

LA CRIMINALIZACIÓN DE COMPORTAMIENTOS PARA PROTEGER LA DIGNIDAD HUMANA*

TATJANA HÖRNLE**

Resumen: el propósito de este artículo es discutir la criminalización de conductas sobre la base de argumentos relativos a la dignidad humana. Se propone una versión modesta de la integración del concepto de “dignidad humana” en los debates sobre la criminalización. Tras un examen crítico de ambas, tanto de la noción de “dignidad humana como valor objetivo”, así como de la suposición de que el significado de la dignidad humana puede explicarse remitiéndose a la filosofía moral de Kant, las violaciones de la dignidad humana se caracterizan como humillaciones graves.

Palabras clave: dignidad humana — derecho penal — criminalización

Abstract: The purpose of this article is to discuss the criminalization of conduct based on human dignity arguments. It proposes a modest version of integrating human dignity into discussions about criminalization. After a critical examination of both the notion of “human dignity as an objective value” and the assumption that the meaning of human dignity can be explained by referring to Kant’s moral philosophy, human dignity violations are characterized as severe humiliations.

Keywords: human dignity — criminal law — criminalization

I. INTRODUCCIÓN

Si uno se preguntara si la dignidad humana debería desempeñar un papel en la elaboración de estándares normativos del sistema de justicia penal, probablemente no sería difícil alcanzar cierto consenso sobre las regulaciones procesales. Las disposiciones del régimen jurídico que protegen a los acusados y testigos en investigaciones y juicios penales contra formas graves de presión y tratos muy degradantes pueden remontarse al deber de respetar la dignidad humana. En este trabajo, no examinaré la relevancia de la dignidad humana en las cuestiones procesales, sino que me centraré en un área menos explorada: si la dignidad humana debe influir en los discursos sobre la criminalización y de qué manera. En el marco de estos debates, los argumentos basados en la dignidad humana aparecen de dos modos diferentes. La dignidad humana puede ser una razón para restringir y limitar el alcance del derecho penal o, por el contrario, una razón que justifique una norma penal. La dignidad humana, como restricción, se evoca para apoyar la crítica de determinadas prohibiciones o sanciones.¹ Mi punto de vista será el segundo: el

* Recepción del original: 07/03/2024. Aceptación: 14/03/2024.

** Traducción realizada por los miembros del Consejo de Redacción de Lecciones y Ensayos y revisada por Agustina Szenkman.

1. *Cfr.* GUR-ARYE & WEIGEND, “Constitutional review of criminal prohibitions affecting...”; GUR-ARYE, “Human dignity of ‘offenders’: A limitation on substantive criminal law”.

papel positivo de la dignidad humana al considerar la criminalización. ¿Podría ser la protección de la dignidad humana al menos una razón *prima facie* para la criminalización? ¿Se puede argumentar que las prohibiciones penales están justificadas porque cometer estos actos implica violar la dignidad humana?

Proponer normas jurídicas para la protección de la dignidad humana se enfrenta con objeciones de principios. La dignidad humana ha sido calificada como una "noción blanda y subjetiva",² un "concepto inútil"³ o, desde el punto de vista de la teoría constitucional, como demasiado vaga.⁴ El escepticismo es más antiguo que los debates actuales. El filósofo alemán Arthur Schopenhauer, en su típico estilo gruñón, expresó su desprecio con la frase "*shibboleth*⁵ de todos los moralistas despistados e irreflexivos".⁶ Voces contemporáneas critican la inflación de argumentos de política jurídica que hacen uso de la dignidad humana.⁷ En los campos de la bioética y la medicina, es una jugada habitual apoyarse en la "dignidad humana" como comodín a favor de las prohibiciones (penales).⁸ En los debates sobre el derecho penal, la "dignidad humana de las víctimas" puede invocarse de forma amplia e indeterminada para imponerse a las "libertades de los delincuentes".⁹ Pero ser conscientes de las funciones problemáticas de los argumentos sobre la dignidad humana (ser conscientes de que a menudo son la expresión de ansiedades) no nos obliga a abandonar el concepto normativo. El escepticismo radical resumido en "la estupidez de la dignidad"¹⁰ nos recuerda que debemos seguir desconfiando de los enfoques demasiado idealistas que ven la dignidad humana como algo tan directamente benigno y evidente que nos exime de seguir pensando en ello. De hecho, es necesario seguir reflexionando.

Las afirmaciones críticas apuntan a diferentes preocupaciones. La primera, que puede expresarse tanto para la filosofía moral como para la filosofía jurídica, es la noción de que la dignidad humana es inútil porque no va más allá de lo que se concede con los

2. PINKER, "The stupidity of dignity".

3. MACKLIN, "Dignity is a useless concept".

4. ROACH, "The primacy of liberty and proportionality...".

5. Nota del traductor: puede traducirse normalmente como aquellas palabras o dichos utilizados por los miembros ciertos grupos y que los demás suelen considerar vacíos de significado real.

6. SCHOPENHAUER, *Über die Grundlage der Moral*, p. 206.

7. NEUMANN, "Die Tyrannei der Würde"; BIRNBACHER, "Ambiguities in the concept of Menschenwürde", pp. 107-109; SCHÖNE-SEIFERT, "Philosophische Überlegungen zu 'Menschenwürde' und Fortpflanzungsmedizin".

8. Véase, para los fundamentos religiosos y el fetichismo del cuerpo, DAN-COHEN, "A concept of dignity", pp. 18-19, pp. 20-22.

9. Véase ROACH, "The primacy of liberty and proportionality...".

10. PINKER, "The stupidity of dignity".

derechos de autonomía. En segundo lugar, el concepto de dignidad humana podría ser demasiado vago para aplicarlo en contextos jurídicos. En tercer lugar, las referencias a la dignidad humana podrían promover justificaciones antiliberales y moralistas de las prohibiciones legales. Y, en cuarto lugar, respecto de los delitos de expresión, evocar la dignidad humana podría significar sofocar las expresiones que no sigan normas estrictas de tacto, reflexión y tolerancia. Mi postura es que estas preocupaciones deben tomarse en serio, pero pueden rechazarse. A fin de cuentas, no es apropiado santificar el concepto de dignidad humana, como tampoco lo es forzar conductas virtuosas a través del derecho penal o expresar desprecio por el concepto. Los puntos que trataré de defender son los siguientes: las referencias a la dignidad humana pueden justificar la existencia de prohibiciones penales que tienen por objeto impedir conductas gravemente humillantes.¹¹ Esto no equivale al argumento de que la dignidad humana deba ser la única o principal justificación: el rol de los argumentos basados en la dignidad humana puede ser simplemente ofrecer una imagen más completa de la conducta ilícita (además de los argumentos relativos a otros derechos). Mi versión es una versión modesta de la integración de la dignidad humana en los debates sobre la criminalización. Meir Dan-Cohen ha propuesto una versión más fuerte al sostener que “el principal objetivo del derecho penal es defender el valor moral único de cada ser humano”.¹² En mi opinión, el valor moral no debería ser la preocupación central en el contexto de la filosofía jurídica y las políticas legales, y el derecho a no ser humillado gravemente es un derecho junto a la multitud de otros derechos individuales.

El propósito de este artículo es analizar la criminalización de conductas con base en argumentos de dignidad humana. No es un artículo sobre la teoría de los derechos humanos, ni analiza los argumentos de dignidad humana en las decisiones de los tribunales constitucionales.¹³ En los contextos de la teoría de los derechos humanos, la teoría constitucional y las sentencias de los tribunales constitucionales, los argumentos sobre la dignidad humana se construyen a menudo de forma fundacional: para enfatizar la dignidad humana como fuente de todos los derechos humanos, es decir, para explicar qué tie-

11. Véase también HÖRNLE & KREMNITZER, “Human dignity as a protected interest in criminal law”.

12. DAN-COHEN, Harmful thoughts. *Essays on law, self and morality*, p. 150.

13. Para esto último, véase MCCRUDEN, “Human dignity and judicial interpretation of human rights”.

nen de especial los seres humanos y así justificar por qué los seres humanos son portadores de (un conjunto de) derechos humanos.¹⁴ Estas afirmaciones de origen o argumentos de tipo fundacional no pueden discutirse en detalle, no porque piense que son poco convincentes o innecesarios: las teorías sobre los derechos en general y los derechos humanos en particular necesitan ese enfoque general. Sin embargo, si se pasa a discutir prohibiciones legales específicas, las características de los derechos particulares, y entre ellos el derecho a la dignidad humana, se vuelven más importantes que la dignidad humana como fuente fundacional general.

En los discursos sobre la criminalización, hay que analizar detenidamente lo que significan las referencias a la dignidad humana. Criticaré tanto la noción de “dignidad humana como valor objetivo” como la suposición común de que el significado de la dignidad humana puede explicarse remitiéndose a la filosofía moral de Kant (“La dignidad humana como concepto jurídico”). El siguiente paso será esbozar qué tipo de conducta es incompatible con el derecho de otra persona a que se respete su dignidad humana. La idea básica es recurrir a la noción de humillación grave (“Sobre la definición de la dignidad humana”). Por último, mencionaré algunas implicancias para las prohibiciones penales contra los delitos de expresión y contra otros actos (“Implicancia para distintos tipos penales”).

II. LA DIGNIDAD HUMANA COMO CONCEPTO JURÍDICO

II.A. Derechos subjetivos y valores objetivos

Los argumentos sobre la dignidad humana pueden basarse en diferentes fundamentos. Hay que distinguir entre los reclamos sobre la dignidad de la humanidad y la dignidad como valor objetivo, de los reclamos sobre los derechos subjetivos que protegen la dignidad individual de los humanos. En la literatura constitucional alemana y en las sentencias judiciales, el término “dignidad humana” se refiere no solo a los derechos subjetivos de las personas, sino también a un valor objetivo. Esta perspectiva hace hincapié en una “dignidad de la humanidad” o “dignidad de la especie humana”.¹⁵ En su libro *Human Dignity*, George Kateb habla de la “estatura humana” de forma similar. Señala

14. Véase, por ejemplo, ENDERS, *Die Menschenwürde in der Verfassungsordnung*; GRIFFIN, *On Human Rights*; KLEINIG, “Humiliation, degradation and moral capacity: a...”, p. 197; BIELEFELDT, *Auslaufmodell Menschenwürde? Warum sie in...*

15. HÖFLING, “Kommentierung von Art. 1 GG”; pero véase también el análisis crítico de DREIER, “Vorbermerkungen vor Artikel 1 GG”, pp. 116-120.

los logros de la especie humana (lenguaje, pensamiento, conocimiento) que nos hacen merecedores del atributo “dignidad”.¹⁶ El elogio de la dignidad de la especie humana puede ser merecido, o tal vez no, si uno es más pesimista.¹⁷ Para mi propósito, no es necesario decidir sobre esto en general. El punto más estrecho es más bien: ¿se puede justificar la prohibición de una conducta al señalar su incompatibilidad con la “dignidad de la humanidad?”

La “dignidad de la humanidad” se cita para prohibir comportamientos dirigidos contra individuos concretos que prestan su consentimiento respecto de esas conductas, pero también se utiliza para prohibir conductas no respaldadas por el consentimiento. La primera versión de los argumentos de la “dignidad humana como valor objetivo” es paternalista (“hacemos esto por tu propio bien”), la segunda versión puede ser un ejemplo de puro moralismo jurídico. En la versión paternalista, invocar la “dignidad como valor objetivo” se enfrenta a los derechos de autonomía. Un ejemplo es el caso alemán resuelto por el Tribunal Administrativo Federal en el que el Tribunal dictaminó que los actos indecentes de mujeres adultas en los llamados *peep-shows* pueden prohibirse en aras de la dignidad humana como valor objetivo.¹⁸ Esto provocó críticas que pueden resumirse claramente en la expresión alemana de que *Würde* se convierte en *Bürde* (la dignidad se convierte en una carga).¹⁹ En la segunda versión, el enfoque moralista jurídico, que se refiere a la dignidad humana como un objetivo no se enfrenta necesariamente con los derechos de autonomía: por ejemplo, si el actor fuera capaz de clonar seres humanos, los clones no podrían haber dado su consentimiento y otros seres humanos implicados tampoco. Los argumentos sobre la dignidad humana aparecen en forma de la simple afirmación de que una conducta debe prohibirse porque viola la dignidad de la especie humana.²⁰

Soy crítica con las dos versiones de los argumentos de la “dignidad humana como valor objetivo”, la versión paternalista del “por tu propio bien” y la versión de la “especie”. El enfoque de la criminalización que subyace a mi trabajo puede describirse como centrado en los derechos. Necesita ciertas explicaciones porque no encaja en algunas des-

16. KATEB, *Human Dignity*, p. 136 y ss.

17. No es improbable que la imprudencia colectiva de los humanos en la reproducción conduzca al desastre tanto para la especie humana como para las demás.

18. BVerwGE, “Peep-show”. Véase similar en DAN-COHEN, *Harmful thoughts. Essays on law, self and morality*, p. 154 y ss.

19. NEUMANN, “Die Menschenwürde als Menschenbürde—oder wie...”, pp. 59-60.

20. Véase, por ejemplo, KERSTEN, *Das Klonen von Menschen*, p. 504 y ss.

cripciones contemporáneas de la literatura inglesa. Si se dividen las teorías de la criminalización en dos categorías denominadas "principio del daño" y "moralismo legal",²¹ no es fácil incorporar un enfoque centrado en los derechos. Se asemeja, pero no coincide, con las nociones comunes de daño como "disminución de recursos" u otros reveses tangibles en la calidad de vida de los individuos.²² Esta forma de describir el daño está orientada al futuro: la conducta se describe como dañina porque tiene un impacto negativo en la vida futura de las personas. Sin embargo, las violaciones de la dignidad humana que se describirán en las secciones siguientes mostrarán (esperemos) que la razón para calificarlas de "ilícitos" no es un impacto medible de forma empírica en la psique de las víctimas. Se pueden describir las consecuencias psicológicas de una conducta que atenta contra la dignidad humana de los demás, pero establecer que se ha violado un derecho no depende de que se produzcan tales consecuencias. Comparto la opinión de que el principio del daño es inadecuado para comprender plenamente la ilicitud de, al menos, algunos delitos.²³ No obstante, no hay que suponer que esto deja solo al moralismo jurídico como alternativa. La mejor alternativa es más bien un enfoque centrado en los derechos.²⁴

El moralismo jurídico amenaza con socavar la distinción entre filosofía jurídica y filosofía moral. Esta distinción es una de las impresionantes innovaciones de la metafísica de la moral de Kant (mucho más que varias secciones de la *Tugendlehre*, su filosofía moral aplicada, que se basan en las costumbres y convenciones del siglo XVIII). El derecho sirve, según la famosa definición de Kant, para "hacer compatibles los deseos de una persona con los deseos de otra persona bajo una ley general de libertad".²⁵ No cito esto porque piense que los escritos de Kant proporcionan una fuente para afirmaciones normativas que no necesitan más justificación (como parecen suponer algunos filósofos jurídicos alemanes). Pero la cita es útil como resumen conciso, no anticuado, de un concepto liberal del derecho. Bajo estas premisas, los derechos subjetivos son instrumentos de protección no solo contra el Estado y sus instituciones, sino también contra los deseos de otros seres humanos. El objetivo de las prohibiciones legales es dar fuerza a aquellos intereses humanos que merecen ser reconocidos como derechos protectores, y la justifi-

21. DUFF & FARMER & MARSHALL y otros, "Introduction: The Boundaries of the Criminal Law", p. 14 y ss.

22. Véase VON HIRSCH & JAREBORG, "Gauging criminal harm: A living-standard analysis".

23. DAN-COHEN, *Harmful thoughts. Essays on law, self and morality*, p. 151 y ss.; STEWART, "The limits of the harm principle".

24. STEWART, "The limits of the harm principle".

25. KANT, *Die Metaphysik der Sitten*, p. 337.

cación de las prohibiciones legales debe adaptarse a este objetivo. Por lo tanto, en el contexto de la filosofía jurídica (salvo, tal vez, en la filosofía moral), no debería permitirse que los valores objetivos prevalezcan sobre los derechos subjetivos. Las regulaciones legales solo son admisibles en la medida en que sean necesarias para encontrar soluciones a deseos en conflicto. En cuanto a los conflictos potenciales, tienen que asignar los espacios en los que los individuos pueden ejercer sus derechos subjetivos. Pueden insistir en sus derechos, pero también pueden renunciarlos al consentir los actos de los demás. Dentro de un concepto derecho-centrista de las normas, sería una noción extraña suponer que la dignidad como valor objetivo debe imponerse frente a la decisión autónoma de una persona. Las prohibiciones legales deberían limitarse a las constelaciones en las que la persona afectada pudiera alegar que su derecho se ha quebrantado contra su voluntad.

II.B. La necesidad de un concepto *jurídico* de la dignidad humana

¿Cuál es la forma adecuada de especificar el contenido de un derecho que podría denominarse derecho de la dignidad humana? ¿Qué tipos de conducta son incompatibles con aquel? Un obstáculo importante en el camino hacia una respuesta es el uso múltiple del término dignidad humana. Aparece en diferentes ámbitos y discursos: juicios morales cotidianos, filosofía moral, teología, derecho constitucional, política jurídica, filosofía del derecho. Es importante reconocer las diferencias y evitar las transferencias directas de un ámbito a otro. Probablemente no resulte difícil convencer a los lectores de esta revista de que es problemático recoger argumentos en el ámbito de la teología para extraer conclusiones en materia de política jurídica. Pero una advertencia similar existe para la práctica generalizada de las transferencias de la filosofía moral a la filosofía jurídica.²⁶ Dentro de la filosofía moral contemporánea, el respeto y la dignidad, así como las obligaciones morales y los derechos basados en la dignidad, ocupan un lugar destacado.²⁷ Sin embargo, estas ideas no deben fluir el ámbito de la filosofía jurídica sin filtro. Los derechos en una perspectiva jurídica deben distinguirse de los derechos morales. La pregunta "¿es esto moralmente incorrecto?" es distinta de la pregunta "¿cuán amplio debe ser el ámbito de la libertad individual y qué instrumentos de protección concede la ley?". Por supuesto, la cuestión de "cuánta libertad" no se decidirá de forma totalmente independiente del marco moral de una sociedad determinada. Habrá puntos de contacto con el moralismo jurídico

26. Véase para una opinión similar WALDRON, "Dignity, rank, and rights", p. 210.

27. Véase, por ejemplo, DARWALL, *The second-person standpoint: morality, respect...*, cap. 10.

a la hora de argumentar qué derechos merecen la protección del derecho penal. Pero el contenido de los derechos jurídicos no puede derivarse simplemente de la filosofía moral.

Esto debe subrayarse porque recurrir directamente a la filosofía moral es una práctica habitual. Por ejemplo, la doctrina constitucional alemana y el Tribunal Constitucional Federal alemán favorecen este enfoque. El Tribunal utiliza la denominada fórmula del objeto para definir las violaciones de la dignidad humana y se pregunta si una persona es tratada como "un mero objeto".²⁸ Esta expresión entró en el repertorio del Tribunal después de que un profesor de derecho constitucional, Günter Dürig, la acuñara.²⁹ Dürig probablemente se basó en una lectura superficial de Kant (a quien no citó), en particular de los *Fundamentos de la Metafísica de la Moral* y del famoso imperativo:

...obra de tal modo que trates a la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, nunca meramente como un medio, sino siempre al mismo tiempo como un fin.³⁰

Con un número creciente de autores,³¹ no creo que la dignidad humana como concepto jurídico pueda desarrollarse de forma sencilla adoptando los requisitos morales "no instrumentalizar a los demás" o "no tratar a los demás como meros objetos". El concepto jurídico debe definirse de forma diferente a la apelación común a la segunda formulación del imperativo categórico de Kant (que Kant desarrolló como parte de su filosofía moral, no en el tratamiento que dio a los principios jurídicos).³² La fórmula "meramente como un medio" es demasiado amplia y vaga, pero al mismo tiempo también demasiado estrecha para nuestro propósito. Los filósofos morales discuten en qué condiciones un agente trata a otros meramente como medios o, en una expresión relacionada, en qué condiciones los agentes instrumentalizan a otros.³³ Aunque la prohibición de utilizar a los demás "como meros medios" se considera "atractiva",³⁴ sigue sin quedar claro cómo distinguir lo moralmente permisible de lo no permisible. E, incluso, si hubiera consenso en el ámbito

28. BVerfGE, "Mikrozensus", parr. 6; BVerfGE, "Kind als Schaden", parr. 399; BVerfGE "Luftsicherheitsgesetz", párr. 154.

29. DÜRIG, "Der Grundrechtssatz von der Menschenwürde", p.127.

30. KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, p. 61.

31. DREIER, "Vorbemerkungen vor Artikel 1 GG", art. 1 nr. 53; BIRNBACHER, "Annäherungen an das Instrumentalisierungsverbot"; HILGENDORF "Instrumentalisierungsverbot und Ensembletheorie der Mensch-enwürde".

32. Las referencias más explícitas de Kant a la dignidad son escasas. Se limitan estrictamente a la filosofía moral y se evitan en sus escritos sobre filosofía política y jurídica, véase VON DER PFORDTEN, "On the dignity of man in Kant".

33. SCANLON, *Permissibility, meaning, blame*; SCHABER, *Instrumentalisierung und Würde*.

34. SCANLON, *Permissibility, meaning, blame*, p. 89.

de la valoración moral sobre si se puede afirmar que determinada conducta merece reproche moral porque utiliza a otra persona como mero medio o la instrumentaliza, esto no implica una razón *prima facie* para el castigo penal. Para la política jurídica y, en particular, si la cuestión es la criminalización, necesitamos definiciones que permitan unos límites bastante claros y un ámbito reducido de conductas reprochables, en lugar de una vaga fórmula magistral.

Además, son concebibles casos graves de maltrato a una persona que no pueden encuadrarse en el segundo imperativo categórico de Kant porque su ámbito de aplicación es demasiado estrecho. Tratar a alguien meramente como un medio implica que la víctima es tratada como un instrumento para alcanzar algún objetivo (en un esquema utilitarista, promover la felicidad de la comunidad u otro objetivo a elección del agente). Para instrumentalizar a otra persona y utilizarla como medio para conseguir un fin, el agente tiene que perseguir un plan que vaya más allá de maltratar a otra por el mero hecho de maltratarla. Si los agentes son funcionarios del Estado que actúan en nombre del Estado o a la luz de su interpretación de los intereses del Estado, esta condición (persecución de un plan más amplio) estará normalmente presente, como en los casos de tortura para hacer confesar a los sospechosos o los casos de maltrato a “enemigos políticos” para intimidar a la oposición. Pero este tipo de planificación racional (inhumana) no tiene por qué estar presente, especialmente si se amplía la noción de “violación de la dignidad humana” más allá de los actos de los funcionarios del Estado a todos los actos de crueldad de seres humanos hacia otros seres humanos. Su finalidad puede ser la mera expresión del desprecio como tal, sin un objetivo ulterior para el que se instrumentaliza a la víctima.³⁵

III. SOBRE LA DEFINICIÓN DE LA DIGNIDAD HUMANA

III.A. La búsqueda de las cualidades humanas

¿Cómo debemos proceder para identificar las conductas que vulneran el derecho de otra persona a que se respete su dignidad? El enfoque más común consiste en identificar las cualidades importantes de los seres humanos. Si podemos señalar esas cualidades, entonces, sabremos por qué los seres humanos tienen dignidad. Una primera variante busca la dignidad en la posición y los logros individuales de las personas; una segunda, en las cualidades inherentes a todos los seres humanos. Ver la dignidad como un atributo

35. Véase BIRNBACHER, “Ambiguities in the concept of Menschenwürde”, pp. 111-112.

que es consecuencia del rango social, pero también (en menor medida) de los propios logros, es la visión tradicional. Se puede encontrar, por ejemplo, en antiguos escritos romanos sobre "*dignitas*", "*honestas*" y "*nobilitas*".³⁶ En la filosofía moral contemporánea, la noción de dignidad como virtud personal recibe cierta atención.³⁷ En la filosofía jurídica y la teoría constitucional, sin embargo, las descripciones de la dignidad basadas en distinciones de origen social y/o logros personales no son populares. Los puntos de vista tradicionales sobre la dignidad y la perspectiva de la ética de la virtud tienen una característica en común que los hace muy poco atractivos para el debate jurídico contemporáneo: la dignidad adquirida difiere de una persona a otra. Esto colisiona con una premisa muy extendida en la era de los derechos humanos: una *concepción igualitaria* de la dignidad humana.³⁸

La actitud igualitaria contemporánea se puede ilustrar desde varios ángulos. Un enfoque destaca la evolución histórica que puede describirse como la "gran nivelación". Jeremy Waldron, en su conferencia Tanner sobre "Dignidad, rango y derechos", sigue esta vía descriptiva. Sostiene que no existe una ruptura fundamental entre el concepto tradicional de rango y la noción moderna de dignidad humana, sino que la dignidad humana hunde sus raíces en la comprensión inicial del rango. Lo que ocurrió es, según esta historia, un proceso de igualación que extendió a todos los seres humanos las actitudes dignitarias antes reservadas a las personas de alto estatus social (nobles).³⁹ El pensamiento normativo que promovió una comprensión igualitaria de la dignidad humana dejó huellas en la literatura filosófica mucho antes de que su impacto pudiera verse en la nivelación real del siglo XX. Para justificar normativamente por qué todos los seres humanos merecen una actitud digna, el paso crucial fue hacer hincapié en ciertas cualidades de los seres humanos. Un texto clásico es la *Oración sobre la dignidad del hombre* de Giovanni Pico della Mirandola de 1486, retomada recientemente por James Griffin.⁴⁰ En las declaraciones contemporáneas son aún más populares las citas de Immanuel Kant:

...como persona (*homo noumenon*), debe ser valorada [...] como un fin en sí misma y por sí misma, es decir, posee una dignidad (un valor interior absoluto) por la que se hace

36. CANKIK, "'Dignity of man' and 'persona' in stoic anthropology: Some remarks on Cicero, De Officiis".

37. MEYER, "Dignity as a (modern) virtue".

38. Véase, por ejemplo, KATEB, *Human Dignity*, pp. 5-6.

39. WALDRON, "Dignity, rank, and rights", p. 225 y ss.; WHITMAN, "On Nazi 'honor' and the new...".

40. GRIFFIN, *On Human Rights*, p. 31 y ss.

respetar por todos los seres racionales del mundo, con los que puede medirse y valorarse en pie de igualdad.⁴¹

En la literatura filosófica moderna se pueden encontrar diferentes formas de identificar las cualidades humanas relevantes, por ejemplo, al hacer hincapié en la capacidad de reflexionar y evaluar los propios deseos y motivos en un segundo nivel superior.⁴²

No pretendo cuestionar el esfuerzo por describir rasgos característicos de nuestra especie. Al llamar a nuestra especie *Vernunftwesen* (seres racionales), como hizo Kant, es plausible suponer que se pueden captar a grandes rasgos las diferencias entre los humanos y otras criaturas.⁴³ La capacidad de desarrollar normas morales mediante el razonamiento y la capacidad de convertir normas abstractas de conducta en un mandato normativo individual para la situación concreta son cualidades humanas importantes. Por supuesto, hay que reconocer la importancia de los aspectos subconscientes e irreflexivos de la toma de decisiones, pero los seres humanos pueden (en distintos grados) reflexionar sobre las fuerzas de los instintos, los impulsos y los deseos no solo en abstracto, sino también en la toma de decisiones prácticas. El panorama general justifica que se llame a los seres humanos "agentes autónomos".

El reto está en otra parte. Señalar algunas cualidades únicas y (en relación con otras especies) posiblemente superiores no es suficiente para nuestro propósito. Las grandes descripciones de los logros y capacidades de la especie humana tienen un interés limitado para un enfoque del derecho penal centrado en los derechos. Las descripciones entusiastas de la raza humana ocupan un lugar destacado en el contexto del moralismo jurídico (si se adopta el argumento de la "dignidad humana como valor objetivo"). El centro de atención debe desplazarse de la cuestión de qué son los seres humanos a la cuestión de cómo debemos tratarnos los unos a los otros, o más exactamente, qué es lo que nunca debemos hacernos los unos a los otros. Si la noción de dignidad humana se reduce al derecho protector a no ser tratado de determinada manera por los demás, hay que explicar por qué ese tipo de trato es inaceptable. Concentrar los debates sobre la dignidad humana exclusivamente en la afirmación de que poseemos dignidad humana no es

41. KANT, *Die Metaphysik der Sitten*, p. 569.

42. FRANKFURT, *The importance of what we care about*.

43. Un problema de la cita de Kant es su referencia al *homo noumenon*, que distinguió cuidadosamente del *homo phaenomenon*, creando así un punto débil en un pilar crucial de su construcción. Si uno asume (como yo) que la filosofía jurídica debe basarse en principios aplicables a los seres humanos reales, al *homo phaenomenon* en términos de Kant, sigue siendo posible, sin embargo, utilizar expresiones como "seres racionales y autónomos".

útil. Si los argumentos sobre la dignidad humana hacen hincapié en que "ningún ser humano puede perder *jamás* su dignidad humana" (que suele ser el núcleo de los tratados sobre la dignidad humana como valor fundacional), la conclusión inevitable es que nadie puede violar jamás la dignidad humana de otro. Obviamente, esto crea un problema: el objetivo de introducir la dignidad humana en los catálogos de derechos humanos era precisamente reconocer la vulnerabilidad de los seres humanos. Exagerar la solidez de la dignidad humana como una cualidad indestructible de todos los miembros de la especie humana es peligroso. Este tipo de afirmaciones resultan contraproducentes cuando se trata de describir cómo se viola la dignidad humana. La visión interna de la dignidad humana debe sustituirse por un análisis de las relaciones entre las personas. Se trata de entender la dignidad humana como un concepto relacional⁴⁴ y no como una cualidad innata.

III.B. La limitada superposición de la autonomía y la dignidad humana

¿Se podría argumentar desde la premisa "los seres humanos son agentes autónomos y deben ser tratados como tales" hasta la conclusión "este tipo de conducta viola el derecho a la dignidad humana de este individuo"? La forma más directa de relacionar una cualidad con la exigencia de prohibir una conducta es demostrar que la conducta en cuestión daña la cualidad. Pero esto no funciona demasiado bien para nuestro tema. Cuando un agente de policía administra descargas eléctricas para inducir una confesión o los soldados violan a las mujeres del grupo enemigo, ellos torturan y lesionan a sus víctimas, pero no pueden afectar la condición de la víctima como agente racional y autónomo.⁴⁵ Sea cual sea el impacto sobre la integridad física y psicológica de las víctimas, lo que se daña no es su cualidad como agente autónomo. Esta condición solo se cumpliría en casos muy especiales, por ejemplo, intervenciones quirúrgicas, químicas o de otro tipo en el cerebro humano que incapaciten a la víctima para tomar decisiones, actuar racionalmente, comprender normas o formar deseos de segundo orden.

Otro intento de identificar conductas incompatibles con la dignidad humana podría ser el siguiente: hay que abstenerse de tratar a otros seres humanos como si no fueran agentes autónomos. Sin embargo, aunque suponer que toda forma de menosprecio de la

44. Véase HOFMANN, "Die versprochene Menschenwürde", p. 364.

45. Si uno suscribiera la diferencia radical de Kant entre *homo noumenon* y *homo phaenomenon*, incluso en el caso de destruir el cerebro de alguien uno podría preguntarse qué significa esto para el *homo noumenon*. Se ha argumentado que se puede "cortar la cabeza" de un homo-fenómeno mientras que el *homo-noumenon* (meramente ficticio) permanece intacto, véase MOXTER, "Unterwegs zum Recht. Eine Vorerinnerung an die Horizonte des Würdebegriffs", p. 81.

autonomía viola también la dignidad humana podría ser conceptualmente defendible dentro de una comprensión fundacional de la dignidad humana, no nos lleva muy lejos en lo que respecta a la delimitación de la dignidad humana como derecho subjetivo por sí mismo. Mi enfoque parte de una relación horizontal (dos derechos) más que de una relación vertical (la dignidad humana es la fuente de la autonomía, o la autonomía es la fuente de la dignidad humana; ambas concepciones teóricas podrían desarrollarse). No obstante, esto deja un margen limitado para algunas constelaciones en las que el desprecio sistemático de la autonomía y el desprecio de la dignidad humana se solapan. Se pueden imaginar formas de utilizar sistemáticamente a las personas como si no fueran seres autónomos, sino como si fueran, por ejemplo, burros guardados para el transporte de mercancías. Los textos sobre la dignidad humana citan a menudo la esclavitud como prototipo de violación de la dignidad humana. Esto es realmente convincente porque la esclavitud significa exactamente esto: tratar a un ser humano como si fuera un animal que puede ser entrenado para tareas útiles y que, por lo tanto, debe ser cuidado mientras se niega sistemáticamente la capacidad del ser humano para determinar asuntos cruciales por sí mismo. Por lo tanto, no creo que la dignidad humana y la autonomía sean conceptos totalmente independientes como parece sugerir Meir Dan-Cohen.⁴⁶ Se pueden identificar casos de violaciones de la dignidad humana debido a que los derechos de autonomía se ignoran de forma muy grave. Pero estoy de acuerdo con Dan-Cohen en que sería un error suponer que estos conceptos son idénticos ("hay [...] más en la idea de respetar a una persona que respetar su autonomía").⁴⁷ Espero demostrar en la siguiente sección que hay un núcleo distinto de ilicitud que debe entenderse como una violación de la dignidad humana que va más allá de la violación de los derechos de autonomía.

Ampliar la noción de dignidad humana más allá de los derechos de autonomía no implica afirmar que la dignidad humana tiene prioridad sobre los derechos de autonomía. La opinión contraria⁴⁸ está inextricablemente ligada a la postura de que los derechos de autonomía tienen que retroceder en favor de la dignidad humana como valor objetivo. Esto podría ser defendible si la persona en cuestión tuviera un deber contra sí misma. Dentro de la filosofía moral, la idea de Kant de un deber moral contra uno mismo, por

46. DAN-COHEN, *Harmful thought. Essays on law, self and morality*, p. 157 y ss.

47. DAN-COHEN, *Harmful thought. Essays on law, self and morality*, p. 159.

48. DAN-COHEN, *Harmful thought. Essays on law, self and morality*, pp. 159-160.

ejemplo, un deber moral de mantener las condiciones para el respeto a uno mismo, encuentra cierto apoyo.⁴⁹ La culpa moral puede ser apropiada si alguien decide comportarse de forma indigna o consiente que otros le humillen. En el ejemplo del *peep-show* o en el caso de la prostitución, los amigos de quienes se prostituyen pueden reprocharles que se están humillando. Sin embargo, este argumento moral no puede trasladarse a un contexto jurídico. Puede haber deberes morales contra uno mismo, pero los deberes jurídicos se limitan a los deberes contra los demás.⁵⁰

III.C. El interés en no ser gravemente humillado

Partir de la premisa de un enfoque de la criminalización centrado en los derechos significa que, en algún momento, hay que explicar cómo se van a construir esos derechos. Hamish Stewart, que también propone centrarse en los derechos en lugar de en los daños, señala dos construcciones diferentes: por un lado, lo que él denomina "derechos kantianos" y, por otro, las versiones de los derechos basadas en los intereses.⁵¹ Si un análisis comienza con cierto escepticismo acerca de la versión tradicional, es decir, naturalista del daño, basada en la noción de "recursos disminuidos" (recursos físicos y psicológicos), parece, de hecho, un paso natural terminar con una versión "kantiana" de los derechos.⁵² Dentro de la teoría de los derechos humanos, se suele argumentar que las personas tienen derechos simplemente por el hecho de ser humanos.⁵³ En este contexto específico, dentro de la teoría de los derechos humanos y los discursos prácticos sobre los derechos humanos, tales afirmaciones podrían ser defendibles. Sin embargo, sigo siendo escéptico sobre si pueden justificarse más allá de su función como postulado simple y políticamente poderoso. Un anclaje más sólido de los derechos debe darles un significado que vaya más allá del mero postulado de que "poseemos" derechos. Al menos, si el contexto es la criminalización, debe demostrarse por qué la concesión de derechos de protección y, por tanto, la creación de razones *prima facie* para una prohibición penal, es importante para quienes son portadores de estos derechos. La forma de hacerlo es mediante la identificación de intereses humanos intersubjetivamente importantes. No hace falta explicar mucho que los deseos pasajeros,⁵⁴ los gustos y/o las preferencias personales que no se comparten

49. SCHABER, *Instrumentalisierung und Würde*, p. 65 y ss.

50. VOSENKUHL, "Paternalismus, Autonomie und Rechtspflichten gegen sich selbst".

51. STEWART, "The limits of the harm principle".

52. STEWART, "The limits of the harm principle", p. 34.

53. GRIFFIN, *On Human Rights*, p. 2.

54. FEINBERG, *Harm to other*, p. 55.

intersubjetivamente no bastarán para conceder derechos de protección. Pero hay intereses importantes que los seres humanos comparten en no ser tratados de ciertas maneras, incluso si esto no es perjudicial en el sentido de disminuir los recursos o reducir las opciones para el futuro e incluso si esto no afecte su autonomía y libertad.

Mi justificación de un derecho a la dignidad humana se basa en el argumento de que los seres humanos comparten el interés por no ser sometidos a humillaciones graves.⁵⁵ Esto presupone la importancia de las relaciones sociales y la posibilidad de ataques a través del significado. El filósofo alemán Ernst Cassirer utilizó la descripción del hombre como *animal symbolicum* para subrayar la importancia de los símbolos en la forma de interpretar el mundo de los seres humanos.⁵⁶ Los símbolos y los mensajes dan forma a nuestro universo.⁵⁷ Dentro de estas redes de significados, los seres humanos son vulnerables. La vulnerabilidad en este sentido no se refiere a contratiempos en los recursos tangibles, sino a problemas menos tangibles. A pesar de su lugar en un mundo simbólico, se trata de una vulnerabilidad real de seres humanos reales, y no ser el destinatario de estas vulnerabilidades es un interés que puede justificarse independientemente del daño psicológico que pueda o no producirse (no si el ser humano en cuestión tiene la piel gruesa o es muy confiado y psicológicamente estable).

Quienes hacen hincapié en la "humillación"⁵⁸ suelen citar el libro de Avishai Margalit, *La sociedad decente*. Margalit distingue niveles de desarrollo social: desde una sociedad "domesticada" o "controlada" que, al menos, se abstiene de cometer atrocidades físicas hasta una sociedad "decente" y una sociedad justa. Según él, el elemento decisivo de una sociedad decente es que sus instituciones no humillen a las personas sometidas a su influencia.⁵⁹ La expresión "dignidad humana" no desempeña un papel importante en *La sociedad decente* porque el autor se ocupaba de esbozar las estructuras de las sociedades y no de los derechos individuales. Sin embargo, su idea básica es útil para nuestro

55. Hay problemas en lo que respecta a la terminología. John Kleinig ha brindado argumentos en contra del término "humillación" (en Hörnle & KREMNITZER, "Human dignity as a protected interest in criminal law"). De acuerdo con su forma de verlo, sería preferible utilizar, en lugar, el término "degradación" (KLEINIG, "Humiliation, degradation and moral capacity", p. 174). Para mí, tanto los significados de "humillación" como de "degradación" son algo confusos o, al menos, esa es la impresión que obtuve luego de consultar con personas nativas de habla inglesa. De acuerdo con mi propio entendimiento de los conceptos (que ciertamente podría ser engañoso ya que el inglés no es mi lengua materna), degradación está más relacionado a una cuestión de estatus que humillación, implicando la primera una disminución del estatus.

56. CASSIRER, *Versuch über den Menschen*, p. 51.

57. Para ese punto véase también DAN-COHEN, *Harmful thought. Essays on law, self and morality*, pp. 161-162; RAZ, *Value, respect and attachment*, pp. 172-175.

58. Véase, por ejemplo, NIDA-RÜMELIN, *Über menschliche Freiheit*, p. 131 y ss.; STOECKER "Menschenwürde und das Paradoxon der Entwürdigung".

59. MARGALIT, *The decent society*, p. 1.

debate: los seres humanos comparten el interés fundamental de no ser gravemente humillados. El interés general por no sufrir humillaciones graves no se limita a un entorno cultural concreto. La gente no está de acuerdo sobre lo que se considera exactamente humillación y humillación grave, pero la afirmación de que los seres humanos no solo dependen de sus recursos tangibles y de su entorno físico, sino también de su mundo socialmente construido, puede hacerse sin prestar atención a las características de una cultura específica.

La alegación de un interés compartido en no ser gravemente humillado no demuestra todavía que los legisladores tengan que proporcionar mecanismos de protección. Existen dudas y objeciones previsibles que deben abordarse si se dan nuevos pasos para pasar del interés al derecho y al derecho protegido por el derecho penal. Una primera objeción podría plantearse con las siguientes preguntas: ¿queremos proteger a las personas para que no se sientan ofendidas? ¿Puede ser tarea de las prohibiciones penales proteger los sentimientos? Mi respuesta sería: no, no basta con señalar los sentimientos heridos. La tarea del derecho penal es proporcionar normas objetivas de conducta que no pueden construirse en torno a la intensidad altamente personal de las reacciones emocionales. Pero la noción de humillación no depende de los sentimientos de humillación. El fenómeno de la humillación puede describirse de forma objetiva. La humillación es una cuestión de significado, no de sentimiento. Nuestras acciones, lo que hacemos y lo que decimos, pueden evaluarse a distintos niveles. Más allá de los efectos visibles y del significado literal de las palabras, el sentido y el significado pueden describirse desde una perspectiva externa que va más allá de las percepciones individuales de los directamente afectados.⁶⁰ Esta evaluación del significado social desde el punto de vista de una tercera persona puede denominarse significado objetivo. La pregunta es: ¿qué mensajes transmite este tipo de conducta en nuestro mundo socialmente construido?

Otro punto para aclarar es el siguiente: ¿es necesario mostrar con más detalle por qué la humillación grave es perjudicial? Con frecuencia, se da por sentado que el análisis posterior debe centrarse en el tópico de la autoestima.⁶¹ Si se sigue esta línea, por ejemplo, el filósofo suizo Peter Schaber sostiene que la dignidad humana debe explicarse en términos de la importancia del respeto por uno mismo.⁶² Mi posición es que la noción de autorrespeto no es útil para aclarar lo que implicaría una violación de la dignidad humana.

60. DAN-COHEN, *Harmful thoughts. Essays on law, self and morality*, pp. 162-163.

61. STATMAN, "Humiliation, dignity and self-respect".

62. SCHABER, *Instrumentalisierung und Würde*, p. 72 y ss.

No se gana mucho si se define la "humillación grave" al señalar la "disminución del respeto por uno mismo". Si se quiere evitar una mera interpretación subjetiva, tampoco puede bastar con el sentimiento de disminución de la autoestima. La pregunta crucial sería entonces: ¿tenía esta persona buenas razones para sentirse rebajada en su autoestima? Para responder esta cuestión, hay que recurrir al significado social de lo que se hizo o dijo. La clave está en captar y evaluar las redes de significado. No es necesario dar un rodeo desde la humillación hasta la autoestima.

Otra objeción debe tomarse más en serio. Si se recurre al derecho penal para evitar humillaciones graves, ¿implica esto adoptar puntos de vista formados culturalmente? ¿Debemos fomentar valores y normas sociales de subculturas que son muy sensibles, quizá demasiado, en cuestiones de honor y dignidad? A la primera pregunta hay que responder afirmativamente. He argumentado anteriormente que el interés por no ser gravemente humillado es un interés que puede encontrarse en todas las culturas. Sin embargo, si tenemos que evaluar lo que se considera una humillación grave en lugar de una ofensa leve o una broma inocua, los factores culturales adquieren importancia. Lo que algunos pueden considerar una expresión verbal o gestual normal de crítica o ironía aceptable, puede ser percibido por miembros de otras culturas como humillación. Pero definir la dignidad humana como ausencia de humillación grave en el contexto de la teoría del derecho penal no significa que la gravedad deba evaluarse según los criterios de grupos especialmente sensibles o que la ironía y la sátira deban despreciarse. Esto es especialmente obvio si, en el trasfondo de las sensibilidades de grupo, se encuentran suposiciones problemáticas sobre el rango social relacionado con el género u otras estratificaciones sociales. Pero incluso si no es el caso, incluso si las normas culturales están moldeadas por patrones sociales arraigados que en sí mismos no son censurables: la hipersensibilidad de una actitud no puede ser decisiva para determinar el alcance de la conducta delictiva. El derecho penal debe ser parco. Su tarea no consiste en imponer normas colectivas de decencia y buenos modales. Esto requiere que nos tomemos en serio el requisito de severidad en la "humillación grave". La afirmación de que la dignidad humana conlleva exigencias positivas y ambiciosas, es decir, la exigencia de "transmitir una actitud de respeto a las personas",⁶³ debe evitarse en lo que respecta al derecho penal. Solo el núcleo de la conducta circunscripta de forma negativa, como la humillación grave, adquiere relevancia en este contexto.

63. DAN-COHEN, *Harmful thoughts. Essays on law, self and morality*, p. 161; GUR-ARYE "Human dignity of 'offenders': A limitation on substantive criminal law", p. 199.

IV. IMPLICANCIAS PARA DISTINTOS TIPOS PENALES

¿Qué significa esto para la evaluación de las leyes penales existentes o de posibles enmiendas? ¿De qué manera puede la dignidad humana, entendida como ausencia de humillación grave, desempeñar un papel en tales decisiones? En el ámbito de este artículo, no es posible abarcar todas las implicancias de forma exhaustiva; sin embargo, la siguiente sección pretende ofrecer algunos ejemplos.

IV.A. Delitos de expresión oral

La categoría de delitos de expresión plantea dificultades particulares. Es necesario distinguir entre los ataques a la dignidad humana y los ataques verbales menos graves como el simple insulto u otras expresiones de falta de respeto. Esta distinción es especialmente apremiante si, como en la Constitución alemana, una disposición exige la protección absoluta de la dignidad humana, sin tener en cuenta los intereses compensatorios y las limitaciones colaterales, especialmente la libertad de expresión.⁶⁴ Pero incluso más allá de este trasfondo constitucional, debe evitarse una interpretación extensiva de la dignidad humana por varias razones. En primer lugar, los delitos de expresión deben considerarse, en general, con ojo crítico si se quiere que el derecho penal siga siendo parsimonioso y no se utilice como instrumento general para mejorar el civismo y las buenas costumbres. En segundo lugar, es una cuestión de etiquetado justo hablar de una “violación de la dignidad humana” solo en casos extremos. Los casos de humillación grave mediante actos distintos de la expresión que se analizarán a continuación, son de naturaleza bastante grave, y sería desproporcionado añadir una amplia gama de comentarios ofensivos a esta categoría. Debo dejar abierto hasta qué punto el derecho (civil o penal) debería reconocer otros derechos subjetivos (relacionados con la reputación, por ejemplo, o con el honor) o mantener la paz pública al proteger a las minorías vulnerables contra los comentarios racistas y otras difamaciones de grupo.⁶⁵ En cualquier caso, se devaluaría la seriedad del mensaje vinculado a la etiqueta “violación de la dignidad humana” si esta se aplicara de forma generalizada a todos los casos de injurias a individuos y grupos. En este contexto, poner el énfasis en la humillación grave es especialmente importante.

64. Véase HÖFLING, “Kommentierung von Art. 1 GG”, Art. 1 N.º 11, para la interpretación del Art. 1 I Basic Law, que sostiene que no es posible tener en cuenta razones compensatorias una vez que una conducta es incompatible con la dignidad humana.

65. Véase WALDRON, “Dignity and degradation: the visibility of hate”.

Hay que reconocer que el uso de la palabra "dignidad" en el lenguaje corriente (sobre todo, creo, en el inglés, probablemente algo menos en el alemán) es un obstáculo para el enfoque selectivo que aquí se propone. Es común asociar "irrespetuoso" con "ataque a la dignidad". La noción de que podría haber una diferencia entre la falta de respeto y los ataques a la dignidad humana no ha calado en el lenguaje cotidiano. Pero esto no significa que sea imposible distinguir los casos de dignidad humana de la clase más amplia de comentarios irrespetuosos y ofensivos. El Tribunal Constitucional Federal alemán ha acuñado, en una sentencia temprana, una frase que merece citarse aquí porque es más útil y algo más precisa que las referencias más frecuentes al "mero objeto". Según el Tribunal, se viola la dignidad humana si *se niega en principio la cualidad de sujeto de un ser humano*.⁶⁶ Con esta fórmula, se puede diferenciar entre comentarios insultantes o racistas, por un lado, y violaciones de la dignidad humana, por otro. Si alguien afirma que los miembros del grupo A tienen un coeficiente intelectual inferior al de los miembros del grupo B, se trata de un comentario racista (si los grupos se definen según alguna noción de "raza"). Si el orador afirma erróneamente que todos los miembros de la familia X tienen condenas penales, se trata de un insulto. Pero estos comentarios no alcanzan el umbral de la dignidad humana. *En principio*, no niegan la calidad de sujeto. Las violaciones de la dignidad humana deben ir más allá de los comentarios negativos sobre cualidades o conductas concretas: deben negar en principio el derecho de las personas a ser aceptadas como conciudadanos. Este sería el caso si alguien llamara a los miembros del grupo A "escoria de la tierra" y exigiera su asesinato o deportación.

En el caso de simples comentarios insultantes y ofensivos, la libertad de expresión puede tener una gran importancia como posible justificación. Cuando se suprime un discurso áspero y drástico, se puede estar sofocando una crítica que es legítima en su propósito general. Pero la cuestión de la libertad de expresión no aparece en el caso de una violación de la dignidad humana entendida tan estrictamente como se propone aquí. Si uno se basa en la fórmula de la "negación de la cualidad de sujeto en principio", la libertad de expresión pierde su significado como interés compensatorio: negar la cualidad de sujeto de otras personas, *en principio*, siempre excederá los límites del debate legítimo.

Para el debate sobre las prohibiciones penales contra la negación del Holocausto o la negación de otros genocidios, la dignidad humana como derecho subjetivo solo tiene

66. BVerfGE, "Abhörurteil", parr. 25; BVerfGE, "Überwachung von Wohnraum", parr. 312.

una relevancia limitada. Quienes deseen justificar el acontecimiento histórico pueden hacerlo, aunque no es necesario, que nieguen en principio la cualidad de sujeto de las víctimas (aunque esto no tiene mucho sentido para quienes niegan el hecho histórico de que se produjeran los asesinatos). Pero incluso si un orador reconoce las muertes y más bien ataca a las víctimas en el núcleo de su persona ("se lo merecían porque..."), esto no viola necesariamente los derechos subjetivos. Por regla general, las víctimas deben estar vivas para tener un derecho subjetivo contra un ataque verbal a su dignidad humana. Volveré sobre la cuestión de si se pueden atribuir derechos de dignidad humana a personas fallecidas. Mi opinión es que hay derechos que sobreviven, pero deben considerarse excepciones y no pueden sobrevivir décadas después de la muerte. Por lo tanto, en los casos de justificación del genocidio, solo si el orador incluye a miembros del mismo grupo que viven hoy ("todos X merecen ser asesinados"), viola la dignidad humana como derecho subjetivo. En otros casos de negación del genocidio, señalar la dignidad humana sería invocar la dignidad humana como valor objetivo, un enfoque que he criticado porque equivale al argumento: "castiga esto porque es inmoral".

IV.B. Otros actos

IV.B.1. Esclavitud, trata de seres humanos

¿Qué formas de tratar a los seres humanos violan el derecho a la dignidad humana de esas personas? Ya se ha mencionado un ejemplo: la prohibición penal de mantener a seres humanos en estado de esclavitud puede justificarse alegando la dignidad humana de los esclavos. Con respecto a este ejemplo, existe una conexión entre los derechos de autonomía y la dignidad humana. El punto de la esclavitud es una negación completa de los derechos de autonomía en una perspectiva a largo plazo. Para captar la esencia de lo que se hace al esclavizar a seres humanos, la descripción "violación de la dignidad humana" ofrece una imagen más completa, pero, en este ejemplo, el mensaje "humillación grave" se deriva del hecho de que se trata de una de las intrusiones más graves en los derechos de autonomía imaginables. Lo mismo ocurre con los actos de venta de seres humanos.

Las reflexiones anteriores se referían a las víctimas involuntarias de la esclavitud y la trata de seres humanos. Considerando el caso (ciertamente poco realista) de que se cumplan las condiciones para un consentimiento válido: ¿puede ser la dignidad humana la razón para prohibir tal conducta?⁶⁷ Al tratar el caso del *peep-show*, he argumentado

67. DAN-COHEN, *Harmful thoughts. Essays on law, self and morality*, p. 157.

que la dignidad humana como valor objetivo no debería utilizarse para anular la autonomía de las personas. La cuestión es si esta postura debe mantenerse también en el supuesto más extremo de la esclavitud consentida. Este es un caso en el que incluso aquellos que están de acuerdo conmigo en el caso del *peep-show* (otros no tienen ningún problema en dejar que la moralidad anule la autonomía) podrían considerar seriamente una exención de la norma. Esto puede hacerse sin renunciar a la noción general de que el concepto de dignidad humana como valor objetivo no debe utilizarse para anular la autonomía individual. Las cosas son diferentes con la esclavitud consentida: el precio no es solo la humillación, sino algo más. El derecho a la autonomía se emplea para renunciar a la autonomía no solo de momento, sino de forma permanente. Esto transmite un mensaje claro: este estatus no es importante. Dado que esto contradice un pilar normativo fundamental de nuestras sociedades (posiblemente el pilar más importante), la idea de proteger los valores normativos incluso contra la libre elección real de un individuo podría tener otro significado. Al final aceptaría prohibiciones que incluyeran la autoesclavitud consentida y la venta consentida de seres humanos.

IV.B.2. Venta de órganos humanos.

El razonamiento para el caso extremo de la esclavitud voluntaria no se aplica a otros casos con mayor relevancia práctica: la venta de órganos humanos o de óvulos con el consentimiento del donante. En tales circunstancias, no cabe invocar ni los derechos de la dignidad humana (a los que se renuncia) ni la dignidad humana como valor objetivo que prevalezca sobre la autonomía. Puede haber *otras* razones para prohibir la venta de órganos. De hecho, hay que considerar varios argumentos (dudas sobre la validez del consentimiento en determinadas circunstancias; intervenciones paternalistas en aras de los intereses a largo plazo de los donantes; el interés común de no ser una sociedad que explota a los pobres). Pero si se presta un consentimiento válido, las prohibiciones no pueden justificarse como protección de la dignidad humana. La concesión hecha anteriormente para la esclavitud consentida no implica el reconocimiento de una gama *más amplia* de deberes legales contra uno mismo.

Distinto es el caso si se utiliza a personas para “extraer” órganos contra su voluntad. Este sería uno de los ejemplos en los que el principio del daño naturalista capta grandes segmentos del ilícito, porque el impacto en la integridad física y, en la mayoría de los casos, en la salud futura a largo plazo será considerable; sin embargo, no aprehende plenamente el alcance del mal cometido. Queda una dimensión importante que va más allá

del resultado físico, más allá del deterioro de la condición corporal. El vandalismo dirigido contra el cuerpo de otra persona tiene el significado social de "humillación grave". Este significado social de las violaciones graves de la integridad corporal ha sido mencionado por otros autores con términos diferentes, pero relacionados. George Kateb caracteriza la dimensión adicional con la expresión "existencial"; distingue el elemento existencial del elemento de sufrimiento real.⁶⁸ John Stanton-Ife, en su análisis de los "crímenes horribles", sostiene que hay algo distinto en ciertos delitos como la mutilación, la violación o el asesinato. Afirma que esos delitos son horribles porque violan algo más que los derechos de las víctimas: violan a las propias víctimas.⁶⁹ Los incidentes que Stanton-Ife denomina "crímenes horrendos" pueden describirse en el marco de los derechos. El derecho a no ser gravemente humillado también es un derecho. No es necesario señalar la "maldad" además de la "ilicitud" (que es la solución de Stanton-Ife),⁷⁰ lo que Stanton-Ife denomina maldad también puede describirse como ilicitud. Es un mal hecho a otra persona que tiene derecho a no ser gravemente humillada. Pero el punto de acuerdo con Kateb y Stanton-Ife es la idea de que hay algo que captar con expresiones como "existencial" u "horroroso" o "dignidad humana", que va más allá del derecho a la integridad corporal.

IV.B.3. Intervenciones en el cerebro

Las intervenciones en el cerebro humano tendrán algún efecto en la integridad física. Pero la ilicitud de tratar a las personas contra su voluntad de un modo que altera su capacidad de actuar de forma autónoma, no puede comprenderse adecuadamente señalando cortes y puntos de sutura o alteraciones de las condiciones químicas del cerebro. En tales circunstancias, los derechos de la dignidad humana deben defenderse además y con mayor importancia que la integridad física. Las prohibiciones penales deben redactarse de modo que se refleje la mayor ilicitud de tal conducta (en comparación con otras intrusiones en el cuerpo). Una vez más, se plantea la interesante cuestión de cómo deben juzgarse las manipulaciones consentidas que tienen el efecto de destruir la autonomía del paciente. Me inclino por responder esta pregunta con una respuesta similar a la que se dio

68. KATEB, *Human Dignity*, p. 10.

69. STANTON-IFE, "Horrific crimes", pp. 148-149 y p. 162.

70. STANTON-IFE, "Horrific crimes", p. 157.

para la autoesclavización autónoma: si (pero solo si) la intervención destruye permanentemente funciones cerebrales que son esenciales para las decisiones autónomas, este es uno de los rarísimos casos en los que podrían restringirse las elecciones autónomas.

IV.B.4. Delitos contra la integridad sexual

Los delitos sexuales también pertenecen al grupo de violaciones de la dignidad humana. Esto no resulta evidente si se examinan los comentarios escritos para el Código Penal alemán (y los materiales para otros códigos penales, supongo). La explicación estándar es: estas prohibiciones sirven para proteger la autonomía sexual. Pero esto necesita alguna ilustración porque se quedaría corta como explicación exhaustiva si el énfasis se pusiera en la “violación de la autonomía”. La pregunta es: ¿por qué el componente *sexual* hace que las intrusiones sean especialmente censurables? Imaginemos un extranjero que comprende el interés por la integridad física, el interés por la libertad de movimiento y el interés por decidir de forma autónoma cómo pasar el tiempo. Pero el alienígena viene de un planeta sin género y sin sexualidad y no está familiarizado con nuestras construcciones sociales en torno a la sexualidad. Para él, los casos de violación son restricciones a corto plazo de la autonomía y la libertad de movimiento. Pero si no hay violencia grave ni lesiones corporales, para él el suceso debe parecer menos grave que, por ejemplo, una pelea de bar que deja a la víctima herida. Tendemos a hacer una valoración diferente de las relaciones sexuales forzadas. Esto se debe a que consideramos el contacto físico no deseado como una humillación grave si afecta partes de nuestro cuerpo que se consideran “partes íntimas”. Se podría deliberar sobre cómo se puede apoyar esta valoración de “humillación grave” con argumentos normativos. No es evidente: después de todo, se podría considerar el sexo como una simple actividad de ocio y la noción de partes íntimas podría ser totalmente convencional. Pero el hecho es que, en nuestro planeta, a través de diversos contextos culturales y, a pesar de actitudes bastante diversas hacia la sexualidad consentida, existe un acuerdo sobre el significado social de los actos sexuales no deseados: significan una grave humillación de la otra persona. La gravedad de los delitos sexuales solo puede explicarse al señalarse que no solo se violan los derechos de autonomía, sino también el derecho de la víctima a la dignidad humana.⁷¹

71. GARDNER & SHUTE, “The wrongness of rape”, pp. 205 y ss.

IV.B.5. Maltrato de cadáveres humanos

No es posible debatir aquí en profundidad la cuestión de si los derechos de la dignidad humana prohíben el trato abusivo de seres humanos muertos. Mi opinión, en resumen, es que los derechos pueden sobrevivir a sus titulares, aunque esto pueda parecer inverosímil en un principio. Un punto crucial es que el deber de respetar los derechos de los demás no depende ni de la capacidad del otro para hacer valer este derecho en persona (véanse los derechos de los niños) ni siquiera de la existencia continuada del titular de este derecho. Esto puede demostrarse en relación con los derechos de autonomía: no es (o no solo) la consideración hacia los vivos lo que nos hace respetar y ejecutar las últimas voluntades, sino, más bien, un derecho de supervivencia de los muertos. Esta noción puede extenderse al destino del cadáver: el hecho de que no descuarticemos seres humanos muertos para producir comida para perros no se debe solo a las emociones de los afligido (algunos mueren sin dejar parientes), sino también a los derechos de dignidad subsistentes.

Partiendo de esta premisa, uno se encuentra pronto con el reto de marcar las fronteras. No toda manifestación de falta de respeto contra un cadáver debe considerarse una violación de la dignidad humana. El problema subyacente es el mismo que en el caso de los delitos de expresión: el significado de "dignidad" en el lenguaje ordinario y el concepto jurídico de dignidad humana no son idénticos. Es bastante común calificar de "indignas" las aberraciones de nuestra todavía bastante estricta etiqueta social en relación con los muertos y los funerales. Pero la etiqueta "violación de la dignidad humana" quedaría devaluada y disuelta si se utilizara para cubrir casos ordinarios de desconsideración o malos modales. En primer lugar, sugeriría que, para violar un derecho a la dignidad subsistente, debe seguir existiendo una conexión entre la persona fallecida y su cadáver de forma perceptible. Por ejemplo, el concepto se llevaría demasiado lejos si se reivindicaran prohibiciones basadas en el derecho a la dignidad individual cuando se trata de las cenizas que quedan tras la cremación. En segundo lugar, una vez más, el énfasis en la humillación grave es importante. El derecho a la dignidad humana subsistente solo se viola en casos extremos, como el ejemplo de la comida para perros.⁷²

Si la persona fallecida hubiera ordenado que se dispusiera de su cadáver de este modo, incluso eso sería permisible. Esta afirmación podría suscitar objeciones: vuelve a surgir la cuestión de la dignidad humana frente a la autonomía. Pero argumentar que se

72. HÖRNLE, *Grob anstößiges Verhalten. Strafrechtlicher Schutz von Gefühlen, Moral und Tabus*, p. 371.

debe ignorar la última voluntad de hacer comida para perros con el propio cuerpo (y castigar a quienes actúen en consecuencia) sería invocar la dignidad humana como valor objetivo. Hacer retroceder aquí los derechos de autonomía no protege, como en el caso de la esclavitud autoelegida, importantes fundamentos normativos. Más bien protege un tabú que permanece de miedos muy antiguos en torno a los muertos.⁷³ En mi opinión, la protección de los tabúes no es un argumento lo suficientemente sólido como para justificar que se ignoren los derechos de autonomía.

IV.B.6. Contenido multimedia

Otro tema aún más amplio es si las prohibiciones penales dirigidas contra el contenido transmitido por los medios de comunicación pueden justificarse como intentos de proteger la dignidad humana. Hay ejemplos en los que los derechos subjetivos de la dignidad humana pueden ser decisivos: cuando se representa a personas reales, cuando estas no dieron su consentimiento para ser mostradas en fotos o películas, y si la exhibición pública supone una grave humillación. Un ejemplo es la pornografía en Internet que muestra a personas que no consintieron el acto sexual (siempre es el caso de la pornografía infantil porque los niños no pueden dar un consentimiento válido). La exhibición pública prolonga el proceso de humillación. Además, la humillación grave puede lograrse al mostrar personas que mantuvieron relaciones sexuales consentidas, pero no sabían de la presencia de una cámara o, al hacer pública pornografía producida con fines privados. La humillación grave no se limita a contextos sexuales. Otras representaciones de personas reales sin su consentimiento en situaciones gravemente humillantes también colisionan con los derechos de la dignidad humana.

Los problemas más difíciles se refieren a la dignidad humana como valor objetivo cuando se trata del contenido de los medios de comunicación. Esta podría ser una posible línea argumental detrás de las prohibiciones que incluyen contenidos ficticios: imágenes o textos con seres humanos que visiblemente no son personas reales, por ejemplo, en juegos de computadora o en cómics. Si el contenido es sexual (pornografía infantil ficticia o violación ficticia) o muestra otro tipo de trato gravemente humillante, una cuestión que debe plantearse es si algunos consumidores podrían imitar lo que ven. Dado que es difícil evaluar el impacto de las escenas de ficción en los espectadores, el recurso a la dignidad

73. Véase FREUD, *Totem and taboo*, p. 19.

humana como valor objetivo podría parecer una alternativa⁷⁴ pero, de nuevo, esto supondría desviarse de la norma liberal de que la libertad no debe restringirse para defender valores morales.

IV.B.7. Tortura

Por último, hay que mencionar lo que primero viene a la mente de muchos cuando oyen o leen la frase "dignidad humana": la tortura. Los códigos penales modernos prohíben que los funcionarios del Estado maltraten a las personas para obtener confesiones de delitos pasados. Pero no veo la necesidad de restringir las disposiciones penales a los funcionarios del Estado como delincuentes potenciales ni tendría sentido limitar la legislación contra la tortura a la extorsión de confesiones. La cuestión de la dignidad humana adquiere relevancia más allá del uso de la tortura como medio para obtener declaraciones. Los malos tratos pueden producirse por motivos meramente expresivos, para manifestar desprecio y odio, con el propósito de entretenerse o, con el fin de sembrar el miedo entre un grupo. Supongo que todos hemos visto las fotos tomadas en Abu Ghraib: parece que los malos tratos no tenían como único objetivo recabar información. En estos casos, el sentido de la actuación es el humillante. Si se alcanza el umbral de la humillación grave, se violan los derechos de dignidad humana de las víctimas. Si los torturadores se abstienen de atentar físicamente contra la integridad corporal, estos casos solo pueden describirse reconociendo la dignidad humana como el derecho protegido. Pero también con las lesiones y el dolor corporal, el componente de dignidad humana es esencial para comprender lo que se ha hecho.

Los casos obvios son el trato con significado sexual, el trato que equipara a los seres humanos con animales dominados por un dueño humano (como ser obligado a adoptar la postura corporal de un perro al final de la correa de un perro) y otros tratos que son una *mise-en-scène* de sumisión humillante. En la determinación de la gravedad del trato humillante intervienen las relaciones de poder. Lo que puede ser una simple falta de respeto y de tacto entre dos personas de la misma posición puede tener un significado más grave si se inflige a un preso o detenido en el estado general de subordinación relacionado con la detención involuntaria.

74. HÖRNLE & KREMNIETZER, "Human dignity as a protected interest in criminal law", pp. 166-167.

V. OBSERVACIONES FINALES

Una breve observación final: es posible encontrar un camino entre Escila y Caribdis. No conviene promover referencias demasiado amplias a la dignidad humana que equivalgan a proteger una amplia gama de opiniones convencionales sobre la moralidad y la decencia, los tabúes, los sentimientos ofendidos y las sensibilidades de grupo, pero no es necesario rehuir por completo la noción de dignidad humana. Centrarse en el enfoque de los seres humanos como agentes autónomos conduce a muy pocos ejemplos de violaciones de la dignidad humana: no se debe destruir ni poner en peligro la capacidad de un ser humano para actuar de forma racional y autónoma; esto solo pone límites a las intervenciones en el cerebro humano o a tratar a los seres humanos como si fueran ganado (esclavitud). La categoría más importante abarca los casos en los que la conducta en cuestión tiene el significado de humillación grave. Si nos centramos en los derechos subjetivos y nos tomamos en serio la tarea de llegar a una interpretación estricta de la "humillación grave", la dignidad humana puede y debe desempeñar un papel en los debates sobre la criminalización. Aunque probablemente sea menos difícil llegar a un consenso sobre la humillación grave con respecto a las agresiones sexuales, el descuartizamiento de cadáveres humanos y la tortura; la aplicación del concepto de "humillación grave" suscitará más escepticismo si se aplica a los delitos de expresión. Pero la preocupación de no etiquetar cada comentario ofensivo, racista o insultante con el firme veredicto de "violación de la dignidad humana" puede satisfacerse con un alcance limitado de la violación de la dignidad humana mediante la mera expresión que, en principio, se centra en la negación de la cualidad de sujeto de los demás.

VI. BIBLIOGRAFÍA

- BIELEFELDT, Heiner, *Auslaufmodell Menschenwürde? Warum sie in Frage steht und warum wir sie verteidigen müssen*, Herder, 2011.
- BIRNBACHER, Dieter, "Ambiguities in the concept of Menschenwürde", en BAYERTZ, Kurt (editor), *Sanctity of life and human dignity*, Kluger Academic Publishers, 1996.
- , "Annäherungen an das Instrumentalisierungsverbot", en BRUDERMÜLLER, Gerd & SEELMANN, Kurt (editors), *Menschenwürde. Begründung, Konturen, Geschichte*, Verlag Königshausen & Neumann, 2008, Würzburg.
- Bundesverfassungsgericht, "Luftsicherheitsgesetz", 15/02/2006, 1 BvR 357/05, BVerfGE 115, 118.
- , "Kind als Schaden", 12/11/1997, 1 BvR 479/92, BVerfGE 96, 375.
- "Mikrozensus", 16/07/1969, 1 BvL 19/63, BVerfGE 27, 1.

- "Abhörurteil", 15/12/1970, BVerfGE 30, 1.
- "Überwachung von Wohnraum", 3/03/2004, 1 BvR 2378/98, BVerfGE 109, 279.
- Bundesverwaltungsgericht, "Peep-Show", 15/12/1981, BVerwGE 64, 274.
- CANCIK, Hubert, "'Dignity of man' and 'persona' in stoic anthropology: Some remarks on Cicero, De Officiis", en KRETZMER, David & KLEIN, Eckart (editors), *The concept of human dignity in human rights discourse*, Kluwer Law International, 2002, The Hague.
- CASSIRER, Ernst, *Versuch über den Menschen*, Felix Meiner Verlag, 2007.
- DAN-COHEN, Meir, *Harmful thoughts. Essays on law, self and morality*, Princeton University Press, 2002.
- , "A concept of dignity", en *Israel Law Review*, 2011, Vol. 44, N.º 1-2, "Symposium: Human Dignity and the Criminal Law", pp. 9-23.
- DARWALL, Stephen, *The second-person standpoint: morality, respect and accountability*, Harvard University Press, 2006.
- DREIER, Horst, "Vorbemerkungen vor Artikel 1 GG", en DREIER, Horst (publicator), *Grundgesetz-Kommentar*, Mohr Siebeck Verlag, 2013.
- DUFF, Antony & FARMER, Lindsay & MARSHALL, Sandra y otros, "Introduction: The Boundaries of the Criminal Law", en *The Boundaries of the Criminal Law*, Oxford University Press, 2010, pp. 1-26.
- DÜRIG, Von Günter, "Der Grundrechtssatz von der Menschenwürde", en *Archiv des öffentlichen Rechts*, 1956, Vol. 81, N.º 2, pp. 117-157.
- ENDERS, Christoph, *Die Menschenwürde in der Verfassungsordnung*, Mohr Siebeck, 1997, Tübingen.
- FEINBERG, Joel, *Harm to others: The moral limits of the criminal law*, Oxford University Press, 1984.
- FRANKFURT, Harry, *The importance of what we care about*, Cambridge University Press, 1988, Cambridge.
- FREUD, Sigmund, *Totem and taboo*, Routledge, 1950.
- GARDNER, John, & SHUTE, Stephen, "The wrongness of rape", en HORDER, Jeremy (editor), *Oxford essays in jurisprudence*, Oxford University Press, 2000, Oxford, pp. 193-217.
- GRIFFIN, James, *On Human Rights*, Oxford University Press, 2008.
- GUR-ARYE, Miriam, "Human dignity of 'offenders': A limitation on substantive criminal law", en *Criminal Law and Philosophy*, Vol. 6, N.º 2, 6/2012, pp. 187-205.
- GUR-ARYE, Miriam, & WEIGEND, Thomas, "Constitutional review of criminal prohibitions affecting human dignity and liberty: German and Israeli perspectives", en *Israel Law Review*, 2011, Vol. 44, N.º 1-2, "Symposium: Human Dignity and the Criminal Law", pp. 63-89.
- HILGENDORF, Eric, "Instrumentalisierungsverbot und Ensembletheorie der Menschenwürde", en PAEFFGEN, Hans-Ullrich & BÖSE, Martin & KINDHÄUSER, Urs y otros (editores), *Strafrechtswissenschaft als Analyse und Konstruktion. Festschrift für*

- Ingeborg Puppe zum 70. Geburtstag*, Duncker & Humblot, 2011, Berlin, pp. 1653-1671.
- HÖFLING, Wolfram, “Kommentierung von Art. 1 GG”, en SACHS, Michael (editor), *Grundgesetz-Kommentar*, 5 ed., Verlag C.H. Beck, 2009.
- HOFMANN, Hasso, “Die versprochene Menschenwürde”, en *Archiv des öffentlichen Rechts*, 1993, Vol. 118, N.º 3, pp. 353-377.
- HÖRNLE, Tatjana, *Grob anstößiges Verhalten. Strafrechtlicher Schutz von Gefühlen, Moral und Tabus*, Vittorio Klostermann Verlag, 2005.
- HÖRNLE, Tatjana., & KREMNIETZER, Mordechai, “Human dignity as a protected interest in criminal law” en *Israel Law Review*, 2011, Vol. 44, N.º 1-2, “Symposium: Human Dignity and the Criminal Law”, pp. 143-167.
- KANT, Immanuel, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* en Werkausgabe, Suhrkamp Verlag, 1974, Frankfurt, VOSSENKÜHL, Wilhelm (editor), Vol. VII.
- , *Die Metaphysik der Sitten* en Werkausgabe, Suhrkamp Verlag, 1977, Frankfurt, VOSSENKÜHL, Wilhelm (editor), Vol. VIII.
- KATEB, George, *Human dignity*, The Belknap Press of Harvard University Press, 2011, Cambridge, Massachusetts.
- KERSTEN, Jens, *Das Klonen von Menschen*, Mohr Siebeck Verlag, 2004, Tübingen.
- KLEINIG, John, “Humiliation, degradation and moral capacity: A response to Hörnle and Kremnitzer”, en *Israel Law Review*, 2011, Vol. 44, N.º 1-2, “Symposium: Human Dignity and the Criminal Law”, pp.169-183.
- MACKLIN, Ruth, “Dignity is a useless concept”, en *British Medical Journal*, 2003, Vol. 327, pp. 1419-1420.
- MARGALIT, Avishai, *The decent society*, Harvard University Press, 1998, Cambridge, Massachusetts.
- MCCRUDDEN, Christopher, “Human dignity and judicial interpretation of human rights”, en *The European Journal of International Law*, 2008, Vol. 19, N.º 4, pp. 655-724.
- MEYER, Michael J., “Dignity as a (modern) virtue”, en KRETZMER, David & KLEIN, Eckart (editores), *The concept of human dignity in human rights discourse*, Kluwer Law International, 2002, La Haya.
- MOXTER, Michael, “Unterwegs zum Recht. Eine Vorerinnerung an die Horizonte des Würdebegriffs”, en BÄHR, Petra & HEINIG, Hans M. (editores), *Menschenwürde in der säkularen Verfassungsordnung*, Mohr Siebeck Verlag, 2006, Tübingen.
- NEUMANN, Ulfrid. “Die Tyrannei der Würde”, en *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, 1998, Vol. 84, N.º 2, pp. 153-166.
- “Die Menschenwürde als Menschenbürde-oder wie man ein Recht gegen den Berechtigten wendet”, en KETTNER, Matthias (editor), *Biomedizin und Menschenwürde*, Suhrkamp Verlag, 2004, Frankfurt, pp. 42-62.
- NIDA-RÜMELIN, Julian, *Über menschliche Freiheit*, Reclam Verlag, 2005, Stuttgart.
- PINKER, Steven, “The stupidity of dignity”, en *The New Republic*, May 28, 2008.
- RAZ, Joseph, *Value, respect, and attachment*, Cambridge University Press, 2002, Cambridge, Massachusetts.

- ROACH, Kent, "The primacy of liberty and proportionality, not human dignity, when subjecting criminal law to constitutional control", en *Israel Law Review*, 2011, Vol. 44, N.º 1-2, "Symposium: Human Dignity and the Criminal Law", pp. 91-113.
- SCANLON, Thomas. M., *Permissibility, meaning, blame*, Belknap Press of Harvard University Press, 2008, Cambridge, Massachusetts.
- SCHABER, Peter, *Instrumentalisierung und Würde*, Mentis Verlag, 2010, Münster.
- SCHÖNE-SEIFER, Bettina, "Philosophische Überlegungen zu 'Menschenwürde' und Fortpflanzungsmedizin", en *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 1990, Vol. 44, N.º3, pp. 442-473.
- SCHOPENAUER, Arthur, *Über die Grundlage der Moral* en Zürcher Ausgabe, Werke in zehn Bänden, Diogenes Verlag, 1977, Zürich, HÜBSCHER, Arthur (editor), Vol. IV.
- STANTON-IFE, John, "Horrific crimes", en DUFF, Antony & FARMER, Lindsay & MARSHALL, Sandra y otros (editores), *The Boundaries of the Criminal Law*, Oxford University Press, 2010, pp. 138-162.
- STATMAN, Daniel. "Humiliation, dignity and self-respect", en KRETZMER, David & KLEIN, Eckart (editores), *The concept of human dignity in human rights discourse*, Kluwer Law International, 2002, La Haya.
- STEWART, Hamish, "The limits of the harm principle", en *Criminal Law and Philosophy*, 2010, Vol. 4, N.º 1, 8/2009, pp. 17-35.
- STOECKER, Ralf, "Menschenwürde und das Paradoxon der Entwürdigung", en STOECKER, Ralf (editor), *Menschenwürde. Annäherung an einen Begriff*, öbv & hpt Verlag, 2003, Viena, pp. 133-151.
- VON DER PFORDTEN, Dietmar, "On the dignity of man in Kant", en *Philosophy*, Vol. 84, N.º 329, 7/2009, pp. 371-391.
- VON HIRSCH, Andrew, & JAREBORG, Nils, "Gauging criminal harm: A living-standard analysis", en *Oxford Journal of Legal Studies*, 1991, Vol. 11, N.º 1, pp. 1-38.
- VOSENKÜHL, Wilhelm, "Paternalismus, Autonomie und Rechtspflichten gegen sich selbst", en VON HIRSCH, Andrew & NEUMANN, Ulrich & SEELMANN, Kurt (editores), *Paternalismus im Strafrecht*, Nomos Verlag, 2010, Baden, pp. 275-288.
- WALDRON, Jeremy, "Dignity and degradation: the visibility of hate", en *Harvard Law Review*, 2010, Vol. 123, N.º 7, 5/2010, pp. 1596-1657.
- "Dignity, rank, and rights", en *The tanner lectures on human values*, 2011, Vol. 29, pp. 207-253.
- WHITMAN, James Q., "On Nazi 'honor' and the new European 'dignity'", en JOERGES, Christian & SINGH GHALEIGH, Navraj (editores), *The darker legacies of law in Europe*, Hart, 2003, Portland, pp. 243-266.