

# Morir con dignidad, pero ¿qué es la dignidad?

## Dying with dignity, but what is dignity?

Martin D. Farrell<sup>1</sup>

<sup>1</sup>Abogado. Doctor en Derecho. Profesor emérito, Universidad de Buenos Aires. Investigador permanente, Instituto de Investigaciones Jurídicas y Sociales "Ambrosio L. Gioja", Universidad de Buenos Aires, Ciudad autónoma de Buenos Aires, Argentina. ✉

**RESUMEN** Desde la filosofía moral y jurídica, este ensayo examina críticamente el concepto de dignidad en el marco del debate sobre la eutanasia, partiendo de su carácter intrínsecamente ambiguo y controvertido. A través de un recorrido conceptual e histórico, se muestra que la "dignidad" no constituye un concepto unívoco, sino que está marcado por interminables disputas acerca de su significado, que admiten múltiples concepciones, con consecuencias normativas divergentes. El texto reconstruye tradiciones filosóficas relevantes, desde Cicerón hasta Kant y Waldron, para situar como núcleo argumental la relación entre dignidad y autonomía, recuperando esta última como uno de sus fundamentos más plausibles. Desde esta perspectiva, el ensayo postula que las intervenciones paternalistas que restringen decisiones individuales en nombre de la dignidad resultan conceptualmente problemáticas, de allí que una concepción de dignidad fundada en la autonomía ofrece un sustento normativo para la eutanasia, en tanto expresión de una decisión autónoma sobre el propio morir.

**PALABRAS CLAVES** Eutanasia; Derecho a Morir; Dignidad; Autonomía.

**ABSTRACT** Within moral and legal philosophy, this essay critically examines the concept of dignity in the debate on euthanasia, starting from its intrinsically ambiguous and contested character. Through a conceptual and historical analysis, it argues that "dignity" is not a univocal concept, but rather one marked by ongoing disputes about its meaning, allowing for multiple conceptions with divergent normative implications. The text reconstructs relevant philosophical traditions, from Cicero to Kant and Waldron, in order to situate the relationship between dignity and autonomy as its central argumentative axis, recovering the latter as one of its most plausible foundations. On this basis, the essay contends that paternalistic interventions that restrict individual decisions in the name of dignity are conceptually problematic. Accordingly, a conception of dignity grounded in autonomy provides a normative basis for euthanasia, understood as the expression of an autonomous decision regarding one's own death.

**KEYWORDS** Euthanasia; Right to Die; Dignity; Autonomy.

## Introducción

*Un concepto debe permanecer ambiguo para ser un concepto.*  
Reinhart Koselleck<sup>(1)</sup>

Se suele describir la eutanasia mediante la idea de morir con dignidad, y no disiento de esta identificación, aunque no puedo negar que ella es incompleta, y lo es precisamente porque la idea de “dignidad” no transmite un concepto preciso. ¿Qué es la dignidad? se presenta como una pregunta con muchas respuestas posibles, tantas que hay autores que defienden la dignidad y, sin embargo, condenan la eutanasia. Voy a intentar aquí precisar el significado de “dignidad” y mostrar que, en su versión más plausible, ese concepto defiende la idea de la eutanasia.

Examinemos algunos enunciados expresados en un correcto castellano, que hacen mención a la dignidad: “no es digno de él”; “es una mujer digna”; “hizo algo indigno”; “yo tengo dignidad”; “no sacrifico mi dignidad”; “protejo la dignidad de la causa”; “es necesaria una ley que permita morir con dignidad”. Si observamos con algún detenimiento estos enunciados, no es difícil concluir que la palabra “dignidad” aparece en ellos con distintos significados, y aplicada a objetos distintos; dicho de otra forma, la palabra “dignidad” es ambigua. Es posible afirmar que vivir con dignidad es hacerlo como un ser autónomo, que ha elegido su plan de vida, y –al mismo tiempo– defender que una vida digna es aquella en la cual disfrutamos de comida, ropa y refugio suficiente<sup>(2)</sup>, lo cual no es exactamente lo mismo. Podemos intentar explicar estas situaciones de maneras diferentes, y una de ellas consiste en decir que el concepto de dignidad es esencialmente controvertido, idea que introduce Gallie<sup>(3)</sup>. En este caso, se trataría de un concepto acerca del cual existe un desacuerdo evidente acerca del uso general que se considera adecuado, lo que da lugar a interminables disputas acerca de su significado, incluso los propios usuarios reconocen la controversialidad del concepto en cuestión<sup>(3)</sup>.

O podemos decir que cuando hablamos de dignidad invocamos un concepto, el cual puede tener diferentes concepciones. Rawls nos recuerda que el concepto de justicia es diferente a las distintas concepciones de justicia: el concepto es aquello que las diversas concepciones tienen en común. El concepto de justicia requiere un balance adecuado respecto de las pretensiones en conflicto, mientras que la concepción es un conjunto de principios que identifican las consideraciones que son relevantes para determinar ese balance<sup>(4)</sup>. Igualmente, entonces, podría existir un concepto de dignidad con sus diferentes concepciones. Sea cual sea el resultado de aplicar estos recursos, tal vez debamos convenir con Waldron<sup>(5)</sup> en que hay tensiones profundas y fundamentales en la noción de dignidad, tanto conceptual como sociopolíticamente.

Es posible que las explicaciones de Gallie<sup>(3)</sup> y Rawls<sup>(4)</sup> sean correctas, entonces, pero en las dos seguiríamos necesitando algo más, algo que de acuerdo a Waldron<sup>(5)</sup> tal vez no conseguiríamos: necesitamos saber más acerca de cuál es el valor que está detrás de las invocaciones a la dignidad, si es que hay en realidad un valor de ese tipo (lo cual algunos autores niegan), si alguna concepción se destaca en el conjunto, si hay un comienzo de acuerdo en la controversia. En realidad, la dignidad puede entenderse como un valor, como una virtud, o cualidad del carácter, o como un problema de estatus<sup>(6)</sup>. Las posiciones religiosas ponen énfasis en el valor y en la virtud, mientras que las posiciones seculares prefieren la alternativa del estatus. Recordemos, sin embargo, que la Iglesia Católica, en tiempos de Pío IX, León XIII y Pío X, defendía claramente una jerarquía ordenada en la sociedad, en la que identificaba la dignidad con el estatus<sup>(6,7)</sup>. Ajustándose a estas preferencias, Tomás de Aquino fue el primero en señalar que la dignidad poseía valor intrínseco, como obviamente debía sostenerlo<sup>(7)</sup>. Es una condición intrínsecamente valiosa, inherente al individuo y que perdura toda su existencia, algo que se deriva de la posesión de la naturaleza humana<sup>(8)</sup>. Aún si estamos de acuerdo con estas afirmaciones, hasta ahora habría que reconocer que ellas son dogmáticas, por lo que –pese al acuerdo– supongo que estaríamos más cómodos si encontramos un argumento en su favor, que es lo que trataré precisamente de encontrar. Ya que este es un trabajo de filosofía moral y jurídica, deliberadamente no voy a explorar con más profundidad las tesis religiosas. En consecuencia, no voy a evaluar, por ejemplo, la tesis de que la dignidad de las personas humanas proviene del hecho de que ellas fueron creadas a imagen y semejanza de Dios, como invocó, en 1943, la Declaración Católica, Judía y Protestante sobre la Paz Mundial<sup>(9)</sup>, sencillamente porque el Imago Dei no es mi tema.

Necesitamos también saber qué consecuencias –morales y jurídicas– se siguen cuando invocamos la dignidad, cuál es el comportamiento que se espera de nosotros en esos casos. Si adoptamos la posición de Gallie, queremos saber cuáles versiones son las abarcadas de esa manera controvertida, y si adoptamos la posición de Rawls necesitamos ejemplos de las concepciones contempladas en el concepto, tareas que no son contradictorias y pueden arrojar resultados similares. Voy en busca de una respuesta a esos interrogantes, recordando siempre que la dignidad es un concepto que interesa –a la vez– a la moral y al derecho<sup>(5)</sup>.

Hay al menos cuatro formas posibles de referirse a la dignidad, entendiéndola como: 1) *gravitas*, esto es, un comportamiento adecuado; 2) integridad, esto es, como viviendo de acuerdo a ciertos criterios sociales de carácter y conducta; 3) estatus, esto es, rango, y 4) dignidad humana, la característica que comparten todos los seres humanos<sup>(6)</sup>.

Teniendo esto en cuenta, y de manera preliminar, proporcionaré entonces algunas sugerencias que han sido defendidas en la literatura sobre el tema:

- 1) el concepto de dignidad no quiere en realidad decir nada;
- 2) el concepto de dignidad se identifica con la posibilidad de invocar un derecho;
- 3) el concepto de dignidad se identifica con el concepto de autonomía;
- 4) el concepto de dignidad se identifica con el concepto de respeto;
- 5) el concepto de dignidad se identifica con la racionalidad;
- 6) el concepto de dignidad se vincula con un rasgo natural;
- 7) el concepto de dignidad es indefinible.

Estas opciones no son ni exhaustivas ni excluyentes. Es obvio que no son lo primero, y un buen ejemplo de lo segundo lo proporciona FitzPatrick<sup>(10)</sup>: él piensa que la dignidad consiste en un estatus que reclama una forma de respeto (lo cual es un ejemplo de la alternativa 4 y que constituye a la vez el fundamento de derechos básicos (lo cual es un ejemplo de la alternativa 2. Es claro, entonces, que estas alternativas no agotan el tema puesto que, como ya dije, no son exhaustivas, ni tampoco excluyentes, pero nos permiten avanzar en la comprensión de la idea de dignidad, en algunas de sus acepciones, teniendo en cuenta que la tarea es doble: por una parte, exponer las características de la dignidad, y por la otra, proporcionar argumentos para defenderla.

## Los escépticos acerca de la dignidad

Hay quienes piensan que la dignidad es un concepto vacío e inútil, que detrás de la invocación a la dignidad no hay ningún valor, que la dignidad no es algo distinto a un ruido al que nos hemos acostumbrado. Creo que algunos ejemplos de la alternativa 1, que representa esta posición, resultarán suficientes. Uno de los casos más drásticos es el de Schopenhauer:

“Esa expresión, la dignidad del hombre, emitida una vez por Kant, se convirtió después en el sinsentido de todos los moralistas perplejos y de cabeza hueca, que ocultaron detrás de esa imponente expresión su carencia de cualquier base real para la moral, o, en todo caso, de una que tuviera significado”.<sup>(11)</sup>

Esta firmeza es compartida por Ruth Macklin<sup>(12)</sup>, quien piensa que el único significado de la palabra “dignidad” es el de respeto por las personas, respeto por su autonomía, lo cual equivale al respeto por la capacidad para el pensamiento y la acción racional. Steven Pinker es todavía más terminante y sostiene que la idea de dignidad no resiste el peso de los requerimientos morales que se le asignan puesto que se trata de un concepto relativo, que varía de acuerdo al tiempo y al lugar, y que

lo que realmente importa es el respeto por la persona. Pinker<sup>(13)</sup> no anda con rodeos y afirma que invocar la dignidad equivale a “imponer una agenda católica sobre una democracia secular y utilizar la dignidad para condenar cualquier cosa que desagrade”<sup>(13)</sup>. No haría falta hablar de dignidad, entonces, porque en realidad estaríamos hablando del respeto a la autonomía, y no habría ningún elemento que fuera necesario agregar a ese respeto. Lo que hacen Macklin y Pinker, en rigor, es disolver la alternativa 1 en la alternativa 4: no hace falta hablar de dignidad, porque en realidad estamos hablando de respeto (o estamos disolviendo la alternativa 1 en la alternativa 3 y hablando en realidad de autonomía.) Si esto fuera todo, mi intento concluiría aquí, pero hay posiciones más benévolas que le asignan algún lugar independiente a la dignidad en el debate jurídico y moral, a la cuales puede valer la pena asignarles una oportunidad de ser oídas.

Schlinck<sup>(14)</sup>, por ejemplo, parece transitar el mismo camino que Macklin y Pinker cuando dice que gran parte del discurso actual sobre la dignidad humana puede expresarse sin recurrir a ese concepto. Sin embargo, se permite proporcionar tres significados posibles: 1) la dignidad humana significa respeto por la libertad, la igualdad y el derecho a vivir bajo condiciones decentes; 2) la dignidad humana es el concepto fundacional respecto de los derechos humanos; 3) la dignidad humana es un concepto que se usa como último recurso, cuando han fracasado todos los otros argumentos. Y cree también que hay una esencia común a esos tres significados, lo cual se refleja en el hecho de que todas las personas suelen creer en la idea de dignidad humana<sup>(14)</sup>.

Pero Macklin y Pinker, y en cierto grado también Schlinck, creen que el término “dignidad” es superfluo, y que no es necesario agregarlo a términos como “autonomía” y “respeto”; ellos son solamente escépticos acerca de la dignidad. Nietzsche, en cambio, es un enemigo de la dignidad. Nosotros hablamos de la dignidad de la persona y del trabajo, dice Nietzsche, pero para que el trabajo mereciera un título honorífico sería necesario que la existencia misma tuviera dignidad. La lucha por la existencia convive con la necesidad por el arte, al mismo tiempo y en la misma persona, y esa persona debe encontrar una excusa para preocuparse primero por la existencia, y de allí proviene su creencia en la dignidad de la persona y del trabajo. Los griegos, según Nietzsche<sup>(15)</sup>, expresaban con toda franqueza que el trabajo era una desgracia, y que la existencia no tenía valor en sí misma, pero “está en la naturaleza del esclavo el dar nombres engañosos a todas las condiciones para ser capaz de sobrevivir”. Fenómenos como la dignidad de la persona o la dignidad del trabajo “son productos necesarios de la esclavitud que se esconde de sí misma”; porque, según el autor, “debemos aceptar la cruel verdad de que la esclavitud pertenece a la esencia de la cultura: una verdad que no deja dudas acerca del valor absoluto de la existencia”<sup>(15)</sup>.

La dignidad no es solamente un concepto superfluo, entonces: es un engaño. Nietzsche pide que nos

preguntemos si “la idea de dignidad es aplicable también al trabajo, que tiene como propósito la destrucción del hombre dignificado, tanto como la del hombre a quien se le confía el trabajo dignificado”<sup>(15)</sup>. Y ya sabemos que la respuesta es negativa, puesto que Nietzsche piensa que el hombre solo tiene dignidad cuando es la herramienta de un genio:

“...la actividad total de todo ser humano solo tiene dignidad en la medida en que él es, consciente o inconscientemente, la herramienta de un genio: De esta conclusión ética puede inmediatamente ser deducido que el hombre en sí mismo, el hombre absoluto, no tiene ni dignidad, ni derechos, ni deberes”<sup>(15)</sup>.

Falta todavía la pregunta final: ¿a qué se dedica principalmente el hombre de genio? Y aquí viene la respuesta desalentadora de Nietzsche: a la guerra.

En este trabajo puedo dialogar, por cierto, con Macklin y Pinker, y preguntarme si podemos o no prescindir del concepto de dignidad en la discusión moral y jurídica. A Nietzsche lo cito con otro propósito: para exponer un pensamiento autoritario y elitista en el cual el concepto de dignidad no tiene ni lugar ni sentido, y con quien el diálogo no puede ser fructífero. Nietzsche no nos va a ayudar en nuestra tarea y es un ejemplo del pensamiento autoritario al cual me quiero oponer, sin intentar convencer a sus cultores. No voy a discutir con un defensor de la esclavitud, entonces. Las ideas de Nietzsche cumplen aquí otra función: recordar al lector que la idea de que todas las personas poseen una dignidad que debe ser respetada no es una idea que comparen todas las personas.

## Miremos la historia

Es obvio que la idea de dignidad ha variado a lo largo del tiempo, y esas variaciones pueden ayudarnos a comprender su papel actual, si es que lo tiene. No se trata de examinar la historia para satisfacer una curiosidad, o para exhibir erudición, sino que el examen histórico debería ayudarnos a precisar el significado del concepto de dignidad. Pero al emprender esta tarea hay que recordar que la genealogía no puede reemplazar a una teoría que justifique la dignidad: la plausibilidad de la determinación del contenido de la dignidad depende de su justificación teórica, la cual bien podría exceder los requerimientos de un consenso superpuesto rawlsiano. Se requiere, entonces, tanto precisión acerca del contenido de la dignidad como de los límites de esa dignidad<sup>(16)</sup>.

Hay casos en los cuales la influencia histórica resultó decisiva, como ocurre con la dignidad en la Constitución alemana de 1949. Horrorizados por el reciente pasado nazi, la dignidad es considerada en el texto constitucional como un derecho absoluto, inviolable, que no está

sujeto a limitaciones ni a balances: en cualquier conflicto de derechos, la dignidad triunfa, toda vez que es el único derecho absoluto que reconoce la Constitución<sup>(17)</sup>. Sería difícil entender esta posición privilegiada de la dignidad en el texto constitucional alemán sin recurrir a la historia alemana contemporánea.

Históricamente, la dignidad parece haber sido un concepto que identificaba un estatus social elevado<sup>(18)</sup>, el cual otorgaba un prestigio a quien lo detentaba, ya que implicaba una superioridad respecto de otras personas<sup>(19)</sup>. Cicerón fue uno de los primeros en modificar este punto de vista, cuando habló de la camaradería de toda la raza humana, comparando la distancia de la naturaleza humana con la de los otros animales, la cual comprendía la camaradería de todos los hombres con todos los hombres: la excelencia del hombre se muestra cuando se lo compara con otras criaturas<sup>(20)</sup>. Todos los hombres pueden alcanzar la virtud, independientemente de su rol, y tenemos el deber de simpatizar con el hombre en cuanto tal<sup>(2)</sup>. Se considera que, en términos históricos, esta es la primera referencia a la dignidad efectuada en la lengua latina.

El concepto de dignidad semejaba haberse expandido desde algo perteneciente solo a un grupo social hasta alcanzar a todos los seres humanos. Pero este sería un optimismo exagerado, puesto que Cicerón distinguía dos roles entre los seres humanos. Uno era el rol común a todos ellos, que provenía de ser todos seres racionales, superiores al resto de las criaturas, pero también estaba el otro rol, el rol particular de cada individuo, donde Cicerón aceptaba diferencias de estatus<sup>(20)</sup>.

El rol común es el que tenía Pufendorf en su mente cuando decía que

“...parece que hay cierta *dignidad* en la denominación de hombre: de modo que el último y más eficaz argumento para frenar la arrogancia de quienes insultan a los hombres suele ser: *No soy un perro, sino un hombre, igual que tú*. Puesto que la naturaleza humana es la *misma* en todos nosotros, y puesto que ningún hombre querrá ni podrá integrarse alegremente en la sociedad con alguien por quien no sea al menos estimado en igual medida como hombre y como partícipe de la misma naturaleza común” [Traducción libre de “...*there seems to him to be somewhat of Dignity in the Appellation of Man: so that the last and most efficacious Argument to curb the Arrogance of insulting Men, is usually, I am not a dog, but a Man as well as your self. Since then Human Nature is the same in us all, and since no Man will or can cheerfully join in Society with any, by whom he is not at least to be esteemed equally as a Man, and as a Partaker of the same Common Nature*”].<sup>(21)</sup>

Este es el punto en el cual se concentra Waldron<sup>(5)</sup>, quien asigna ese estatus a todos los seres humanos, en

una especie de ascenso generalizado de rangos: no es el rango de algunos seres humanos sobre otros, sino el rango común a los seres humanos en general, un rango de alcance universal, el cual Waldron denomina el rango de la “ciudadanía jurídica”<sup>(5)</sup>. La ciudadanía es un tipo de dignidad, un tipo de estatus; sin embargo, no todo estatus es una dignidad, sino solo aquellos que son valorados y respetados. Es un estatus elevado, que comprende derechos importantes, tales como habitar un lugar determinado: connota igualdad y comprende un número de derechos, que son precisamente los denominados derechos humanos. Justamente Waldron muestra una paradoja: los derechos humanos existen solo para aquellos que son ciudadanos de un Estado; puesto que, si uno no es ciudadano de una comunidad, entonces, no hay ninguna estructura jurídica en la cual se puedan reclamar esos derechos humanos. La ciudadanía tiene para Waldron una dignidad que no se agota en el sufragio ni en las garantías constitucionales, sino que es la dignidad poseída por aquellos para quienes se han diseñado las estructuras políticas y jurídicas<sup>(22)</sup>.

El cambio propuesto por Waldron conduce a una modificación clasificatoria. Si la dignidad es algo poseído solamente por algunos seres humanos, entonces debemos considerarla como una relación: para saber si una persona posee dignidad, y en qué grado la posee, debemos mirarla en su relación con las demás personas. En cambio, si todos los seres humanos, por el hecho de serlo, poseen dignidad, ella deja de ser una relación y se convierte en una propiedad. Waldron<sup>(22)</sup> dice explícitamente que hablar de dignidad humana no es hablar de una relación entre personas particulares y Estados particulares. No critico ni elogio a Waldron por esta modificación clasificatoria, pero no puedo dejar de tenerla en cuenta. Cualquier persona que conozca algo de historia de la filosofía, por supuesto, sabe que Waldron fue anticipado, entre otros, por Kant, como enseguida veremos. Pero vale la pena detenerse antes un momento en el siglo XV para examinar la idea de Pico della Mirandola en su obra *De hominis dignitate*<sup>(23)</sup>. En principio, la idea parece prometedora: Dios creó al hombre otorgándole una forma indeterminada, sin fijación, sin límites. El hombre se convertía así en el hacedor de sí mismo, para elegir –y ser– lo que desee, para esculpirse en la forma que elija<sup>(23)</sup>. Pico parece estar invocando la idea de que la especie humana es la única que puede plantear un quiebre, siquiera sea parcial, con la naturaleza: a diferencia de las otras especies, la especie humana no es solamente natural<sup>(24)</sup>.

Hasta aquí Pico semeja estar proponiendo la alternativa 3, defendiendo la idea de que la dignidad del hombre proviene de su autonomía, aunque pronto viene el desengaño. El hombre *puede* elegir lo que desee, pero ¿qué es lo que debe elegir? Y aquí Pico no deja dudas de que el hombre debe aspirar a las cosas más altas, despreciando las terrenas, volar más allá del mundo y cerca de la divinidad, imitar a los serafines y querubines, competir con los ángeles en dignidad<sup>(23)</sup>. La desilusión es total: el hombre en realidad no tiene autonomía,

porque se encuentra bajo la obligación de buscar la santidad, y no tiene tampoco dignidad: los ángeles tienen dignidad y los hombres deben aspirar a parecerse a los ángeles. El rango de los ángeles es claramente superior al de los hombres, por lo que desaparece la idea de una dignidad igual para todos, e incluso hay quienes dudan de que emplear la palabra “dignidad” en la traducción de Pico del latín sea una elección acertada<sup>(11)</sup>.

Volvamos ahora entonces a Kant, quien sí anticipa a Waldron en extender la idea de dignidad a todos los seres humanos. Para Kant la dignidad es un tipo de valor<sup>(7)</sup>. En su *Groundwork for the Metaphysic of Morals*, Kant<sup>(25)</sup> sostiene que la razón se refiere a cada máxima de la voluntad como proporcionando una ley universal para toda otra voluntad y también para toda otra acción respecto de sí misma, y no lo hace por ningún motivo práctico o cualquier ventaja futura, sino partiendo de la idea de la dignidad del ser racional, que no obedece otra ley que aquella que se da a sí mismo. En el reino de los fines, todo tiene un precio o una dignidad: lo que tiene un precio puede ser reemplazado por su equivalente, mientras que lo que se eleva sobre todo precio, y no admite equivalentes, es la dignidad. Aquello entonces que constituye la condición bajo la cual algo puede ser un fin en sí mismo y poseer mérito intrínseco es la dignidad, y la humanidad, en la medida en la que es capaz de ser moral, es la única que posee dignidad<sup>(26,27)</sup>. El dictado de la ley moral tiene una dignidad y un mérito incomparables. La autonomía, así, es la base de la dignidad de la naturaleza humana y de todo ser racional, puesto que la racionalidad natural se distingue del resto de la naturaleza por proponerse un fin a sí misma. Todo ser racional, pues, debe actuar como un legislador del reino universal de fines<sup>(25)</sup>, y –por supuesto– debemos tratar siempre a los seres humanos considerándolos como un fin, y nunca meramente como medios<sup>(25)</sup>. Remy Debes<sup>(6)</sup>, en la *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, considera que este es el mayor dogma acerca de la dignidad en la historia de la filosofía. Debo recordar aquí, por otra parte, que el foco del respeto para Kant está puesto en la posesión de la agencialidad racional, no en la persona. Un ejemplo extremo de tratar a alguien como un medio consistiría en tratarlo puramente como un objeto físico, y un ejemplo menos extremo consistiría en no otorgarle un peso independiente a sus intereses<sup>(18)</sup>.

Kant está proponiendo la alternativa 5, al identificar la dignidad con la racionalidad, lo cual traería la consecuencia waldroniana de que todos los seres humanos poseerían la misma dignidad (la cual –insisto– habría pasado de ser una relación a ser una propiedad). Las numerosas referencias kantianas a la autonomía podrían confundirnos y hacernos pensar que él está defendiendo la alternativa 3, pero este sería un error. La alternativa 3 se refiere a la autonomía milliana (que es la que anticipó Pico), pero no a la autonomía kantiana. Esta última es la propiedad de la voluntad, es una ley para sí misma, y el principio de autonomía se expresa de esta manera: elige solo de un modo que la máxima de tu elección esté

también incluida como ley universal en la misma volición<sup>(25)</sup>. Específicamente, Kant prohíbe el suicidio, sosteniendo que:

“...es contrario al deber más alto que tenemos respecto de nosotros mismos, porque anula la condición de todos los otros deberes; va más allá de los límites del uso del libre albedrío, porque este uso solo es posible a través de la existencia del Sujeto”<sup>(28)</sup>

Es una exigencia de la racionalidad, y no es, por lo tanto, una exhortación a elegir libremente nuestros planes de vida. La autonomía kantiana no puede constituir, entonces, un argumento en favor de la eutanasia. En rigor, para Kant la ley autoimpuesta que gobierna a los seres humanos está expurgada de toda asociación con las elecciones arbitrarias de los individuos<sup>(7)</sup>. Kant sostenía entonces que la dignidad es un estado de igualdad frente a la ley moral, que puede ser expresado en términos de valor intrínseco: no depende de los talentos, logros, clase social, raza, género u orientaciones sexuales de la persona. Esta es, por supuesto, una pretensión normativa y no empírica<sup>(29)</sup>, y Waldron coincide en que la dignidad tiene un estatus normativo<sup>(5)</sup>. Podemos ver que la dignidad como valor reemplaza ahora a la dignidad como estatus. Sin embargo, de alguna manera, el estatus reaparece en Kant cuando él concibe dos grados de ciudadanía, a los que denomina activo y pasivo. Los ciudadanos independientes, esto es, aquellos que no dependen de otro para su supervivencia, son miembros activos de la ciudadanía, y pueden votar y desempeñarse como jurados, capacidades de las que carecen los miembros del grado inferior, los ciudadanos pasivos<sup>(22,25)</sup>.

Esto es lo que sostenía el Kant de 1785, pero el Kant de 1797, el Kant que escribe *The metaphysics of morals*<sup>(30)</sup>, tiene algunas otras ideas. Mantiene la posición de que ningún ser humano puede carecer de dignidad, puesto que tiene al menos la dignidad de ciudadano, y recomienda contemplar la dignidad de la pura ley racional que se encuentra en nosotros. Sostiene que el respeto que sentimos por los demás requiere que reconozcamos la dignidad en los otros seres humanos: todos nos encontramos bajo la obligación de reconocer, de un modo práctico, la dignidad de la humanidad en todos los otros seres humanos<sup>(30)</sup>. Ese respeto no equivale a la deferencia que mostramos a quienes detentan un alto cargo, o son especialmente talentosos: es el reconocimiento que deriva del valor de la dignidad, determinado por la ley moral. Los seres humanos que poseen la capacidad de ser morales deben tratarse a sí mismos, y tratar a los demás, con el respeto que Kant encuentra en la idea de dignidad. Pero el propio Kant no puede evitar el carácter controvertido del concepto, y por eso lo vemos sugiriendo que entre los derechos del comandante supremo del Estado figura la distribución de “dignidades, que son posiciones de eminencia, sin paga, basadas solo en el honor”<sup>(29)</sup>, dignidades que, claramente, no comparten todos los seres humanos.

Insisto en que Kant estaba defendiendo la alternativa 5, mientras que la autonomía de la alternativa 3 es la autonomía milliana y no kantiana. Kant prohíbe realizar muchas acciones que se encuentran dentro del ámbito de la autonomía milliana (basta mencionar el suicidio, por ejemplo, que es el caso que más nos interesa). Cuando hace referencia al respeto parece acercarse a la alternativa 4, puesto que menciona el respeto que es debido a la dignidad, pero –como luego veremos– creo que la alternativa 4 tiene un contenido mucho más rico. Estas referencias a la dignidad son, desde luego, producto del Kant filósofo: el Kant político era mucho menos atractivo en su pensamiento, y defendía posiciones cercanas al racismo, incompatibles con la dignidad que se supone poseían todos los seres humanos. Tampoco creamos que la idea de que la dignidad pertenece por igual a todos los seres humanos fue aceptada incontrovertiblemente a partir de Kant. La encíclica *Quod Apostolici Muneris* de León XIII, aparecida en 1878, declaraba que Dios “dispuso que en la sociedad civil hubiese varios órdenes, diversos en dignidad, derechos y poder”<sup>(31)</sup>, ejemplo de que las ideas elitistas tardan ciertamente en desaparecer, como vemos.

## La dignidad y la autonomía

Dejemos la historia y volvamos a la teoría. La alternativa 3, que vincula la dignidad y la autonomía parece la más promisoría, y fue precisamente la elección de Pico della Mirandola en el siglo XV y la elección de Ruth Macklin en el siglo XXI, como hemos visto. Por supuesto que si uno adopta la alternativa 3 está muy cerca también de la alternativa 1, pues podría sostenerse que la idea de dignidad no agrega nada a la idea de autonomía. Volveré luego sobre este tema.

La idea central es la tesis de Mill<sup>(26)</sup>: la autonomía consiste en la posibilidad de elegir nuestro plan de vida sin interferencias, ni de parte del Estado ni de parte de nuestros conciudadanos. El único límite que se impone al plan de vida elegido es que no cause daño por acción a terceros, sin su consentimiento. Los seres humanos constituyen la única especie que puede diseñar –o esculpir, como diría Pico– su plan de vida, y esa posibilidad de ejercer su autonomía es la que les otorga dignidad: la autonomía es la base de su dignidad, puesto que son dignos porque son seres autónomos. Si compartimos esta idea, creemos que la dignidad se expresa cuando actuamos sobre la base de nuestros juicios morales, y hacemos aquello que consideramos correcto. Algunos autores consideran paradójico que la sociedad deje abiertas opciones para hacer lo incorrecto, de modo que podamos expresar nuestra dignidad haciendo lo correcto<sup>(32)</sup>. Yo, en cambio, no encuentro nada paradójico en esto, puesto que no parece ser más que un ejemplo de las bondades del libre albedrío. Y lo más importante: estoy convencido, siguiendo a Mill, de que hay

que permitir esas opciones, aunque pensemos que muchas personas terminarán haciendo lo que consideramos incorrecto. Supongo que el fantasma de la paradoja proviene de la adopción de una metaética objetivista, fenómeno que no ocurre en mi caso.

En ese supuesto, obviamente, sería contradictorio limitar la autonomía de una persona invocando su dignidad: en otras palabras, es contradictoria la protección paternalista de la dignidad. Hay autores que piensan que la dignidad puede ser legítimamente protegida incluso en contra de la voluntad del sujeto. Para ciertas posiciones conservadoras, y a veces religiosas, el hecho de que el agente consienta es irrelevante, porque la dignidad humana no es negociable<sup>(32)</sup>. Se sostiene, a veces, curiosamente, que la dignidad protege la autonomía humana, y que esa autonomía no es violada –sino preservada– cuando se restringe la acción del individuo por su propio bien, puesto que esa restricción no sería paternalista<sup>(16)</sup>. No puedo dejar de observar que impedir la acción de un individuo, en contra de su voluntad, pero por su propio bien, es exactamente la definición de paternalismo, y que el paternalismo, desde luego, es la posición contraria a la autonomía.

Veamos un ejemplo de lo que quiero decir, ya que es exactamente lo que ocurrió en los casos de lanzamiento de enanos que voy a examinar ahora. Los casos fueron dos, uno de ellos en España y el otro en Francia, y me concentraré en el caso francés porque tuvo consecuencias jurídicas más relevantes. Ambos casos son idénticos en sus circunstancias: un local de diversión ofrecía como opción a los asistentes la posibilidad de lanzar enanos por el aire, ganando la competencia aquel que lanzara al enano más lejos. Los enanos calzaban un arnés y estaban protegidos de los golpes, tanto en el lanzamiento cuanto en el aterrizaje. Las autoridades prohibieron el espectáculo porque consideraron que atacaba la dignidad de los enanos, y los enanos, que obviamente habían consentido ser lanzados, recurrieron a la justicia en defensa de su autonomía (y, en mi opinión, de su dignidad).

El desarrollo del caso<sup>(18)</sup> es el siguiente: la localidad francesa donde debía realizarse el espectáculo prohibió la competición, y uno de los enanos llevó el caso a la justicia. El tribunal de Versalles anuló la prohibición, pero utilizó un argumento peligroso porque afirmó que el espectáculo debía permitirse “aunque pudiera haber representado una afrenta degradante a la dignidad humana”. Y este es el argumento que aceptó precisamente el Consejo de Estado, al cual se había apelado, considerando que el espectáculo en cuestión debía ser prohibido “porque infringía la dignidad de la persona humana en su objetivo mismo”. El enano insistió, y llevó su caso al Comité de Derechos Humanos de las Naciones Unidas, argumentando que era la decisión del Consejo de Estado la que violaba su dignidad, porque le impedía aceptar el empleo que él había elegido. Como puede verse, y con toda razón, el enano invocó la autonomía (milliana, vuelvo a insistir) como fuente de su dignidad. No tuvo suerte, ya que el Comité entendió que la prohibición era una medida

necesaria para proteger el orden público, el cual “hace entrar en juego consideraciones de dignidad humana”.

Es posible –desde luego– que espectáculos como el que estoy examinando disminuyan la consideración respecto de los enanos, pero si el enano elige participar de ellos, su autonomía debe ser respetada, si es que suponemos que la autonomía fundamenta la dignidad humana, como creía Pico: el enano está esculpiendo su propia vida, no como la esculpiríamos nosotros, es cierto, pero como él eligió de manera autónoma. La decisión de los tribunales se basa seguramente en otro motivo: en considerar que la dignidad como un valor intrínseco de esencia trascendental<sup>(18)</sup>. Pero esto no es Pico, por supuesto: es Tomás de Aquino, como luego veremos. El interés del Estado en proteger la dignidad de la persona humana ¿implica el derecho de prohibir que la gente decida comportarse de un modo indigno?, pregunta Rosen<sup>(18)</sup>. La respuesta mía es no: es contradictorio proteger la dignidad de la persona con medidas paternalistas, dada la relación que existe entre la dignidad y la autonomía<sup>(33)</sup>. Simplemente porque alguien actúe de una manera que tenga como efecto el disminuir su estima de acuerdo al punto de vista de terceros, esos terceros no tienen el derecho de prohibir ese comportamiento<sup>(18)</sup>.

## La dignidad y la posibilidad de ejercer un derecho

Joel Feinberg<sup>(34)</sup> propuso una idea vinculada con la alternativa 2, esto es, la de la dignidad como posibilidad de ejercer un derecho. Sucintamente expuesta, la idea equipara el respeto por la persona con el respeto por sus derechos, de modo que una cosa no puede existir sin la otra. La dignidad humana, entonces, es simplemente la capacidad reconocida de invocar pretensiones jurídicas. Respetar a una persona, pensarla como poseedora de dignidad, es pensarla como una poseedora potencial de pretensiones jurídicas<sup>(34)</sup>.

Antes de evaluar el eventual atractivo de esta idea hay que precisar cuál es la causa y cuál es el efecto en la pretensión de Feinberg. ¿Se conceden derechos, y la posibilidad de instanciarlos, a las personas porque ellas poseen dignidad, o poseen dignidad porque se les concedieron derechos, y la posibilidad de instanciarlos? Yo interpreto a Feinberg como sosteniendo la segunda alternativa, y esta es también la posición que adopta Killmister: tenemos dignidad porque tenemos derechos humanos. Los derechos humanos constituyen una parte esencial del respeto que se nos debe en virtud de nuestra dignidad<sup>(35)</sup>. En este caso, la dignidad no cumple ningún papel importante, y es solo el nombre que le asignamos al resultado de otorgar derechos. En este caso, lo importante es otra cosa, y consiste en averiguar cuál es la razón por la cual otorgamos esos derechos.

Por supuesto que el caso cambia si se acepta la primera alternativa en la interpretación de Feinberg, y la

dignidad se convierte en la causa del otorgamiento de derechos, pero entonces quien sostiene esta interpretación todavía debe explicarnos algo: qué es la dignidad, y por qué justifica el otorgar derechos en su nombre. Esto ocurre, por ejemplo, en el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, y el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales de 1966, en los que se asevera que los derechos allí enumerados derivan de la inherente dignidad de la persona humana. Este rasgo nos conduce a otra relación entre la dignidad y los derechos, representada por la mención expresa de la dignidad en otros documentos internacionales tales como la Declaración Universal de los Derechos Humanos de las Naciones Unidas y la Ley Fundamental de la República Federal Alemana. La primera enuncia que “la libertad, la justicia y la paz en el mundo tienen por base el reconocimiento de la dignidad intrínseca [...] de todos los miembros de la familia humana”<sup>(36)</sup>, mientras el artículo 1 de la segunda expresa que la “dignidad humana es inviolable. Respetarla y protegerla será deber de toda autoridad estatal”<sup>(37)</sup>. Respetarla se refiere a la obligación del Estado de abstenerse de acciones que violarían la dignidad, y protegerla se refiere a la obligación adicional del Estado de proteger a sus ciudadanos de actos de terceros incompatibles con su dignidad. La dignidad está considerada como un derecho absoluto, que siempre triunfa en casos de conflicto<sup>(47)</sup>. Con base en esa protección absoluta, el Tribunal Constitucional Alemán rechazó la posibilidad –contemplada en una ley– de derribar un avión capturado por terroristas y dirigido a un lugar muy habitado. La decisión es ciertamente muy cuestionable. Si los pasajeros de todos modos van a morir, ¿cuál es el argumento para agregarle la muerte de los habitantes del lugar donde el avión va a estrellarse? ¿Qué protege la dignidad en ese caso? ¿Carecen de dignidad los ciudadanos que están en tierra? ¿No pensó el tribunal en el principio de Pareto? Todos los ocupantes del avión van a morir, a lo cual se agregará la muerte de todas las víctimas en tierra. Aparte de las consideraciones morales, el principio de Pareto aparece aquí como una exigencia de la racionalidad: si se trata de las mismas personas, menos muertes es mejor que más muertes.

Estos documentos y estas decisiones transmiten la idea de que los derechos humanos derivan de la dignidad de las personas, en un caso, y que constituyen el principal de los derechos humanos, en el otro. El *Acta final* de la Conferencia sobre la Seguridad y la Cooperación en Europa, realizada en Helsinki en 1975, a su vez, adhiere explícitamente a la primera posición: todos los derechos humanos “derivan de la dignidad inherente a la persona humana”<sup>(38)</sup>. El *Convenio de Ginebra relativo a la protección debida a las personas civiles en tiempo de guerra*, de 1949, presenta en cambio una posición distinta. La cláusula 1 c), que es la que menciona explícitamente a la dignidad, prohíbe “los atentados contra la dignidad personal, especialmente los tratos humillantes y degradantes”<sup>(39)</sup>. Aquí, entonces, la dignidad no es el sustento de los derechos humanos sino ella misma un derecho específico.

Como hace notar Beitz<sup>(9)</sup>, la dignidad es un valor demasiado abstracto como para cumplir la tarea de fundamentar los derechos humanos, por lo cual deberían identificarse aquellos valores hacia los cuales apunta la noción de dignidad. Beitz<sup>(9)</sup> ayuda a esta tarea distinguiendo diversos tipos de dignidad: 1) la dignidad como estatus, propia de la antigüedad; 2) la dignidad como un valor, posición que estaría cerca de Tomás de Aquino y de Kant; 3) la dignidad como conducta recomendada, esto es, comportarse de una manera digna; y 4) la dignidad como el respeto debido a nuestro carácter digno. La categoría 4 deriva de la 3, y ninguna de las dos tienen que ver con la acepción que estoy investigando. La categoría 1 está reemplazada contemporáneamente por la idea –que difundió en los últimos años Waldron– de que todos los seres humanos poseen ese estatus, mientras que la alternativa 2 resultaría más plausible si se sostuviera que, más que un valor, la dignidad apunta a un conjunto de valores. Todavía falta, pues, el argumento que permita derivar los derechos humanos de la noción de dignidad.

La idea de vincular la dignidad con el ejercicio de los derechos no carece de atractivos por una razón distinta: ella resalta un rasgo que la dignidad puede poseer, y es el rasgo de la normatividad. La noción ciceroniana de *dignidad* no tiene nada de normativo y, por lo tanto, no impone la vigencia de derechos humanos básicos, como los estipulados en los documentos que acabo de citar, ni conduce naturalmente a otorgarlos, sino que se acerca a ser una construcción social. Tampoco tiene carácter normativo la definición de Hobbes en el capítulo X del *Leviatán*: “La estimación pública de un hombre, que es el valor conferido a él por el Estado, es lo que los hombres comúnmente denominan DIGNIDAD”<sup>(40)</sup>. Darwall<sup>(41)</sup>, en cambio, piensa en un concepto de dignidad que pueda fundamentar esos derechos, lo cual incluye la autoridad de quienes detentan esos derechos para imponerlos: esos derechos, en otras palabras, exigen la existencia de un deber. Supongamos que a mí no me gusta que me pisen los pies. Alguien puede pensar que pisar los pies ajenos es una mala costumbre, pero no piensa que yo tengo el derecho a no ser pisado. Para que yo claramente tenga ese derecho, debo poseer la autoridad para requerirle a esa persona que no me pise los pies y para responsabilizarlo si lo hace<sup>(35,41)</sup>.

Si queremos identificar la dignidad con un derecho, la idea de Darwall justamente llama la atención sobre este aspecto. Él requiere la existencia de un derecho en el sentido kelseniano, es decir, en el sentido de que para que yo tenga un derecho otra persona debe tener un deber. Y creo que exige también otro elemento que aparece en la idea kelseniana del derecho subjetivo: la sanción del infractor debe depender de mi voluntad. La idea de Darwall permite conectar la dignidad con documentos tales como la Declaración Universal de los Derechos Humanos y la Constitución alemana, que acabo de mencionar.

## La dignidad y el respeto

Quiero examinar ahora con más detalle la alternativa 4 que mencioné más arriba, esto es, aquella que identifica la dignidad con el respeto. Esto nos conduce de vuelta a Kant, pero esta vez a otro aspecto de la teoría kantiana, y no a aquel que vincula a la dignidad con la autonomía, y que ya he examinado. Recordemos aquel pasaje de *The metaphysics of morals* que mencioné antes, en el que Kant identifica el respeto por los demás con la dignidad. Kant sigue diciendo allí<sup>(30)</sup> que la humanidad en sí misma es una dignidad, porque un ser humano no puede ser usado meramente como un medio, sino siempre y al mismo tiempo como un fin. Y concluye: “es simplemente en esto que su dignidad consiste, mediante la cual se eleva por sobre todos los otros seres en el mundo”<sup>(30)</sup>. En este sentido, la dignidad se equipara a un rango, y se convierte en una relación, la relación de una cosa elevada respecto de otras<sup>(42)</sup>.

Pero Kant emplea el término *dignidad* en otro sentido cuando habla de la dignidad humana, porque en este caso considera que todos los seres humanos se elevan por sobre el resto de la naturaleza<sup>(42)</sup>, y emplea el término también en el sentido de que los seres humanos poseen dignidad porque deben ser respetados. De ese modo, leemos que el ser humano “se encuentra bajo la obligación de reconocer, de un modo práctico, la dignidad de la humanidad en todo otro ser humano. Así, descansa en él un deber acerca del respeto que debe mostrarse a todo otro ser humano”<sup>(30)</sup>.

En la primera acepción que he mostrado, Kant parece estar diciendo que no debemos respetar a otros porque tienen dignidad, sino que tienen dignidad porque debemos respetarlos<sup>(42)</sup>. Esto nos conduce al problema que mencioné en la sección anterior respecto de la capacidad de instanciar un derecho: si las personas solo adquieren dignidad porque las respetamos, entonces ¿por qué debemos respetarlas? Kant tiene una respuesta a este interrogante: el requerimiento de respetar a otros es un imperativo categórico. No se trata de un sentimiento, porque un sentimiento no es algo que puede ser ordenado. Es una máxima o principio que uno debería adoptar, el principio de no considerarse mejor que los demás<sup>(42)</sup>. Es “la máxima de limitar nuestra autoestima debido a la dignidad de la humanidad en otra persona, y así como respeto en sentido práctico”<sup>(30)</sup>. Para Kant “el deber de respetar a mi vecino está contenido en la máxima de no degradar a otros a meros medios para mis fines”<sup>(30)</sup>.

Podemos interpretar a Kant, entonces, sosteniendo que poseemos dignidad porque el imperativo categórico nos ordena el respeto. No debo respetarlos porque considere que tienen valor, sino porque me lo ordena el imperativo categórico dictado por mi propia razón<sup>(42)</sup>. Esta idea es tan inconvincente como la idea de que el mérito de una acción depende, para Kant, de llevarla a cabo en virtud de un imperativo moral, y no en virtud de mi

buen disposición moral. En el caso de la dignidad ocurre algo similar: alguien es digno porque lo respeto, y no lo respeto porque lo considere digno, sino porque lo ordena el imperativo categórico, de donde puedo terminar respetando a alguien que no crea que deba ser respetado, y otorgándole dignidad a alguien que no considero digno.

Pero incluso si preferimos adoptar una interpretación más convincente de la tesis de Kant, es conveniente distinguir entre dos tipos de respeto: el respeto como reconocimiento y el respeto como evaluación. El primero es una disposición a sopesar adecuadamente en nuestras deliberaciones algún rasgo de la cosa evaluada, y actuar luego acordemente. Las personas pueden ser objeto del respeto como reconocimiento, y es un respeto debido a todas ellas, porque el rasgo que evaluamos –precisamente– es el rasgo de que son personas. El segundo tipo de respeto, a su vez, tiene por objeto a las personas, y se refiere a aquellos rasgos que manifiestan su excelencia en tanto personas, y ocasiona nuestra evaluación positiva<sup>(43)</sup>.

Cuando hablamos del respeto a las personas como un requerimiento moral, estamos pensando en el respeto como reconocimiento. Este tipo de respeto por las personas es idéntico al respeto por los requerimientos morales que imponen sobre nosotros la existencia de otras personas. Es distinto al respeto como evaluación, que se refiere solo a los rasgos de excelencia en las personas, y que –por lo tanto– no es debido a todas las personas. El respeto como reconocimiento, en cambio, no implica elogiar a una persona por algún rasgo en particular, porque no la estamos evaluando como persona, sino reconociendo el hecho de que tenemos restricciones morales respecto de ella, precisamente porque se trata de una persona<sup>(43)</sup>. Kant, como resulta claro, está pensando en el respeto como reconocimiento: es un tipo de respeto independiente de la evaluación y del estatus social, que reconoce un rango moral, algo que retienen incluso las personas con defectos morales, y que reconoce una suerte de inviolabilidad que debe ser tomada en cuenta en nuestras deliberaciones<sup>(40)</sup>.

Además de distinguir entre el respeto como reconocimiento y el respeto como evaluación, pienso que, si vamos a vincular la dignidad con el respeto, debemos incluir otra distinción: el respeto como observancia y el respeto como respetabilidad. Cuando respetamos el límite de velocidad en una autopista, manejando dentro de ese límite, estamos exhibiendo el respeto como observancia. Pero tratar a alguien respetando su dignidad parece requerir otra cosa: requiere que exhibamos nuestro respeto, sea positivamente, actuando de un modo que exprese nuestro respeto, o negativamente, absteniéndonos de actuar de manera irrespetuosa. Ese es el respeto como respetabilidad, y es el tipo de respeto que Rosen cree que armoniza con la dignidad<sup>(18)</sup>.

Volvamos ahora por un momento a la idea de que la dignidad proviene del respeto, tal como semeja sostenerlos la versión kantiana que he descripto. El problema de esta versión, como vimos, es que no sabemos

por qué debemos respetar a una persona. Como dijo Charles Taylor<sup>(44)</sup>, el respeto presupone aclarar qué es aquello que merece nuestro respeto, sea que los seres humanos fueron creados a semejanza de Dios, que son seres racionales, que poseen almas inmortales, o lo que fuere, y que –en consecuencia– les debemos respeto. Taylor está formulando la pregunta obvia: si la dignidad es la consecuencia del respeto, ¿por qué debemos respetar?<sup>(44)</sup> Bird<sup>(27)</sup> cree que tiene una respuesta para este interrogante, y que esa respuesta justifica pensar que la dignidad no es un dato moral que preexista al respeto, sino que es el resultado del respeto que recibimos. Bird se aproxima a esa respuesta recordando que los cadáveres poseen dignidad solo a consecuencia del respeto que reciben, e insiste en que la dignidad es una propiedad emergente conferida por las prácticas que incluyen el respeto. Precisamente el respeto hacia las personas adquiere importancia en el razonamiento práctico porque sin él la dignidad resultaría destruida. Bird no es muy preciso acerca de los rasgos que merecen respeto, y este rasgo puede ser considerado un defecto de la tesis, pero hay en ella dos aspectos que vale la pena destacar. El primero es que, en la tesis de Bird, la dignidad vuelve a ser considerada una relación, y no una propiedad, como se la piensa a partir del trabajo de Waldron. El segundo es que la dignidad no es invulnerable, que puede perderse, y que hay grados de dignidad. Son dos ideas que merecen atención, y con las que en principio concuerdo<sup>(27)</sup>.

Ahora que hemos visto la relación de la dignidad con la autonomía y el respeto es oportuno pasar revista a una concepción mixta. Lee y George<sup>(45)</sup> piensan que todos los seres humanos poseen una dignidad igual, y que se distinguen de los restantes animales por su naturaleza racional. Hasta aquí nos estamos moviendo dentro de la alternativa 5, vinculando la dignidad con la racionalidad. Al poseer una naturaleza racional los seres humanos son capaces de efectuar actos de comprensión, y también poseen la capacidad básica de deliberar acerca de las opciones disponibles y efectuar elecciones libres, que no están determinadas por los eventos que las preceden. En el momento de elegir, el ser humano determina el contenido de su voluntad, y ellos son los autores últimos de sus propios actos. En otras palabras: son capaces de ejercer su autonomía. Lee y George arrancan con la racionalidad, propia de la alternativa 5, y de allí pasan a la autonomía, en la alternativa 3, puesto que los seres humanos poseen autonomía como consecuencia de su racionalidad. Y de allí concluyen en la alternativa 4, porque es la autonomía la que merece ser respetada, pero debo aclarar que los autores que estoy comentando apoyan un sentido muy peculiar de autonomía: una autonomía en la que debemos perseguir solamente bienes intrínsecos y no nuestros deseos o preferencias. El periplo de Lee y George es una muestra, como se ve, de que las alternativas propuestas no son excluyentes. Ambos creen también, como Waldron, que la dignidad es una propiedad, y no una relación<sup>(45)</sup>, y que ella es poseída igualmente por todos los seres humanos.

## Otras alternativas disponibles

Tal vez el lector no se sienta atraído por ninguna de las alternativas que examiné hasta aquí, por lo que quiero tranquilizarlo advirtiéndole que hay otras disponibles. Veamos la alternativa 6, por ejemplo, que identifica la dignidad con un rasgo natural. El naturalismo ético intenta fundar la ética en el mundo natural, sin recurrir a mandatos divinos, castigos extraterrenales o principios metafísicos. Podemos entonces dar cuenta de todas las pretensiones de la ética sin ir más allá del mundo natural<sup>(46)</sup>. En otras palabras, propiedades tales como la bondad de las personas o sus rasgos de carácter son propiedades naturales del mismo tipo que aquellas que investigan las ciencias, y son conocidas del mismo modo en que lo son las propiedades científicas. La bondad, por ejemplo, podría equipararse al placer<sup>(47)</sup>. Las propiedades éticas tendrían entonces eficacia causal, y cumplirían un papel explicativo: podemos extraer conclusiones éticas acerca del carácter moral del agente sobre la base de su comportamiento, por ejemplo, y esta eficacia causal podría convencernos de que ellas son propiedades naturales.

Hay distintas maneras de clasificar al naturalismo. Una de ellas consiste en distinguir el naturalismo sustantivo y el naturalismo metodológico. El primero atiende a cuestiones ontológicas, y piensa que todas las propiedades, relaciones y hechos están fundadas en propiedades, relaciones y hechos de las ciencias naturales. El segundo, a su vez, está comprometido con un proyecto, que es el de trabajar con los métodos de la ciencia natural. Otra clasificación posible consiste en distinguir el naturalismo analítico, que al proponer juicios analíticos no proporciona información adicional alguna, y el no analítico, que sí resulta informativo<sup>(47)</sup>. En el naturalismo analítico los predicados evaluativos son equivalentes y tienen, entonces, el mismo significado que los predicados descriptivos: son dos modos analíticamente equivalentes de adscribir la misma propiedad<sup>(48)</sup>. El naturalismo no analítico, en cambio, cree que los dos resultados capturan el mismo hecho, pero no de un modo analíticamente equivalente<sup>(48)</sup>. En algunos casos, es difícil decidir en cuál clasificación encuadrar el enunciado. Por ejemplo, el enunciado “*el agua es H<sub>2</sub>O*” ¿es analítico o no analítico? Ambas partes del enunciado son sin duda equivalentes; pero, a la vez, el enunciado parece proporcionar información al lector. Volveré sobre esta última clasificación cuando me refiera a la teoría de Moore.

El naturalismo enfrenta al menos dos problemas. El primero consiste en que si identificamos los hechos morales con hechos naturales eliminamos la normatividad de la moral, y eliminamos la brecha entre el ser y el deber ser, brecha sobre la que ya nos advertía Hume<sup>(48)</sup>. El naturalismo sostiene que ciertas inferencias que van de premisas empíricas a conclusiones éticas son razonables<sup>(47)</sup>. Esta crítica no es insuperable, porque hay ejemplos exitosos en filosofía del derecho, por caso, que

han negado la brecha, como la teoría decisionista de Schmitt, por ejemplo, pero representa una dificultad, tal vez más práctica que teórica, sobre la que volveré en un momento.

¿Qué es lo natural, cómo lo descubrimos y cómo lo definimos? Este es el problema serio para el naturalismo. ¿Cómo conocemos lo que es natural, y cómo sabemos que el término natural y el término no natural son sinónimos? Podría apelarse a la intuición, por supuesto, pero no es un método muy convincente, de donde Sturgeon, por ejemplo, sugiere aplicar el mismo método de la ciencia, e investigar las propiedades naturales empíricamente<sup>(47)</sup>, pero sin proporcionar, al respecto, mayores precisiones.

Voy a suponer que el naturalismo ha resultado convincente. ¿Nos ayuda la teoría a entender la idea de la dignidad? ¿Es atractiva la alternativa 6? También voy a suponer que en la dicotomía ético/científico la dignidad computa como un concepto ético, por lo que la pregunta ahora es: ¿cuál es el correlato de la dignidad en el mundo natural? ¿Qué cuenta como natural para explicar la dignidad? El respeto podría ser un buen candidato, por lo que vale la pena mirar cómo funcionaría. Aceptemos que la dignidad pertenece al ámbito de la ética y el respeto al mundo natural. En este último mundo, verificamos la existencia de respeto por hechos tales como descubrirse la cabeza o ponerse de pie: la persona objeto de esos actos posee dignidad, la que estamos reconociendo con nuestro respeto. Alguien podría señalar que, en este caso, la alternativa 6 queda reducida a la alternativa 4, que ya hemos examinado, pero esta no es una objeción: la explicación es muy sencilla, y consiste en decir que la alternativa 4 es un ejemplo de naturalismo ético, y tampoco sería una objeción ilevantable recordar que el respeto está en un lado diferente que la dignidad en la brecha ser/deber ser, porque ya hemos visto que hay casos en los que prescindimos de la brecha. Finalmente, no podría contar como una objeción el señalar que habría personas privadas de su dignidad, porque no reciben muestras de respeto, porque ya hemos rechazado la idea kantiana de la dignidad inviolable.

Pero hay una objeción más seria: ¿queremos prescindir de la distinción ser/deber ser en este tipo de casos, y privar entonces de la dignidad a algunas personas sobre estas bases? Si todo lo que nos preocupa como naturalistas es la muestra de respeto, entonces Hitler poseía una dignidad de la que carecían los judíos. Este es un resultado, me imagino, que no queremos apoyar, por lo que parece que en ejemplos de este tipo nos interesa no solo que la persona sea respetada, sino también que *deba ser* respetada, y estamos convencidos de que los nazis se equivocaban en su comportamiento acerca del respeto. Este es un problema de difícil solución para el naturalismo.

Hay una última alternativa que merece ser explorada, y es la alternativa 7, que postula que la dignidad es indefinible. Pasaría con la dignidad lo que Moore sostenía que pasaba con el concepto de lo bueno: se trata

de un término que no puede ser definido. Moore expuso su idea como un argumento en contra del naturalismo ético, del cual era un férreo adversario.

“...si alguien trata de definir el placer para nosotros como siendo algún otro objeto natural; si alguien fuera a decir, por ejemplo, que el placer *significa* la sensación de rojo, y fuéramos a proceder a deducir de eso que el placer es un color, estaríamos autorizados a reírnos de él y a desconfiar de sus enunciados futuros acerca del placer. Bueno, esa es la misma falacia que he llamado la falacia naturalista”.<sup>(49)</sup>

Lo mismo pasa, desde luego, si decimos que “el placer es lo bueno”, porque no queremos en este caso significar que el placer es la misma cosa que lo bueno. Si alguien “confunde lo “bueno”, que no es en el mismo sentido un objeto natural, con cualquier objeto natural, entonces hay una razón para llamar a eso la falacia naturalista”<sup>(49)</sup>. Más todavía: Moore piensa que no tiene sentido decir que el placer es lo bueno a menos que lo bueno sea algo diferente del placer.

Cualquier intento de definición de “lo bueno” es susceptible de recibir lo que Moore llamaba la pregunta abierta. Supongamos que definimos lo bueno como aquello que es deseable desear. En ese caso, debemos enfrentar esta pregunta inteligible: “Pero ¿es bueno el desear A?” Cuando alguien piensa si algo es bueno, su estado mental es diferente al que tendría si se preguntara si algo es deseable. La conclusión de todo esto es que lo “bueno” es indefinible. No estoy tratando de evaluar aquí lo acertado o desacertado de la tesis de Moore, sino de presentarla como una alternativa acerca de la dignidad: la alternativa 7. Para Moore, lo único que puede decirse es “lo bueno es lo bueno”, esto es, la única afirmación legítima en este caso es un juicio analítico, que no proporciona una nueva información. Cualquier juicio sintético, como “lo bueno es el placer”, por ejemplo, es inadmisibles, porque este juicio sintético cae víctima de la pregunta abierta: “Pero ¿es el placer lo bueno?” Si queremos responder por la afirmativa, debemos recordar que solo estamos respaldados por una intuición, puesto que no hay prueba directa posible<sup>(49)</sup>.

Ahora reemplacemos “bueno” por “dignidad”. En las secciones anteriores hemos visto afirmaciones tales como “la dignidad es la autonomía”, que –obviamente– quedarían expuestas a la pregunta abierta: “Pero ¿es la dignidad la autonomía?”. Si esto es así, estaríamos limitados a una sola opción, al juicio analítico “la dignidad es la dignidad”, porque la dignidad sería indefinible. Todavía podríamos pensar que la dignidad es la autonomía, pero reconociendo que solo tenemos como apoyo a una intuición. Creo, sin embargo, que podemos decir más cosas acerca de la dignidad (y de lo bueno) de las que permite Moore, si adoptamos la precaución de limitar el alcance de las pretensiones de nuestros juicios éticos. Si identificamos a la dignidad con la autonomía, por

ejemplo, y defendemos la protección de ambas, el juicio es sintético y es susceptible de recibir, entonces, la pregunta abierta. Si insistimos en identificar la dignidad con la autonomía, lo que no podemos pretender es que nuestro veredicto es objetivamente verdadero, sencillamente porque no hay pruebas respecto de la objetividad de los juicios morales, de este ni de ningún otro. Tenemos intuiciones, es cierto, y contamos también con otro instrumento, que es el análisis del lenguaje natural. ¿Permite el lenguaje natural vincular la dignidad con la autonomía? ¿Es plausible hacerlo? ¿Son aceptables los resultados? No hay nada objetivo en esto, pero hay mucho más que el reducirnos a ciertos juicios analíticos. Aún sin objetividad, el intento de apreciar el significado de la dignidad humana es una tarea admisible.

## Protegiendo la dignidad

Antes de llegar a las conclusiones voy a permitirme un cambio de nivel. Hasta ahora he estado analizando el tema de la dignidad desde una perspectiva teórica, pero también vale la pena ojear el mundo real. Si la dignidad tiene relación con el estatus y con el honor, independientemente de quienes se consideren portadores de esos conceptos, se requieren sin duda ciertas conductas –y abstenciones– destinadas a protegerla en la vida real. La idea de que la dignidad es un valor, o contiene valores, conduce a preocuparnos por su protección, y hay ciertos requerimientos prácticos que se vinculan con la idea de la dignidad. Etinson<sup>(33)</sup> encara este problema poniendo especial énfasis en evitar la humillación y la degradación.

Una forma de humillación consiste en la exhibición de actitudes irrespetuosas, actitudes vinculadas con relaciones sociales y con el estatus social en general. La actitud es complementada muchas veces con una manifestación de ella, por ejemplo, en gestos o tonos de voz, que expresan la intención de humillar. En otros casos, la acción es tan grave que la intención es irrelevante, como en el caso de la tortura<sup>(33)</sup>.

Hay ciertos criterios objetivos que conciernen a la respetabilidad social, y la humillación siempre envuelve la pérdida o la disminución del estatus social. Hay ciertas humillaciones, advierte Etinson<sup>(33)</sup>, que no pueden ser consideradas una afrenta a la dignidad, como por ejemplo la humillación que puede sentir un académico al enterarse de que sus colegas no aprecian sus trabajos. Las humillaciones que cuentan, entonces, son aquellas que atacan nuestro estatus social básico, las que vulneran el mínimo respeto y honor debidos a los seres humanos. Desde luego que las humillaciones varían de sociedad en sociedad y dependen del contexto social, por lo cual no debería esperarse una lista universal de ejemplos de trato humillante<sup>(33)</sup>.

La humillación produce un sentimiento emocional negativo en quien la sufre, y es tentador pensar que esa

emoción es suficiente para la existencia de una humillación. Sin embargo, no puede desecharse la posibilidad de que la presunta víctima esté equivocada, y perciba un insulto donde no lo hay. Esto conduce a complementar el criterio que debe adoptarse para decidir acerca de la existencia o no de una humillación, agregando la condición de que exista una buena razón para experimentar ese sentimiento. En todo esto, como puede verse, estoy de acuerdo con Etinson, pero también me separa de él una disidencia importante: nuevamente, se trata del caso del lanzamiento de enanos. Etinson considera que hay razones para impedir el lanzamiento, ya que la humillación es la humillación, consensuada o no<sup>(33)</sup>, mientras que yo creo que el enano no puede considerarse humillado por el ejercicio de su propia autonomía.

Esto invita a reflexionar sobre la idea de Pinker<sup>(43)</sup> de que la autonomía es un valor fungible, que muchas veces es objeto de intercambio. No discuto que los enanos pueden perder parte de su dignidad si son arrojados por el aire: lo que hacen es cambiar esa parte de su dignidad por una suma de dinero (no son los únicos en hacerlo en espectáculos públicos, como todos sabemos). Pero no pueden abandonar su autonomía para ganar en dignidad, porque esta transacción sería contradictoria. La única manera que tiene una persona de retener su dignidad es hacerlo autónomamente, como ocurriría si alguien convenciera a los enanos de adoptar voluntariamente un comportamiento más digno en el futuro. La dignidad, entonces, no se puede conservar por medios paternalistas, y el Consejo de Estado francés se arregló para disminuir la autonomía de los enanos sin incrementar su dignidad: no es más digno un enano que no es arrojado por el aire porque no le permiten hacerlo que un enano que es arrojado por el aire en ejercicio de su autonomía. No puede serlo porque su dignidad consiste precisamente en su autonomía, y su autonomía está siendo vulnerada.

Pero ¿no puede decir un observador externo que los enanos se están comportando indignamente, aun cuando su comportamiento es autónomo? Bueno... ya advertí desde el comienzo que la palabra “dignidad” tenía distintos significados, y todo depende entonces de la concepción de dignidad que hayamos elegido, y de los argumentos que utilicemos para justificar nuestra elección. Voy a eso en las conclusiones.

## Conclusiones

Arranco recordando que hay varios significados posibles de la palabra “dignidad”, distintos pero admisibles. ¿De cuál, o cuáles, he intentado ocuparme? Puesto que este es un trabajo de filosofía moral y jurídica, hay algunos significados posibles que no podían interesarme primordialmente. “Dignidad” en el sentido de “no es digno de él”, o de “es una mujer digna” no es mi tema. Lo que me interesa precisar es el significado de “dignidad” cuando

se la usa en instrumentos tales como la Declaración Universal de Derechos Humanos o la Ley Fundamental Alemana, “dignidad” en el sentido de fundamento de un derecho, o en el sentido de un valor que debe ser respetado por el derecho. Es para precisar ese tipo de sentido lo que me llevó a proponer las siete alternativas que mencioné al comienzo.

Debo repetir algo que dije desde el principio: las alternativas ofrecidas no son ni exhaustivas ni excluyentes. Para mostrar lo primero, le pido al lector que imagine una octava alternativa, y probablemente no le lleve más de unos minutos. Para mostrar lo segundo, ofreceré mi propia idea acerca de la dignidad, la cual combina varias de esas alternativas. No me interesa mucho la idea de la dignidad como estatus por dos razones. La primera es que el concepto de estatus tiene sentido cuando la dignidad se distribuye desigualmente entre los ciudadanos. Es posible que todos los ciudadanos tengan *alguna* dignidad, pero ciertos ciudadanos tienen *más* dignidad que otros y –consecuentemente– más estatus. Como esta situación no ocurre ya en los Estados contemporáneos de Occidente, pues los ciudadanos gozan de igual dignidad, la idea de estatus carece de utilidad: cuando todos poseen estatus, nadie posee estatus. Recordemos la definición de estatus del *Diccionario de lengua española*: “Posición que una persona ocupa en la sociedad o dentro de un grupo social. Situación relativa de algo dentro de un determinado marco de referencia”<sup>(50)</sup>. ¿Cuál es la situación relativa en términos de estatus si todos poseen el mismo estatus? Al generalizar la noción de estatus lo que hace Waldron es privarlo de un significado clarificador.

Por eso mismo prefiero concentrarme en la noción de dignidad como valor y preguntarme por qué valoramos la dignidad. Haya sido o no la dignidad su preocupación central, la idea de Pico della Mirandola tiene su atractivo: el hombre es el hacedor de sí mismo, y se esculpe de la forma que elige. Esta es una forma clara de referirse a la autonomía en el sentido milliano y me parece correcto decir que otorgamos dignidad a la persona humana porque ella está dotada de autonomía, y la autonomía es la que le concede dignidad. Esta es la alternativa 3, desde luego, pero no olvidemos que la persona humana es el único animal con autonomía porque es el único animal racional. Así que podríamos decir, también correctamente, que otorgamos dignidad a la persona humana porque ella está dotada de autonomía, y está dotada de autonomía porque es el único animal racional. Y esta, como se aprecia, es la alternativa 5, que combina sin dificultades con la alternativa 3. Por otra parte, nada impide que sigamos razonando de esta forma, y puesto que la persona humana tiene dignidad sobre la base de estar dotada de racionalidad y, en consecuencia, de autonomía, esa dignidad debe ser respetada. Simester señala que “la gente tiene un derecho a ser tratada como criaturas autodeterminadas. Este es un derecho de respeto, de dignidad humana”<sup>(51)</sup>, y aquí confluyen dignidad, autonomía y respeto. Y esta, por supuesto, es una

variante de la alternativa 4, centrándonos en el respeto como reconocimiento. Tampoco este es el fin de la historia, porque la racionalidad puede ser considerada como un rasgo natural de la persona humana, de donde también estaríamos recurriendo a la alternativa 6. Lo único que he excluido, entonces, son las alternativas 1 y 7. No creo que sea correcto decir que la dignidad no significa nada, ni que sea indefinible: en otras palabras, no creo que tenga razón Macklin ni que tenga razón Moore.

Veamos ahora las dificultades que puede enfrentar la alternativa mixta que he elegido. Arranco con la pregunta con la cual concluye la sesión anterior: ¿puede un observador externo considerar indigno el comportamiento de los enanos que aceptan ser arrojados por el aire, a pesar de que ellos obran autónomamente? Pueden, sin duda, pero están utilizando la palabra en un sentido distinto del mío. Ellos la usan en el sentido de “no es digno de ellos”, o de “yo no sacrifico mi dignidad”, esto es, utilizan una concepción distinta del concepto de dignidad, y no la que emplean los instrumentos jurídicos que a mí me preocupan. A la vez, están hablando de dignidad y están hablando de una cosa distinta a la que yo estoy considerando.

Otra pregunta difícil es esta: ¿se puede privar a una persona de su dignidad? Sí, por cierto: basta con privarla de su autonomía. Desde mi punto de vista los enanos franceses fueron privados de su dignidad. Fueron privados de su dignidad en el sentido que yo le otorgo al término, en nombre de la dignidad, empleada ahora en otro sentido. ¿Por qué el sentido que he elegido debería tener preferencia, entonces? La respuesta no es compleja. La Declaración Universal de los Derechos Humanos dice que la dignidad es la base de la libertad, la justicia y la paz. Miremos entonces las conductas que han de haber incidido en ese documento. El resultado de la Segunda Guerra Mundial ¿tiene incidencia en el lanzamiento de enanos? La dignidad protegida en esos documentos es otra cosa: es la libertad de elegir nuestro plan de vida, libertad que debe ser respetada por el Estado y por nuestros conciudadanos. Por eso la Ley Fundamental alemana habla de respetar y de proteger la dignidad: el Estado no interfiere con mi autonomía, esto es, la respeta, y si mis conciudadanos son las que la infringen, el Estado los reprime, esto es, protege mi dignidad. Entre las cosas que debe respetar y proteger el Estado figura la elección de mi plan de vida en términos laborales, y esto incluye el plan de vida laboral de los enanos.

Veamos otra dificultad adicional: ¿cualquier individuo que ejercita autónomamente su plan de vida debe ser considerado digno y, por lo tanto, debe ser respetado? Parecería que sí, por lo que vengo diciendo. Pero entonces, ¿Hitler y Stalin deberían haber sido considerados dignos, y sus planes deberían haber sido respetados? No, por supuesto (aunque, lamentablemente, el de Stalin lo fue). Porque hay un límite para la autonomía, al que hasta ahora no me he referido porque lo he considerado obvio, pero que, ante preguntas como la anterior, es mejor que sea explicitado.

Cuando Mill defendió la autonomía en *Sobre la libertad*<sup>(52)</sup> puso un límite preciso a los planes de vida: ellos no deberían dañar a terceros sin su consentimiento. Esta exigencia, a la vez, es y no es clara. Es clara en el sentido de que planes de vida como los de Hitler y Stalin son inadmisibles, por supuesto. Pero hay otros planes más dudosos. Por una parte, parecería que el daño debe ser doloso y no culposo, y esto no provocaría un gran debate. Pero, por la otra, varios querrían discutir si debe tratarse de un daño por acción o si también cuenta el daño por omisión. Si hacemos una exégesis de Mill la respuesta no es complicada, porque parece claro que Mill estaba pensando solamente en el daño por acción, pero algunos autores han destacado que el mal samaritano, en el ejemplo bíblico, causa un daño. No me detengo aquí en el problema de si la omisión tiene o no una influencia causal, porque el problema central es otro: es demasiado exigente desde el punto de vista moral condenar el daño por omisión, porque implica convertir en moralmente obligatorias conductas que usualmente se suponen supererogatorias, esto es, conductas que merecen un elogio moral pero que no son, sin embargo, moralmente obligatorias. En definitiva, la autonomía que sustenta a la dignidad tiene como límite el daño por acción, ocasionado a un tercero sin su consentimiento.

El otro requisito milliano, por supuesto, es que el sujeto autónomo debe ser un adulto normal. En el caso de los niños, nuestra obligación, precisamente es educarlos para que dispongan de opciones suficientes para elegir como adultos un plan de vida autónomo. La autonomía implica opciones y la educación de los niños enriquece esas opciones. Pero ¿qué ocurre con las personas mentalmente incapaces, sea por enfermedad mental, sea por cuestiones de edad? ¿Son personas con dignidad? Indudablemente pertenecen a la especie humana, esto es, comparten los rasgos principales que son necesarios para que se los considere personas. Estos casos especiales, entonces, requieren un fundamento especial, el cual no es la autonomía, sino el hecho de que integran la raza humana. Tienen dignidad, pero ella proviene de otras fuentes y se expresa de otra manera. La dignidad de un individuo con incapacidades cognitivas no requiere, por supuesto, respetar su autonomía, sino proporcionarle tratamiento y cuidados que muestren nuestro respeto hacia un ser humano. No creo que esta asimetría de tratamiento conspira contra mi idea central. Si estos son casos especiales, ¿por qué no van a requerir soluciones especiales?

Finalmente, ¿qué ocurre con aquellas personas que ejercieron su autonomía de un modo inmoral, dañando a terceros sin su consentimiento y, en algunos casos, causándoles daños de extrema gravedad? Hitler y Stalin no eran débiles mentales y poseían autonomía. Prima facie eran dignos, pero ejercieron esa “dignidad” de un modo terrible. ¿Son dignos de alguna manera? Creo que sería ridículo no considerarlos personas. Esto conlleva ciertas obligaciones en términos de dignidad. Cuando los jerarcas nazis estaban prisioneros, se los alimentaba como

seres humanos, con platos, cubiertos y mesas, no en platos en el piso. Ese mínimo respeto se exhibió, incluso, en la forma de darles muerte, e indica el grado mínimo de dignidad que conservaban por seguir perteneciendo a la especie humana.

De todos modos, pienso que el énfasis debe ser puesto en los casos usuales y no en los especiales. En los casos usuales, la dignidad se vincula, como he dicho ya, con la autonomía, la racionalidad, el respeto y la posesión de un rasgo natural, lo cual reivindica la plausibilidad de las alternativas 3, 4, 5 y 6 que mencioné más arriba. Quiero agregar ahora que también existe la posibilidad de defender la alternativa 2, y vincular a la dignidad con la posibilidad de ejercer un derecho. En efecto, entendida como lo he hecho hasta ahora, la persona humana puede considerarse acreedora a un cierto tratamiento por parte del Estado, e invocar la dignidad para que el derecho la respalde. Como pensaba Feinberg, la persona titular de la dignidad es una poseedora potencial de pretensiones jurídicas. Cuando el Consejo para la Consolidación de la Democracia redactó su dictamen de reforma constitucional, modificó el artículo 33 de la Constitución, y agregó específicamente el principio de la dignidad de la persona como fuente de derechos, a la par de la soberanía del pueblo y de la forma republicana de gobierno.

En definitiva, las únicas alternativas excluidas se parecen ser la 1 y la 7, pero la alternativa 1 todavía es rescataable. En efecto: Macklin no quiere sostener que la dignidad carezca completamente de significado; quiere decir que carece de significado si se la separa de los conceptos de autonomía y respeto. Pero yo no hago eso, sino exactamente lo contrario: relaciono la dignidad con el respeto y la autonomía, y la dignidad permite vincular el respeto con la autonomía y también con la racionalidad, que es lo que unifica a esos tres conceptos y se convierte, así, en posible base y objeto de derechos. Lo que no puede hacerse, a mi criterio (y supongo que a criterio de Macklin también), es invocar el concepto de dignidad como algo separado e independiente de la autonomía y el respeto, como algo –peor todavía– que se utilice para cercenar la autonomía (como los enanos pueden dar fe). Desde mi perspectiva, la alternativa 1 es un recordatorio saludable. En cambio, no puedo rescatar la alternativa 7. A lo largo del trabajo creo haber mostrado rasgos característicos de la dignidad, de los que no se puede aceptar que ella sea indefinible. Aquí, me parece que Moore no estaba en lo cierto.

Este es el concepto de dignidad que he querido aclarar para que se comprenda mejor la idea de que la eutanasia se equipara a la idea de morir con dignidad. Veámoslo: la dignidad se identifica con el ejercicio de la autonomía, la autonomía proviene del carácter racional de los seres humanos, y esa autonomía merece respeto. Morir con dignidad es morir habiendo ejercido la autonomía, autonomía que revela nuestro carácter racional, y que es respetada por el ordenamiento jurídico. Y precisamente esto es lo que implica la práctica de la eutanasia.

## FINANCIAMIENTO

Este artículo se ha elaborado sin financiamiento específico.

## CONFLICTO DE INTERESES

El autor declara no tener vínculos que condicionen lo expresado en el texto y que puedan ser comprendidos como conflicto de intereses.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Koselleck R. *Futures Past: On the semantics of historical time*. New York: Columbia University Press; 2004.
- Milbank J. Dignity rather than rights. In: McCrudden C, (ed.). *Understanding human dignity*. London: Oxford University Press; 2013.
- Gallie WB. Essentially contested concepts. *Proceedings of the Aristotelian Society*. 1955;56:167-198.
- Rawls J. *A theory of justice*. Cambridge: Harvard University Press; 1999.
- Waldron J. *Dignity, rank and rights*. London: Oxford University Press; 2012.
- Debes R. Dignity. In: *Stanford Encyclopedia of Philosophy [Internet]*. 2023 [citado 10 may 2025]. Disponible en: <https://tinyurl.com/dstykh4n>
- Rosen M. Dignity: The case against. In: McCrudden C, (ed.). *Understanding human dignity*. London: Oxford University Press; 2013.
- Tasioulas J. Human dignity and the foundations of human rights. In: McCrudden C, (ed.). *Understanding human dignity*. London: Oxford University Press; 2013.
- Beitz CR. Human dignity in the theory of human rights: Nothing but a phrase? *Philosophy and Public Affairs*. 2013;41(3): 259-290. doi: <https://doi.org/10.1111/papa.12017>
- FitzPatrick W. Dignity/Worth. In: LaFollette H, (ed.). *International Encyclopedia of Ethics*. New York: John Wiley and Sons.; 2024.
- Schopenhauer A. *On the basis of morality*. Indianapolis: Hackett Publishing Company; 1995.
- Macklin R. Dignity is a useless concept. *BMJ*. 2003;327(7429): 1419-1420. doi: [10.1136/bmj.327.7429.1419](https://doi.org/10.1136/bmj.327.7429.1419).
- Pinker S. The stupidity of dignity [Internet]. *The Richard Dawkins Foundation for Reason and Science*; 2008 [citado 10 may 2025]. Disponible en: <https://tinyurl.com/3zyzvf8>
- Schlinck B. The concept of human dignity. In: McCrudden C, (ed.). *Understanding human dignity*. London: Oxford University Press; 2013.
- Nietzsche F. *The Greek State*. In: Strong TB. *Nietzsche and Politics*. Farnham: Ashgate; 2009.
- Mahlmann M. Six antidotes to dignity fatigue in ethics and law. In: McCrudden C, (ed.). *Understanding human dignity*. London: Oxford University Press; 2013.
- Grimm D. Dignity in a legal context: dignity as an absolute right. In: McCrudden C, (ed.). *Understanding human dignity*. London: Oxford University Press; 2013.
- Rosen M. *Dignity*. Cambridge: Harvard University Press; 2012.
- Debes R. *Dignity: A history*. London: Oxford University Press; 2017.
- Cicero. *On Duties*. Cambridge: Cambridge University Press; 2007.
- Pufendorf S. *The whole duty of man according to the law of nature*. Indianapolis: Liberty Fund; 2003.
- Waldron J. *Citizenship and dignity*. In: McCrudden C, (ed.). *Understanding human dignity*. London: Oxford University Press; 2013.
- Pico della Mirandola G. *On the dignity of man*, Indianapolis: Hackett Publishing Company; 1965.
- Kateb G. *Human dignity*. Cambridge: Harvard University Press; 2011.
- Kant I. *Groundwork of the metaphysics of morals*. Cambridge: Cambridge University Press; 1997.
- Mill JS. *Utilitarianism*. Indianapolis: Bobbs-Merrill; 1971.
- Bird C. Dignity as a moral concept. *Social Philosophy and Policy*. 2013;30(1-2):150-176.
- Kant I. *Lectures on ethics*. Indianapolis: Hackett Publishing Company; 1963.
- Hill Jr TE. In defense of human dignity: Comments on Kant and Rosen. In: McCrudden C, (ed.). *Understanding human dignity*. London: Oxford University Press; 2013.
- Kant I. *The metaphysics of morals*. Cambridge: Cambridge University Press; 2003.
- León XIII. Encíclica "Quod Apostolici Muneris" [Internet]. 28 dic 1878 [citado 10 may 2025]. Disponible en: <https://tinyurl.com/436b8wbv>
- Brownson R. Human dignity, human rights, and simply trying to do the right thing. In: McCrudden C, (ed.). *Understanding human dignity*. London: Oxford University Press; 2013.
- Etinson A. What's so special about human dignity. *Philosophy and Public Affairs*. 2020;48(4):353-381.
- Feinberg J. *The nature and value of rights*. In: *Rights, justice, and the bounds of Liberty*. New Jersey: Princeton University Press; 1980.
- Killmister S. *Contours of dignity*. London: Oxford University Press; 2020.
- Naciones Unidas. *Declaración Universal de los Derechos Humanos* [Internet]. 1948 [citado 10 may 2025]. Disponible en: <https://tinyurl.com/2bwyzd4j>
- Federal Republic of Germany, Federal Ministry of Justice and Consumer Protection. *Law for the Federal Republic of Germany* [Internet]. 1949 [citado 10 may 2025]. Disponible en: <https://tinyurl.com/mrx263c9>
- Conferencia sobre la Seguridad y la Cooperación en Europa. *Acta final* [Internet]. Helsinki; 1975 [citado 10 may 2025]. Disponible en: <https://tinyurl.com/2vu8ywmh>
- Naciones Unidas. *Convenio de Ginebra relativo a la protección debida a las personas civiles en tiempo de guerra* [Internet]. 1949 [citado 10 may 2025]. Disponible en: <https://tinyurl.com/9av5ryrx>

40. Hobbes T. *Leviatán: o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. Buenos Aires Fondo de Cultura Económica; 2021.
41. Darwall S. Equal dignity and rights. In: Debes R. *Dignity: A history*. London: Oxford University Press; 2017.
42. Sensen O. Dignity: Kant's revolutionary conception. In: Debes R. *Dignity: A history*. London: Oxford University Press; 2017.
43. Darwall SL. Two kinds of respect. *Ethics*. 1977;88(1):36-49.
44. Taylor C. *Sources of the self*. Cambridge: Cambridge University Press; 2006.
45. Lee P, George RP. The nature and basis of human dignity. *Ratio Juris*. 2008;21(2):173-193. doi: [10.1111/j.1467-9337.2008.00386.x](https://doi.org/10.1111/j.1467-9337.2008.00386.x)
46. Railton P. Naturalistic realism in metaethics. In: McPherson T, Plunkett D, (eds.). *The Routledge Handbook of Metaethics*. New York: Routledge; 2018.
47. Sturgeon NL. Ethical naturalism. In: Copp D, (ed.). *The Oxford Handbook of Ethical Theory*. London: Oxford University Press; 2006.
48. Dancy J. Nonnaturalism. In: Copp D, (ed.). *The Oxford Handbook of Ethical Theory*. London: Oxford University Press; 2006.
49. Moore GE. *Principia ethica*. Cambridge: Cambridge University Press; 1993.
50. Real Academia Español. Estatus [Internet]. 2025 [citado 10 may 2025]. Disponible en: <https://tinyurl.com/4bp43buj>
51. Simester AP. Enforcing morality. In: Marmor A, (ed.). *The Routledge Companion to Philosophy of Law*. New York: Routledge; 2012.
52. Mill JS. *On liberty*. Ontario: Batoche Books; 2001.

#### FORMA DE CITAR

Farrell MD. Morir con dignidad, pero ¿qué es la dignidad?. *Salud Colectiva*. 2026;22:e5975. doi: [10.18294/sc.2026.5975](https://doi.org/10.18294/sc.2026.5975).



Esta obra está bajo una licencia Creative Commons Atribución 4.0 Internacional (CC BY 4.0). <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>.

Atribución — Se debe dar crédito de manera adecuada, brindar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licenciante. Sin restricciones adicionales — No se pueden aplicar términos legales ni medidas tecnológicas que restrinjan legalmente a otras personas a hacer cualquier uso permitido por la licencia.

Recibido: 30 sep 2025 | Aprobado: 7 abr 2026 | Publicado en línea: 23 abr 2026