

LA DIGNIDAD HUMANA BAJO EL ESCRUTINIO FILOSÓFICO:  
UNA AGENDA DE REFLEXIÓN  
DESDE LAS ÉTICAS DE LA VULNERABILIDAD

HUMAN DIGNITY UNDER PHILOSOPHICAL SCRUTINY:  
A REFLECTION AGENDA BASED ON THE ETHICS OF VULNERABILITY

FELIPE RODOLFO DE CARVALHO  
Universidad Federal de Mato Grosso (UFMT)\*  
<https://orcid.org/0000-0001-9243-9974>

Fecha de recepción: 17-12-24

Fecha de aceptación: 20-1-26

**Resumen:** *El artículo investiga el impacto de la idea de vulnerabilidad en la comprensión de la dignidad humana, en términos de la revitalización de su capacidad crítica y de su fuerza emancipadora. Para ello, se estructura en tres partes: en la primera, analiza el dilema entre la centralidad jurídica de la dignidad y su ineficacia social, así como la necesidad de someterla a un escrutinio filosófico ante su indeterminación semántica; en la segunda, examina los desplazamientos semánticos experimentados por la noción a partir de su asociación con las ideas de estatus, autonomía y vulnerabilidad; en la tercera, propone una agenda de reflexión sobre la dignidad desde las éticas de la vulnerabilidad, destacando las contribuciones de Martha Nussbaum, Eva Kittay y Corine Pelluchon.*

**Abstract:** *The article investigates the impact of the idea of vulnerability on the understanding of human dignity, focusing on the revitalization of its critical capacity and its emancipatory force. To this end, it is organized into three parts:*

---

\* Este trabajo contó con el apoyo del CNPq (Consejo Nacional de Desarrollo Científico y Tecnológico – Brasil) durante una estancia posdoctoral en el Institut des Sciences Juridiques et Philosophiques de la Sorbonne (Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne). Su primera versión fue debatida en 2024 en un seminario del Instituto de Derechos Humanos “Gregorio Peces-Barba” (Universidad Carlos III de Madrid). En nombre del Profesor Francisco Javier Ansuátegui Roig, agradezco a todos los que contribuyeron en esa ocasión. La brevedad del artículo me lleva a retomar algunos de los puntos que me fueron planteados en futuros trabajos.

*the first analyzes the dilemma between the legal centrality of dignity and its social ineffectiveness, while also underscoring the need to subject dignity to philosophical scrutiny in light of its semantic indeterminacy; the second examines the semantic shifts undergone by the notion as a result of its association with the ideas of status, autonomy, and vulnerability; the third proposes an agenda for reflection on dignity from the perspective of ethics of vulnerability, highlighting the contributions of Martha Nussbaum, Eva Kittay, and Corine Pelluchon.*

**Palabras clave:** dignidad humana, estatus, autonomía, vulnerabilidad, éticas de la vulnerabilidad  
**Keywords:** human dignity, status, autonomy, vulnerability, ethics of vulnerability

Creo profundamente, en lo que a mí respecta, que solo lograremos preservar el principio misterioso que está en el corazón de la dignidad humana si logramos explicitar la cualidad propiamente sagrada que le es propia, y esta cualidad aparecerá más claramente cuanto más nos acerquemos al ser humano considerado en su desnudez y su debilidad, al ser humano desarmado tal como lo encontramos en el niño, en el anciano o en el pobre. [*La dignité humaine et ses assises existentielles*, Gabriel Marcel]

## 1. LA DIGNIDAD EN CONTRASTE Y LA REAPERTURA DE UN PROBLEMA FILOSÓFICO

Hay que partir del hecho de que la “dignidad” se ha convertido en un concepto jurídico solo muy recientemente, cuando, entonces, migró del universo filosófico y religioso al campo del derecho. Esto ocurrió de manera particular después de la Segunda Guerra Mundial, ocasión en la que se afirmó, en el preámbulo de la Carta de las Naciones Unidas, de 1945, “la fe en los derechos fundamentales del hombre, en la dignidad y en el valor del ser humano”<sup>1</sup>. Es en 1948, sin embargo, con la aprobación de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, que el término gana notoriedad jurídica<sup>2</sup>. Desde entonces, la dignidad humana se ha impregnado en el lenguaje

<sup>1</sup> ORGANIZACIÓN DE LAS NACIONES UNIDAS, *Carta de las Naciones Unidas*, ONU, San Francisco, 1945.

<sup>2</sup> ORGANIZACIÓN DE LAS NACIONES UNIDAS, *Declaración Universal de los Derechos Humanos*, ONU, París, 1948.

jurídico, situándose en la base de los principales instrumentos jurídicos internacionales de derechos humanos, así como de las constituciones democráticas más destacadas en todo el mundo. No obstante, tal centralidad jurídica es atravesada por un contraste en relación con su aún persistente *ineficacia social* y con su aún no resuelta *indeterminación semántica*.<sup>3</sup>

En lo que respecta a su ineficacia social, los datos empíricos fácilmente demuestran cómo la fuerza normativa del principio de la dignidad de la persona humana es aún muy frágil, especialmente en realidades como la brasileña<sup>4</sup>. Como mínimo, lo que se constata es la existencia de un gran abismo entre la altisonancia jurídica de la dignidad y su triste realidad diaria de todo el mundo. El hecho es que los atentados contra la dignidad no parecen ser solo cotidianos episodios desafortunados que solo reforzarían en su excepcionalidad la solidez del principio que atacan. Por así decirlo, cuanto más se expanden y multiplican las raíces nefastas de la modernidad colonizadora e invasora, individualista y racionalista, capitalista y explotadora, asumiendo nuevas y más incisivas apariencias, la indignidad deja de ser un fenómeno episódico para transformarse en aquello que determina el carácter global de toda vida. De ahí la tesis de Cynthia Fleury en el sentido de un “devenir indigno del mundo”<sup>5</sup>. Con esto se quiere decir que lo que estamos enfrentando es mucho más que la “ausencia de reconocimiento de la dignidad”; lo que está en curso es una “fabricación deliberada de condiciones indignas”<sup>6</sup>. Lo indigno se ha hecho ordinario y concierne a todos, aunque algunos sientan sus efectos más intensamente: “El riesgo de volverse indigno toca a cada uno de nosotros, no solo comprometiendo las condiciones dignas de vida, sino también multiplicando los modos degradados de existencia y las amenazas de ver nuestra dignidad afectada, desrespetada, maltratada. Penetramos el mundo de la indecencia común [...]”<sup>7</sup>.

Se trata, entonces, de percibir que hemos llegado a un punto tal que la existencia en el mundo parece depender de tal fabricación de indignidades. Estas son objeto de una “producción sistemática”. El deseo de “dignidad” de una pequeña minoría privilegiada depende de la instalación de una indignidad estructural, en la que la “vida digna” de unos pocos se edifica a través de

<sup>3</sup> Ibid., pp. 15-19.

<sup>4</sup> Entre tantas investigaciones existentes, puede verse especialmente la que está sintetizada en el siguiente documento: COMISSÃO INTERAMERICANA DE DIREITOS HUMANOS, *Situação dos direitos humanos no Brasil*, CIDH - OEA, San José, 2021.

<sup>5</sup> FLEURY, Cynthia, *La clinique de la dignité*, Seuil, Paris, 2023, p. 75.

<sup>6</sup> Ibid., p. 63.

<sup>7</sup> Ibid., pp. 77-78.

la configuración de la “vida indigna” de todos. La vida necesita, en ese sentido, volverse insoportable, imposible, invivible<sup>8</sup>. Y por eso se extraen hasta el agotamiento los recursos naturales, se producen alimentos cancerígenos que primero enfermarán y luego matarán a sus consumidores, se expulsa a miles de personas de sus hogares y de sus países sin que se les proporcione un acogimiento debido. Se interrumpe, así, por todos lados, las condiciones dignas de vida<sup>9</sup>. Esta necesita volverse cada vez más precaria<sup>10</sup>. Esto requiere entonces no solo *aumentar* las vulnerabilidades existentes, sino también *producir* nuevas vulnerabilidades<sup>11</sup>. En otros términos, la *fábrica de la indignidad* asume la forma de una *fábrica de vulnerabilidades*. No se trata exactamente de provocar la muerte, sino de inducirla o de instigarla. El mecanismo es mucho más sutil: en lugar de matar de un modo directo, hay que hacer que todo lo que está vivo sea progresivamente más susceptible de morir. Ella, la muerte, tiene que convertirse en una posibilidad diaria, algo tan cercano a nosotros que pueda abrazarnos en cualquier momento, pero, al mismo tiempo, no lo suficientemente cercano como para que su amenaza nos movilice a tomar una actitud.

Esto significa que cualquier espacio puede ser un punto de eclosión de la indignidad: una parada de autobús o un puesto de salud, un asiento de estadio o una sala en el interior de una escuela, el lugar de trabajo o la cama en que se duerme. De igual manera, cualquiera puede convertirse en su agente productor o su blanco privilegiado: rico o pobre, hombre o mujer, blanco o negro. Claro: los arreglos económicos, políticos y jurídicos, con todas las representaciones sociales que los acompañan, instalan selectivamente vulnerabilidades<sup>12</sup>. Ciertas características personales o posiciones sociales pueden hacer que algunos individuos sean más propensos a toda suerte de violencias. Como señala Judith Butler, la vulnerabilidad está distribuida de manera desigual: algunas vidas están altamente protegidas –hasta el punto de que su dignidad justifica la movilización de fuerzas de guerra–, mientras que otras reciben, cuando mucho, un soporte tardío, y sus muertes ni siquiera son consideradas dignas de

---

<sup>8</sup> Cf. BUTLER, Judith, WORMS, Frédéric, *Le vivable et l'invivable*, trad. de Christophe Beslon, PUF, Paris, 2021.

<sup>9</sup> Cf. FLEURY, Cynthia, cit., p. 79.

<sup>10</sup> Cf. BUTLER, Judith, “Vida precaria”, *Contemporânea*, núm. 1, vol. 1, 2011, pp. 13-33.

<sup>11</sup> Cf. FLEURY, Cynthia, cit., p. 56-57.

<sup>12</sup> En ese sentido, cf. FINEMAN, Martha Albertson, GREAR, Anna, “Vulnerability as heuristic. An invitation to future” en Id. (eds.), *Vulnerability: reflections on a new ethical foundation for law and politics*, pp. 1-11, Routledge, Nueva York, 2016, p. 11.

duelo.<sup>13</sup> En todo caso, si reflexionamos acerca de los riesgos provenientes de la realidad antropocénica, como el calentamiento climático, no podemos dejar de notar que la indignidad es algo que puede afectar potencialmente a todos, aunque las posibilidades se vean eventualmente minoradas y los efectos menos graves en los casos de algunos pocos privilegiados.

Una tal ineficacia social parece, por otro lado, estar acompañada o incluso alimentada por un problema de fondo, que concierne a su indeterminación semántica. Sin saber exactamente su significado, ¿se podrán finalmente tener las condiciones necesarias para proteger y garantizar el respeto a la dignidad de la persona humana? En la práctica, el consenso en torno a ella parece no ser real. Aunque algunos teóricamente se oponen al uso del término<sup>14</sup>, pocos se arriesgarían a alimentar un discurso contra la idea de protección de la persona humana que la expresión evoca. Sin embargo, no se avanza más allá de eso. De hecho, la “dignidad de la persona humana” parece estar atrapada, hasta ahora, en un estado de indefinición, que incluso se plantea como condición de una supuesta aceptación generalizada. El cuadro resulta ser el más propicio para una instrumentalización del término. Si su contenido no está determinado, si su fundamento y su finalidad no están suficientemente circunscritos, se puede usar libremente. Aunque existan intentos serios en el campo jurídico para establecer los contornos precisos del principio de la dignidad de la persona humana<sup>15</sup>, el hecho es que la mayoría de los juristas parece emplearlo sin ningún criterio, solo según la conveniencia de su interés. El resultado es una disminución de su capacidad para resolver conflictos y reducir las injusticias del mundo. El uso retórico, panfletario e inflacionario de la dignidad la transforma no en algo central en el derecho y en los derechos humanos, sino en una etiqueta eventualmente pomposa, pero de carácter banal. ¿Se trata, después de todo, solo de un “término elegante”, de una “palabra ostentosa”, de un “colirio jurídico”, o se trata de

---

<sup>13</sup> BUTLER, Judith, *Vida precária: os poderes do luto e da violência*, trad. de Andreas Lieber, Autêntica, Belo Horizonte, 2019, pp. 51-52.

<sup>14</sup> MACINTYRE, Alasdair, *Human Dignity: A Puzzling and Possibly Dangerous Idea?*, [s.n.], Notre Dame, 2021. Disponible en: <https://www.youtube.com/live/V727AcOogQ?feature=share>.

<sup>15</sup> Cf., entre otros, SARMENTO, Daniel, *Dignidade da pessoa humana: conteúdo, trajetórias e metodologia*, Fórum, Belo Horizonte, 2016; BARROSO, Luís Roberto, *A dignidade da pessoa humana no direito constitucional contemporâneo: a construção de um conceito jurídico à luz da jurisprudência mundial*, Fórum, Belo Horizonte, 2016; y NOVAIS, Jorge Reis, *A dignidade da pessoa humana*, 2ª ed., vol. 1: Dignidade e direitos fundamentais, Almedina, Coimbra, 2018.

un concepto cargado de significación, cuya densidad necesita ser explorada filosóficamente?

Ciertamente, el escenario no es unívoco. Por un lado, la noción es cuestionada: a) por su inutilidad; b) por su falta de universalismo, o incluso por su etnocentrismo; c) por su abstracción o falta de eficacia. Por otro lado, se ha convertido en un lugar común de las discusiones públicas, evocada tanto por conservadores como por progresistas. Como recuerda Éric Fiat, los combates actuales son combates homónimos, se libran con base en las mismas armas terminológicas<sup>16</sup>. Si es así, lo mínimo es que no dejemos la dignidad en manos y bocas de aquellos alineados con la preservación del estado de cosas o –peor– que aún aspiran al retroceso. Es necesario emanciparla de sus usos peligrosos, de modo que funcione como instrumento de lucha simbólica y real contra la “fábrica colectiva de la indignidad de las vidas”<sup>17</sup>.

Sin duda, mientras no se filosofe suficientemente sobre la dignidad, interrogándose sobre sus significados y sus efectos, la indignidad seguirá proliferando como norma de nuestra existencia ordinaria<sup>18</sup>. No se puede, sin un examen profundo, decir si se trata de un concepto bueno o malo. Esto no se resuelve a priori. Hay que partir del hecho de que se trata de un término disponible, cuya importancia jurídica es incuestionable. Integra el “plano de fondo tópico fundacional” que nos fue legado por la Declaración Universal de los Derechos Humanos<sup>19</sup>. En otros términos, forma parte del repertorio de lugares comunes (*topoi*) que nos ha sido dado por nuestro documento más importante de derechos humanos, ayudando de algún modo a pensar en el mundo y en nuestras relaciones, así como a elaborar proyectos y expectativas. Como un *topus*, la dignidad no deja de ser una noción maleable, lo que no significa, sin embargo, que merezca ser rechazada. Por el contrario, su carácter tópico hace que su recurso sea, sino obligatorio, al menos fundamental en cualquier argumentación que se pretenda persuasiva. No es porque, por ejemplo, los regímenes autoritarios se declaren democráticos que debemos abandonar el término “democracia”. Como enseñó Pierre Bourdieu, los

---

<sup>16</sup> FIAT, Éric, *Petit traité de dignité: grandeurs et misères des hommes*, Larousse, Paris, 2012, p. 10.

<sup>17</sup> FLEURY, Cynthia, cit., p. 19.

<sup>18</sup> Ibid., p. 41.

<sup>19</sup> DE JONGE, Emmanuel, “La Déclaration Universelle des Droits de l’Homme comme l’expression d’une vision du monde: une approche topique et génétique”, *Argumentation et Analyse du Discours*, núm. 4, pp. 1-17, 2010, p. 2.

significados legales están insertados en un campo de disputa simbólica<sup>20</sup>. Desistir de la “dignidad” es aceptar de antemano la derrota. Es cierto que sus raíces históricas son extremadamente controversiales, por no decir dañinas. Nada impide, sin embargo, que nos desvinculemos de ellas.

Si es así, el uso indiscriminado, impreciso e incluso perverso de la “dignidad” no debe ser una invitación a la abdicación del término; más bien, debe constituir un estímulo para su sometimiento a un proceso de esclarecimiento<sup>21</sup>, que podemos entender de dos formas: por un lado, como un alumbrar sobre sus orígenes, sus transformaciones y sus repercusiones en el mundo; por otro lado, como un revitalizar su capacidad crítica y su fuerza emancipatoria. De hecho, ¿qué postura adoptar ante un término tan empleado y escurridizo sino la de filosofar sobre él para quizás darle un nuevo *frescor*<sup>22</sup> o retirarle del *embotamiento*<sup>23</sup>, y de tal modo a tornarlo útil en las luchas contra la injusticia, en las luchas por un mundo mejor?

Esta es también la posición de algunos jusfilósofos contemporáneos que se han ocupado del tema. Ronald Dworkin, por ejemplo, sin dejar de reconocer el uso laxo y excesivo de la “dignidad” en recopilaciones jurídicas y manifiestos políticos, observa que “sería una lástima entregar a la corrupción una idea importante o incluso un nombre familiar. Debemos, más bien, asumir la tarea de identificar una concepción de la dignidad que resulte atractiva y razonablemente clara”<sup>24</sup>. Manuel Atienza, de manera semejante, sostiene que el uso confuso, fungible y beligerante del término no debe conducir a su abandono, por una supuesta inutilidad en cualquier debate racional serio; al igual que ocurre con otros términos morales, ello solo pone de manifiesto la necesidad de someterlo a un análisis crítico<sup>25</sup>. Mientras la noción no sea adecuadamente esclarecida en su sentido filosófico, todos sus usuarios

---

<sup>20</sup> BOURDIEU, Pierre, “A força do direito: elementos para uma sociologia do campo jurídico” en Id., *O poder simbólico*, trad. de Fernando Tomaz, 209-254, DIFEL y Bertrand Brasil, Lisboa y Rio de Janeiro, 1989.

<sup>21</sup> Cf. ROSEN, Michael, *Dignidade: sua história e significado*, trad. de André de Godoy Vieira, Unisinos, São Leopoldo, 2015, p. 28 y ATIENZA, Manuel, *Sobre la dignidad humana*, Trotta, Madrid, 2022, cap. 1, apartado 7.

<sup>22</sup> FIAT, Éric, *Petit traité de dignité*, cit., 2012, p. 8.

<sup>23</sup> MARCEL, Gabriel, *La dignité humaine et ses assises existentielles*, Aubier-Montaigne, Paris, 1964, p. 11.

<sup>24</sup> DWORKIN, Ronald, *A raposa e o porco-espinho: justiça e valor*, trad. de Marcelo Brandão Cipolla, São Paulo, WMF Martins Fontes, 2014, p. 312.

<sup>25</sup> ATIENZA, Manuel, *Sobre la dignidad humana*, cit., cap. 1, apartado 7.

(ciudadanos, políticos, juristas, etc.) no sabrán cómo emplearla ni tendrán medios para impugnar aplicaciones temerarias.

Sin un previo esclarecimiento filosófico, parece arriesgado *jeter le bébé avec l'eau du bain*. De hecho, la dignidad, como toda cuestión en filosofía, permanece un problema abierto. La dignidad sigue dando que pensar. Aunque permanezca objeto de misterio lo que tenían en mente de manera exacta los redactores de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, en 1948, al invocar y hacer constar la dignidad en el texto de manera central<sup>26</sup>, lo cierto es que no cerraron un problema filosófico, sino, más bien, lo reabrieron. Más que nunca, la dignidad se encuentra bajo el escrutinio filosófico. Es necesario reinvestirla de sentido. El pequeño extracto de Gabriel Marcel citado como epígrafe nos ofrece una pista.

## 2. DESPLAZAMIENTOS SEMÁNTICOS

Para aclarar el sentido de la dignidad humana, es necesario analizar los desplazamientos semánticos que el término “dignidad” ha experimentado a lo largo del tiempo, revelando posibles aspectos indignos aún presentes en su concepción. La literatura sobre el tema, impulsada por su creciente prestigio en los debates jurídicos, destaca tres fundamentos principales: estatus (predominante en la Antigüedad y la Edad Media), autonomía (central en la Modernidad) y vulnerabilidad (emergente en la contemporaneidad). Estas tres bases conviven actualmente en tensión. Es necesario reconocer el avance que supone fundamentar la dignidad en la autonomía, aunque esto haya generado nuevos desafíos. Una concepción crítica y emancipadora de la dignidad debe rearticular la autonomía con las contribuciones de la vulnerabilidad. En cambio, la idea de estatus resulta corrosiva para una noción exigente de dignidad, por lo que debe ser rechazada. Basar la dignidad en la vulnerabilidad exige un cambio de perspectiva: partir de las vidas consideradas indignas, no de las nobles<sup>27</sup>. Solo así se puede rehabilitar una noción tan proclamada en los discursos como ignorada en las prácticas.

---

<sup>26</sup> Cf. DE JONGE, Emmanuel, *La Déclaration Universelle des Droits de l'Homme comme l'expression d'une vision du monde*, cit., p. 7-8.

<sup>27</sup> Cf. FLEURY, Cynthia, *La clinique de la dignité*, cit., pp. 11-12.

## 2.1. Estatus

Se reconoce que la idea de dignidad humana ya estaba presente en el mundo antiguo. Partiendo de una concepción jerárquica del universo, los filósofos griegos, como Aristóteles, resaltaron la superioridad de los hombres frente a otros seres. La misma concepción aparecía también en las tragedias, como en Antígona. Se trataba de decir que la especie humana, dotada de razón y reflexión, poseía una posición superior en detrimento de otras formas de vida consideradas inferiores. Esto no significaba que, entre los hombres, sin embargo, reinara una condición de igualdad. *Dignitas* es una expresión latina ligada a la idea de estatus. Poseía dignidad el individuo que presentaba un *estatus* superior, una *posición* diferenciada, un *puesto* cualificado. En Roma, la dignidad se usaba para indicar un “alto prestigio oficial” debido al ejercicio de una “función pública de importancia”<sup>28</sup>. En la Edad Media, la noción aún presenta un sesgo similar y remite al reconocimiento social dirigido a ciertas personas pertenecientes al clero, a la nobleza, a las universidades, etc., con especial destaque para la figura real<sup>29</sup>.

En resumen, en este su primer desarrollo, la dignidad remite, pues, a una posición elevada de la especie humana en el orden cósmico o en el orden social<sup>30</sup>. En Cicerón, este doble sentido es particularmente evidente<sup>31</sup>. Si bien comprendiendo que la dignidad de la naturaleza humana coloca a los hombres por encima de otras criaturas, es importante notar que la noción lleva, por otro lado, una fuerte connotación política. Está basada en una posición o un estatus dentro de la ciudad, no se confunde con el valor del ser humano en sí. Esa posición está vinculada a una idea de merecimiento, que puede incluir desde méritos militares hasta méritos morales y cívicos, aunque el acceso a estos no deja concretamente de depender del hecho de pertenecer a

---

<sup>28</sup> COMPARATO, Fábio Konder, *Ética: direito, moral e religião no mundo moderno*, Companhia das Letras, São Paulo, 2006, p. 479.

<sup>29</sup> HABERMAS, Jürgen, “O conceito de dignidade humana e a utopia realista dos direitos humanos” en Id., *Sobre a constituição da Europa*, trad. de Denilson Luis Werle, Luiz Repa e Rúrion Melo, Unesp, São Paulo, 2012, p. 23.

<sup>30</sup> Cf., entre otros, ROSEN, Michael, *Dignidade*, cit., pp. 31-32; GRIFFIN, Miriam “Dignity in roman and stoic thought” en DEBES, Remy (ed.), *Dignity: a history*, pp. 47-65, Oxford University Press, Nueva York, 2017, pp. 52-54; y BECCHI, Paolo, *O princípio da dignidade humana*, trad. de Ubenai Lacerda, Santuário, Aparecida, 2013, pp. 9-11.

<sup>31</sup> Cf. CÍCERO, Marcos Túlio, *Dos deveres*, trad. de Angélica Chiapeta, Martins Fontes, São Paulo, 1999.

la aristocracia<sup>32</sup>. En lo que respecta a una especie de retribución a un mérito, puede ser tanto adquirida como perdida, no confundiendo con una calidad inalienable. Uno de los ejemplos más notables reside en el propio personaje de Cicerón. Exiliado, él tiene su “ser social” completamente transformado, perdiendo las prerrogativas que acompañaban a su dignidad perdida.

Tal posición, por otro lado, confiere prestigio a su titular e inspira una especie de respeto. Podemos entender el prestigio o la reputación del dignatario como signo de una distinción y de una elevación. El sujeto digno, honrado, se transforma en una figura pública que le confiere una visibilidad excepcional. Se le asocia una imagen de esplendor; se proyecta sobre él una luz que lo adorna, que lo embellece, que lo hace decente. Tal imagen lo singulariza y lo distancia en relación a los demás. Esta distinción, sin embargo, no solo singulariza a su titular, sino que al mismo tiempo lo eleva por encima de los demás; lo sitúa en la condición de un *excelsissimus*. En consecuencia, se le debe por su entorno una actitud respetuosa a la que podemos llamar, para diferenciar de las expresiones modernas de respeto, de “deferencia” [*observantia*]. Según destaca Mathieu Jacotot, “[l]a dignitas impone a la colectividad una actitud de deferencia hacia el *dignus*: se trata de un derecho al respeto”<sup>33</sup>. Tal deferencia implica dos obligaciones concretas: “*colere*, es decir, dar señales de veneración, proteger cuidadosamente [...]; *vereri*, reverenciar profundamente, no sin cierto temor”<sup>34</sup>. Concretamente, por lo tanto, la dignidad crea alrededor del *dignus* una especie de escudo protector contra cualquier ataque, además de asegurarle que sus llamados serán atendidos por aquellos que lo rodean.

Con tales privilegios, se acompaña, sin embargo, una serie de obligaciones. Por sus acciones, es necesario que demuestre ser digno del honor que se le otorga, lo que significa que la dignidad no implica simplemente tener prestigio y ser objeto de deferencia, sino conservar una conducta digna. Es necesario actuar de acuerdo con la dignidad de su estatus, manteniendo, pues, un comportamiento persistentemente irreprochable, bajo el riesgo de perderla. Más aún, ocupar ciertas posiciones implica estar encargado de una serie de deberes que las acompañan, cuyas cargas y penosidades están a la altura del cargo que se confía al dignatario, especie de gravamen diferen-

---

<sup>32</sup> Cf. JACOTOT, Mathieu, *Question d'honneur. Les notions d'honos, honestum et honestas dans la République romaine antique*, École française de Rome, Roma, 2013, pp. 247-271.

<sup>33</sup> Ibid., p. 298.

<sup>34</sup> Ibid., p. 299.

ciado que recae más exigentemente sobre él<sup>35</sup>. Esto implica que la dignidad está siempre bajo la inspección y aprobación de la mirada. Está orientada hacia el exterior. Tiene que ver con la máscara que se da a ver y que es vista. Depende de comportamientos externos y de la percepción que se tiene frente a alguien<sup>36</sup>. Dista de un estado interno de los individuos<sup>37</sup>.

Finalmente, hay que mencionar que, al designar posiciones elevadas en la sociedad, especialmente por la ocupación de cargos públicos, la dignidad es comparativa: “el individuo o colectivo al cual está asociada se entiende como superior a otros individuos o colectivos. [...] La *dignitas* del senado implica la superioridad del senado sobre otras órdenes, como la orden ecuestre. La *dignitas* de la orden ecuestre implica su superioridad sobre el resto de la ciudadanía. La *dignitas* del pueblo romano implica su superioridad sobre otros pueblos”<sup>38</sup>. En otros términos, en su origen, la dignidad conlleva ya un “dignitómetro”. No existe un solo *gradus dignitatis*, sino diversos *gradus dignitatum*. El estatus de cada uno determina dónde se encuentra en un orden jerárquico y la manera en que es tratado. Hay poca igualdad entre los miembros de la sociedad. Hay competencias continuas entre ellos por cambios en sus posiciones sociales. En la jerarquía dignataria, se debe reconocer la superioridad y ofrecer deferencia a los que se encuentran en el escalón superior; paralelamente, hay que imponer deferencia a los inferiores –mantenerlos en su lugar. Todo esto contribuye a una dignidad que no deja de albergar un carácter frágil, cuya defensa es responsabilidad individual del propio dignatario, sujeta que está a insultos y ofensas de terceros, que disputan permanentemente un espacio en la cima<sup>39</sup>.

Lo que se puede concluir, entonces, es que la dignidad no nace como un atributo universal del ser humano como tal. Por el contrario, la dignidad, en principio, es concebida como un concepto particularista y jerarquizante. Participando de “las sociedades tradicionales divididas jerárquicamente”<sup>40</sup>,

<sup>35</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 308-312.

<sup>36</sup> GRIFFIN, Miriam, *Dignity in roman and stoic thought*, cit., p. 50.

<sup>37</sup> OBER, Josiah, “Meritocratic and civic dignity in Greco-Roman antiquity” en DÜWELL, Marcus, BRAARVIG, Jens, BROWNSWORD, Roger, MIETH, Dietmar (eds.), *The cambridge handbook of human dignity: interdisciplinary perspectives*, Cambridge University Press, Cambridge, 2014, p. 54.

<sup>38</sup> GRIFFIN, Miriam, *Dignity in roman and stoic thought*, cit., p. 50.

<sup>39</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 54-55.

<sup>40</sup> HABERMAS, Jürgen, “O conceito de dignidade humana e a utopia realista dos direitos humanos” en *Id.*, *Sobre a constituição da Europa*, cit., p. 23.

sirve incluso como un instrumento de gradación de los individuos. En un sentido que aún puede encontrarse en los diccionarios, la dignidad remite aquí a los atributos de *nobleza*, de *honor*, de *distinción*, de *grandeza*, de *aristocracia*, etc., que no son compartidos por todos. En resumen, la *dignitas* está íntimamente vinculada a la *persona*, es decir, al papel social, al puesto, a la función que se ejerce, y no al ser humano concreto que está investido en ella<sup>41</sup>. Un tal enfoque en la posición, y no en la persona que está de ella encargada, es aún más evidente en el contexto de la Edad Media si pensamos en la dignidad real de la que habla Ernst Kantorowicz<sup>42</sup>.

De hecho, las refinadas construcciones doctrinales realizadas por los juristas medievales buscaban establecer un contraste entre el carácter mortal del dignatario y el carácter inmortal de la dignidad. Esta fue elaborada como una *persona ficta*, una especie de corporación por sucesión, que no se confundía con el individuo concreto a ella atado solo circunstancialmente. En ese sentido, la dignidad poseía una existencia propia, independiente de aquel que iría a ocuparla. Concebida como una especie de fénix que se genera a sí misma, renaciendo continuamente de sus propias cenizas, la dignidad trascendía al hombre y estaba por encima de él. De ella él podía participar solo mientras ocupaba temporalmente la función de rey, pero sin la posibilidad de disfrutarla en calidad de una persona natural. De ahí se dice: *dignitas non moritur*. El Rey, entidad artificial, poseía dignidad y era inmortal; el rey, ser encarnado, no poseía dignidad y era mortal. Por eso, en los cortejos fúnebres, mientras el cuerpo hecho de carne del rey yacía desnudo o semidesnudo dentro del ataúd, oculto de la mirada pública, su efigie regia era expuesta exuberante encima del ataúd, a la vista de todos. Conectada al estatus real, la dignidad real estaba muy lejos de lo que se llamaría hoy dignidad de la persona humana.

Esta conexión entre dignidad y estatus nunca fue completamente superada y permanece más o menos subrepticamente arraigada en nuestras sociedades, cambiando solo los criterios según los cuales atribuimos posiciones sociales. Parece haberse instalado en el corazón de la dignidad una especie de “manía de grandeza y elevación” que tiende a despreciar todo lo que es

---

<sup>41</sup> Para más detalles, cf. WALDRON, Jeremy, “Dignidad y rango” en Id., *Democratizar la dignidad*, cit.

<sup>42</sup> Cf. KANTOROWICZ, Ernst, *Os dois corpos do rei: um estudo sobre teologia política medieval*, trad. Cid Knipel Moreira, Companhia das Letras, São Paulo, 1998, pp. 214-215, 238, 241-242, 246, 254-255 y 262.

material, terrenal y corporal, lo que hace que los hombres deseen distanciarse cada vez más de los animales y de su lado animal, y dirigirse, si no a Dios, al menos a los ángeles, o a aquello que, suponiendo que existen, compartimos con ellos: la razón. Esta concepción es llamada por Gabriel Marcel como “concepción decorativa de la dignidad”, porque es una especie de aparato o de indumentaria que cubre a los hombres de poder, disfrazando lo que los acerca a los hombres comunes y creando entre ellos una distancia reverencial<sup>43</sup>. Es necesario aprender a desconfiar de ella o de lo que de ella aún resta en otras concepciones supuestamente más avanzadas de la dignidad. Una de las tareas de la filosofía parece ser justamente contribuir a expurgar los detritos nobiliarios que aún están adheridos incluso a las teorías más avanzadas que nos fueron legadas. Por más que la perspectiva democratizante de Jeremy Waldron sea tentadora<sup>44</sup>, ella peca por incentivar una cierta construcción elitista de la dignidad, elevando a todos los seres humanos a la exaltada posición de nobles, como si no hubiera nada digno en el hecho más humilde de su igual vulnerabilidad.

## 2.2. Autonomía

Poco a poco, sin embargo, la dignidad fundada en el estatus comienza a enfrentar desafíos. Sin duda, la contribución del cristianismo fue fundamental en este cambio. En la obra de Tomás de Aquino se conserva una jerarquía entre los seres: Dios, ángeles, hombres, animales<sup>45</sup>. Sin embargo, en lo que a los hombres concierne, están entre iguales. De acuerdo con la Biblia, todos los hombres fueron creados a imagen y semejanza de Dios, siendo aún únicos e insustituibles ante el Juicio Final<sup>46</sup>. Pico della Mirandola contribuye de alguna manera a este proceso de desasociación de la dignidad de la posición del individuo dentro de la sociedad, liberándolo de roles predeterminados para convertirse de ahora en adelante en señor de su destino. En su texto célebre, aunque controvertido, el filósofo compatibiliza la condición de

---

<sup>43</sup> MARCEL, Gabriel, *La dignité humaine et ses assises existentielles*, cit., pp. 168-169.

<sup>44</sup> Vide WALDRON, Jeremy, “Dignidad y rango” en Id., *Democratizar la dignidad: estudios sobre dignidad humana y derechos*, trad. de Vicente F. Benítez R., Javier Gallego Saade y Leonardo García Jaramillo, Universidad Externado de Colombia, Bogotá, 2019, pp. 53-54.

<sup>45</sup> Vid. DE AQUINO, Tomás, *O ente e a essência*, 8ª ed., trad. de Carlos Arthur do Nascimento, Vozes, Rio de Janeiro, 2005.

<sup>46</sup> HABERMAS, Jürgen, “O conceito de dignidade humana e a utopia realista dos direitos humanos” en Id., *Sobre a constituição da Europa*, cit., p. 26.

criatura del hombre con su capacidad para “obtener lo que desea, ser lo que quiere”<sup>47</sup>. Invocando un mensaje de Dios a Adán, recuerda a todo hombre: “No te hicimos celestial ni terrenal, ni mortal ni inmortal, para que tú, árbitro y soberano artífice de ti mismo, te plasmaras y te informaras en la forma que hubieras seguramente elegido.”<sup>48</sup> Con esto, entonces, se dan algunos pasos hacia conectar la dignidad no más a la función, sino a la persona, transformándola de privilegio de unos pocos a un bien o atributo potencialmente universal.

Si bien, entre los estoicos, sobre todo en Cicerón y Séneca, ya teníamos avatares de una dignidad no más fundada en el estatus social, sino en la naturaleza humana racional, de hecho, es solo con el advenimiento de la modernidad que la noción de dignidad gana nuevos contornos y se universaliza. El advenimiento de la Ilustración fue decisivo. En este contexto, la filosofía de Immanuel Kant es de especial relevancia<sup>49</sup>. Immanuel Kant subraya que el ser humano posee el atributo de la *autonomía*, es decir, la capacidad racional de guiarse por las leyes editadas por él mismo. Como sujeto autónomo, dotado de racionalidad, el ser humano no puede ser utilizado simplemente como *medio* para la satisfacción de la voluntad de alguien. Debe ser tratado siempre y al mismo tiempo como un *fin en sí mismo*. Con base en estas consideraciones, el filósofo de Königsberg establece la distinción entre personas y cosas. Mientras las cosas tienen un precio, pueden considerarse equivalentes y libremente intercambiadas, las personas poseen dignidad, son insustituibles e insusceptibles de comercio. Lo que está en cuestión aquí no es un simple *valor exterior*, sino un *valor interno o intrínseco*, que, por cierto, no se tiene más ni menos. Simplemente, en cuanto ser capaz de moralidad, se posee. Esta dignidad suscita respeto. En Immanuel Kant, el respeto se dirige, sin embargo, a la humanidad en la persona mientras portadora de moralidad. No se trata de un respeto a un otro concreto, sino a la función legislativa en nosotros. En otros términos, no es el carácter único e insustituible de cada individuo lo que es respetado, sino la razón práctica que habita en él. El respeto kantiano, por lo tanto, es un respeto por lo universal. De él Immanuel Kant deriva una serie de deberes. Aunque no desestima la importancia de los deberes positivos, lo cierto es que la fórmula kantiana de la humanidad

<sup>47</sup> PICO DELLA MIRANDOLA, Giovanni, *Discurso sobre a dignidade do homem*, trad. de Maria de Lurdes Sirgado Ganho, Edições 70, Lisboa, 2001, p. 53.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 53.

<sup>49</sup> Para la construcción siguiente, cf. KANT, Immanuel, *Fundamentação da metafísica dos costumes*, trad. Paulo Quintela, Edições 70, Lisboa, 2011, pp. 69-73.

tiene connotaciones más restrictivas, estableciendo límites a la acción humana que quiera hacer del ser humano un simple objeto.

Para Éric Fiat, hay dos movimientos simultáneos en acción: por un lado, un movimiento de democratización de la dignidad (“todos los hombres son dignos”); por otro, un movimiento de secularización o laicización de la dignidad (“todos serían dignos, incluso si Dios no existiera”)<sup>50</sup>. De hecho, Immanuel Kant no hace la eminencia humana depender de Dios. Ella reside en la propia humanidad o en la humanidad mientras capaz de moralidad. A su vez, fundamentando la dignidad en la idea de autonomía, común a todas las personas, el pensador presupone la dignidad como un concepto ecuménico, que abarca todo el género humano, sin distinciones. Un desplazamiento semántico se opera, por lo tanto: de una noción particularista y jerarquizante, la dignidad alcanza la calidad de una noción universalista e igualitaria. Estableciendo la dignidad basada en la autonomía, es decir, en la capacidad de actuar según la moralidad, Immanuel Kant opera, sin embargo, un corte en relación con la tradición. Mientras Tomás de Aquino, junto con los antiguos, establecían un ranking entre los seres, sin retirarles la dignidad, solo relegándolos a distintos posicionamientos en la escala dignataria, la filosofía kantiana la niega terminantemente al “reino natural”. Los animales no tienen dignidad. Si no debemos cometer crueldad contra ellos, es solo porque eso comprometería nuestra disposición para simpatizar con el sufrimiento humano. Si en la concepción aristotélica el hombre era un animal racional, esta animalidad debe ser descartada de todas formas para que una dignidad de la naturaleza humana pueda emerger. Se rechaza, de una sola vez, tanto la dignidad del *animal* racional como la dignidad de los *animales*. En otros términos, cuanto más se desprende la noción de la idea de estatus para ligarse a la de autonomía, algo significativo ocurre: mientras tiene una dimensión estatutaria, la dignidad todavía puede encontrarse en otras especies, aunque sea una dignidad inferior; aquí, aún tiene sentido hablar de una dignidad “del hombre”, ya que eso presupone admitir la existencia de otras dignidades; sin embargo, cuando la dignidad se esparce internamente entre los hombres, rompe la conexión con otras dignidades, que entonces son simplemente rechazadas como tales. En adelante, hablar de dignidad humana es casi una tautología<sup>51</sup>.

---

<sup>50</sup> FIAT, Éric, *Petit traité de dignité*, cit., pp. 140-142.

<sup>51</sup> Cf. ROSEN, Michael, *Dignidade*, cit., pp. 40-42.

Como el trabajo de Samuel Moyn demuestra<sup>52</sup>, no se puede afirmar con toda certeza que, cuando la dignidad fue incluida en la Carta de la ONU, en la Declaración Universal y en la Constitución alemana, estas estaban adoptando la perspectiva revolucionaria que, aunque pueda remontarse a los estoicos, conoce su fórmula más acabada en el corazón del pensamiento kantiano, a pesar de que una lectura kantiana de dichos documentos haya progresivamente ganado terreno. Como se puede retraer hoy, la influencia del pensamiento moral conservador católico fue decisiva en esta cuestión. Sin embargo, los textos jurídicos, como algunos siglos de teoría hermenéutica han enseñado, no están atados a sus autores e intenciones. Si bien nada impide que se lean los diplomas de ayer con las lentes esclarecidas de Immanuel Kant, queda por saber si tal fundamento de la dignidad en la autonomía, por más democratizante que sea, todavía no permanece problemático, reproduciendo, a partir de un nuevo disfraz, un elitismo dignitario que le mancha desde el origen. De hecho, más allá de la expulsión de los animales del reino de los dignos, la concepción kantiana de la dignidad parece estar más cerca de una dignidad angélica que de una dignidad humana, pues se funda en un sujeto etéreo, y no en un sujeto vulnerable<sup>53</sup>. Si la base de la dignidad es la autonomía, la capacidad para la moralidad, se torna difícil incluir en su círculo de alcance a sujetos que aún no la han desarrollado (niños) o que la desarrollaron, pero que vinieron a perderla temporal o definitivamente (enfermos y ancianos), o aún a sujetos que, por alguna circunstancia, no la desarrollaron y nunca llegarán a desarrollarla (personas con discapacidad).

De cualquier manera, es importante decir que la noción de autonomía que está en la base de la concepción kantiana de dignidad fue impactada por los avatares del tiempo, transformándose casi en su contrario. Si Immanuel Kant construye un sentido fuerte o exigente de autonomía, que implica establecer límites al ejercicio del querer, los liberales la han transformado en una especie de licencia total para hacer lo que se quiera, siempre que se respeten los límites de las otras esferas individuales. En su faceta liberal, la dignidad deriva de la autonomía como mera capacidad de elección. El respeto por la dignidad en su concepción liberal parece restringirse básicamente a una concepción jurídica de no intromisión *-stop!*- y a un deber, por cuestión de seguridad jurídica,

---

<sup>52</sup> MOYN, Samuel, "As surpreendentes origens da dignidade humana" en Id., *Direitos humanos e usos da história*, trad. de Beth V. Honorato, UNIFESP, São Paulo, 2020, pp. 39-52.

<sup>53</sup> Cf. NUSSBAUM, Martha C., *Fronteiras da justiça: deficiência, nacionalidade, pertencimento à espécie*, trad. de Susana de Castro, WMF Martins Fontes, São Paulo, 2013, pp. 162-165.

de cumplimiento de las promesas. El hombre honorable es fiel a sus palabras lanzadas en el contrato y no interfiere en la vida ajena. En su sentido liberal, la dignidad implica una especie de respeto que significa no estorbar el libre curso de las opciones individuales<sup>54</sup>. El auge de esta inversión en el seno de la autonomía reside en su identificación con un ideal de independencia. Por así decirlo, la autonomía se desconecta de los condicionamientos de la razón universal para transmutarse en la expresión desimpedida de la voluntad individual. Estamos lidiando con lo que Corine Pelluchon llama una “ética de la autonomía”, una ideología que hace de la autosuficiencia, la performance y la no dependencia las bases de la dignidad de una sociedad en la que las leyes del mercado competitivo determinan el lugar que ocupamos dentro de la escala social. Si no podemos trabajar, si somos lentos, si necesitamos la ayuda de otros para realizar nuestras actividades, si nuestros cuerpos están deteriorados o si nuestras facultades racionales no funcionan según la lógica de la eficiencia, entonces nuestra dignidad es, si no nula, al menos dudosa y degradada. Tal dignidad performativa resulta por relegar a los márgenes del círculo moral a todos aquellos que no encajan en un prototipo perfecto de humano. De ahí la depresión, la angustia y la desesperación experimentadas por aquellos que están presentes en la sociedad, pero tienen el sentimiento de que no son nada para ella o incluso de que son la representación más acabada de su fracaso<sup>55</sup>.

El paradigma autonomista de la dignidad no está superado. Puede detectarse en la obra de pensadores de gran repercusión en la actualidad, como Ronald Dworkin. Para este último, la dignidad se funda en dos grandes principios: el principio del autorrespeto (*self-respect*) y el principio de la autenticidad (*authenticity*). El primero exige, por un lado, que cada persona reconozca que su vida posee una importancia objetiva, de tal modo que debe ser vivida bien. El segundo exige, por otro, que cada persona conduzca su vida con un estilo que le sea propio, lo que presupone independencia ética en la formulación de juicios y responsabilidad por los actos realizados<sup>56</sup>. Como resulta evidente –y así lo añade el propio filósofo–, si la vida es objetivamente importante, debo respeto no solo a mí mismo, sino también a los demás<sup>57</sup>. Del

---

<sup>54</sup> Cf. ROSEN, Michael, *Dignidade*, cit., pp. 114-118 y MAILLARD, Nathalie, *La vulnérabilité: une nouvelle catégorie morale?*, Labor et Fides, Genève, 2011, pp. 120-122.

<sup>55</sup> Cf. PELLUCHON, Corine, *L'autonomie brisée. Bioéthique et philosophie*, PUF, Paris, 2009, pp. 37-41 y 234-242.

<sup>56</sup> DWORKIN, Ronald, *A raposa e o porco-espinho*, cit., pp. 311-326.

<sup>57</sup> DWORKIN, Ronald, *La democracia posible: principios para un nuevo debate político*, trad. de Ernest Weikert García, Barcelona, Paidós, 2008, pp. 32-33.

mismo modo, mi incumbencia de ser auténtico –esto es, de tomar decisiones y asumir sus consecuencias en los asuntos que me conciernen– no elimina mis obligaciones morales frente a terceros<sup>58</sup>.

Como puede apreciarse, la concepción dworkiniana es altamente sofisticada. Sus líneas despiertan una considerable admiración: la dignidad no aparece aquí simplemente como una cualidad intrínseca del ser humano, sino como aquello que impone una tarea práctica de *vivir bien*, es decir, de “transformar la propia vida en algo valioso”. Hay, sin embargo, algo no dicho que genera cierto malestar. Como presupuesto del enfoque, vuelve a emerger el sujeto típico de la tradición liberal: un individuo caracterizado como capaz de conducir de manera autónoma una vida adverbialmente cualificada. En un texto relevante, el estado de demencia es descrito reiteradamente por el autor como una tragedia y una lástima, cuyo cuidado resulta “costoso, tedioso y difícil”<sup>59</sup>. El paciente con demencia conserva una importancia objetiva, pero esta solo puede explicarse a partir de quienes “disfrutaban plenamente de su competencia”<sup>60</sup>. En suma, por más que la teoría rechace la etiqueta de elitista y sostenga que la autenticidad no presupone una vida constantemente examinada, lo cierto es que en su núcleo no todos los seres humanos parecen encontrarse en condiciones de elevarse a la altura de lo que la dignidad exige. Ronald Dworkin no es del todo claro respecto de si las personas con discapacidad cognitiva severa pueden vivir bien, pero deja una pista significativa: “No vive tan bien como podría quien nunca ha tenido ocasión de reflexionar sobre lo que significa vivir bien para él en la situación en que se encuentra”<sup>61</sup>. En todo caso, admite expresamente que las enfermedades y las discapacidades, en cuanto limitaciones de acceso a una vida buena, pueden condenar a quienes las padecen a una vida mala<sup>62</sup>.

Esto planteado, no podemos renunciar a las conquistas traídas por la dignidad fundada en la autonomía. Ha sido una importante aliada en la lucha contra los residuos de las sociedades tradicionales que hacen del estatus un signo de poderes y privilegios. Defender que todos son iguales en la medida en que son, aunque sea potencialmente, portadores de una razón universal lleva sin duda algo de fundamentalmente crítico y emancipatorio.

---

<sup>58</sup> Ibid., pp. 36-37.

<sup>59</sup> DWORKIN, Ronald, *Domínio da vida: aborto, eutanásia e liberdades individuais*, trad. de Jefferson Luiz Camargo, São Paulo, Martins Fontes, 2003, p. 335.

<sup>60</sup> Ibid., p. 335.

<sup>61</sup> DWORKIN, Ronald, *A raposa e o porco-espinho*, cit., p. 642.

<sup>62</sup> Ibid., p. 643.

Del mismo modo, en nombre de la autonomía se han librado luchas contra la dominación, permitiendo que individuos, grupos y pueblos puedan conducir sus existencias sin estar bajo el yugo o la tutela del Estado o de potencias dominadoras. Derechos incluso son reivindicados con fundamento en una dignidad que autonomiza, y no solo limita comportamientos, mostrando que de ella es posible extraer también derechos, más allá de obligaciones<sup>63</sup>. En el plano teórico, dos autores destacan de manera especial este carácter *revolucionario* o *disidente* de una dignidad fundada en la autonomía: respectivamente, Manuel Atienza y Javier Muguerza.

Manuel Atienza parte de Immanuel Kant, pero procura ir más allá de este último. Según sostiene, la concepción kantiana de la dignidad constituye una “opción ineludible”; sin embargo, matiza que, cuando se trata de cuestiones morales, no es posible ser “completa o exclusivamente kantiano”<sup>64</sup>. El jusfilósofo se interesa por extraer las consecuencias normativas de la dignidad –entre las cuales destaca la obligación de desarrollarse a uno mismo y de contribuir al desarrollo de los demás–, así como por identificar sus planos de manifestación: básicamente, un plano filosófico, en el que aparece como fundamento de los derechos humanos, y un plano concreto, en el que se traduce en derechos humanos específicos<sup>65</sup>. Del análisis realizado emerge la caracterización del principio como portador de un carácter revolucionario. Este nos impele, entre otras cosas, a una “transformación radical de la realidad”. Inspirándose en Ernst Bloch y admitiendo la articulación de ideas kantianas con postulados socialistas<sup>66</sup>, el autor interpreta la dignidad como el eje de una utopía jurídica. Esta apunta a algo todavía no realizado, pero que existe como potencia en lo real: entreabre un mundo en el que las personas caminan erguidas y se hallan resguardadas frente a la humillación humana<sup>67</sup>.

En Javier Muguerza, la fórmula de la humanidad de Immanuel Kant –clave para la comprensión del concepto de dignidad– es leída como la cristalización de un “imperativo de la disidencia”. En sus propias palabras, lo que este imperativo fundamenta es, ante todo, “la posibilidad de decir ‘no’

---

<sup>63</sup> Cf. HENNETTE-VAUCHEZ, Stéphanie, “A human dignitas? Remnants of the ancient legal concept in contemporary dignity jurisprudence”, *International Journal of Constitutional Law*, núm. 1, vol. 9, 2011, p. 42.

<sup>64</sup> ATIENZA, Manuel, *Sobre la dignidad humana*, cit., cap. 7, apartado 8.

<sup>65</sup> *Ibid.*, caps. 1 y 7.

<sup>66</sup> BLOCH, Ernst, *Derecho natural y dignidad humana*, trad. de Felipe González Vicen, Madrid, Aguilar, 1980.

<sup>67</sup> ATIENZA, Manuel, *Sobre la dignidad humana*, cit., cap. 7, apartados 1, 2 y 3.

a situaciones en las que prevalecen la indignidad, la falta de libertad o la desigualdad”<sup>68</sup>. Dicho de otro modo, invocar la dignidad de las personas constituye una forma de protesta frente a las injusticias existentes, sobre todo cuando estas se encuentran respaldadas por algún consenso previo. Ahora bien, cuando Immanuel Kant afirma que debemos tratar a todos como fines en sí mismos y nunca meramente como medios, está señalando que “nadie es menos que nadie”, y es precisamente a partir de esta igual estatura de los seres humanos que se abre para ellos la perspectiva de una lucha contra la alienación, esto es, contra todas las formas de reducción del *sujeto* a la mera condición de *objeto*. Por consiguiente, si hay algo fundamentalmente positivo en una dignidad fundada en la autonomía, reside en que, a la luz del pensamiento del autor, hace posible el ejercicio de la disidencia, permitiendo escapar al determinismo de los órdenes consagrados<sup>69</sup>.

Eso no nos impide, sin embargo, reconocer las dificultades de la concepción. Si la dignidad tiene como base la autonomía, entonces hay individuos más o menos dignos o incluso indignos. Su universalidad y su igualación son engañosas. El propio Immanuel Kant establece, en el seno de la sociedad políticamente formada, una distinción entre ciudadanos activos y ciudadanos pasivos, incluyendo en este último estatus a todos aquellos que no podían mantenerse a sí mismos con el trabajo, lo que incluía a niños, mujeres y personas con discapacidad. Tal diferenciación y tal jerarquización de los individuos son aún más reforzadas por la concepción caricaturesca de la autonomía que la confunde con independencia, transformando a los sujetos más vulnerables en parias morales: “la identificación de la autonomía con la autodeterminación y su subordinación a la posesión de razón, de la memoria y del lenguaje articulado dan testimonio de los criterios elitistas que lanzan en la indignidad a todas las personas en situación de dependencia o que sufren de déficits cognitivos”<sup>70</sup>. Si es así, la autonomía no extirpa por completo los rasgos aristocráticos de la dignidad fundada en el estatus; solo reinstala en el dignitómetro nuevos índices de medida, que dejan de ser el mérito moral o la acción honrada, o la mera pertenencia a una clase, para convertirse en la razón, la eficiencia y la performatividad, apareciendo la vulnerabilidad aquí como un signo de lo indigno. En medio de un impas-

---

<sup>68</sup> MUGUERZA, Javier, *Ética, disenso y derechos humanos: en conversación con Ernesto Garzón Valdés*, Madrid, Arges, 1998, p. 59.

<sup>69</sup> *Ibid.*, pp. 58-84.

<sup>70</sup> PELLUCHON, Corine, *Réparons le monde. Humains, animaux, nature*, Payot & Rivages, Paris, 2020, p. 250.

se entre una dignidad basada en el estatus y una dignidad fundada en la autonomía, Corine Pelluchon plantea una pregunta absolutamente central y transformadora: “¿Y si la dignidad del hombre tuviera más que ver con su vulnerabilidad y con su apertura al otro que con su razón y su capacidad de autodeterminarse?”<sup>71</sup>.

### 2.3. Vulnerabilidad

Una respuesta se insinúa a partir de la lectura de algunos clásicos de la filosofía fenomenológica existencialista, como Emmanuel Levinas y Paul Ricœur, que son particularmente revisitados de manera original por Corine Pelluchon, así como a partir de una serie de pensadoras que buscan hacer una crítica de la antropología liberal, como es el caso de las teóricas feministas de la ética del cuidado (Carol Gilligan, Eva Kittay, Joan Tronto, entre otras) y de otras filósofas como Martha Nussbaum y Judith Butler<sup>72</sup>. Si bien las perspectivas son muy distintas entre sí, todos estos nombres tienen en común el hecho de insistir en la idea de la vulnerabilidad fundamental que afecta al sujeto humano, mediante un conjunto de contribuciones que terminan desmantelando el “mito de la autonomía”, para utilizar una expresión de Martha A. Fineman<sup>73</sup>. Aunque las asociaciones entre dignidad y vulnerabilidad son aún relativamente escasas, un nuevo desplazamiento semántico está en pleno acontecimiento. ¿Por qué no derivar la dignidad de la vulnerabilidad, en lugar de extraerla de un cuestionable supuesto de autonomía? El enraizamiento de la dignidad en la idea de autonomía ha sido problematizado. Dentro de una concepción en progresivo esbozo, lo que hace al ser humano digno de derechos, lo que está en la base de su dignidad, es su propia vulnerabilidad.

Antes, sin embargo, de sintetizar los rasgos de esta nueva concepción de dignidad, conviene retomar las contribuciones legadas por algunos trabajos que de manera más directa han buscado pensar en tal relación, de tal modo que pongan en tela de juicio las visiones usuales acerca del tema. Este es el caso de las obras de Martha Nussbaum, Eva Kittay y Corine Pelluchon. Aunque cada una de ellas proviene de tradiciones muy singulares, del

---

<sup>71</sup> PELLUCHON, Corine, *L'autonomie brisée*, cit., p. 14.

<sup>72</sup> GARRAU, Marie, “Vulnérabilité” en SAVIDAN, Patrick (dir.), *Dictionnaire des inégalités et de la justice sociale*, Quadrige, Paris, 2018.

<sup>73</sup> FINEMAN, Martha Albertson, *The autonomy myth*, The New Press, Nueva York y Londres, 2004.

neoristolismo en el caso de la primera, pasando por la ética del cuidado en el caso de la segunda y llegando a la fenomenología en el caso de la tercera, todas estas filósofas tienen en común el hecho de repensar nuestra tradición política y jurídica liberal a partir de una discusión ética que concede, en sus diferentes matices y orientaciones, un lugar privilegiado a la vulnerabilidad. En un sentido amplio de la expresión, sus obras pueden ser consideradas manifestaciones de lo que podemos llamar diferentes *éticas de la vulnerabilidad*, en cuyo seno la cuestión de la dignidad adquiere relevancia.

**Martha Nussbaum (dignidad humana como dignidad de un animal):** Martha Nussbaum reconoce que la idea de dignidad carece de claridad. Su postura, sin embargo, no es pesimista. Si algunas interpretaciones pueden llevar a caminos equivocados, es importante someterla al escrutinio del esclarecimiento filosófico. Esto es fundamental, más aún porque la noción está en el centro de su teoría de la justicia, que adopta el enfoque de las capacidades<sup>74</sup>. Para ella, la dignidad humana es la base de los principios políticos de una sociedad democrática pluralista. Si es así, su enfoque debe adoptar una postura no metafísica, articulándola dentro de una concepción que pueda ser aceptada por doctrinas religiosas y seculares de lo más variadas. Martha Nussbaum se aleja de una concepción de dignidad como estatus, ya que elige como sus interlocutoras privilegiadas en el tema a la filosofía estoica y a la filosofía kantiana, reconociendo el mérito ya de la primera de romper con la tradición de clasificar y separar a las personas en función de sus posiciones sociales, pasando a fundamentar nuestras relaciones con los demás en el carácter inalienable de cada ser humano. Este es un dato adquirido del cual la filósofa no se aparta. Es necesario tratar a todos como un fin en sí mismo, y nunca como un mero medio. Los seres humanos poseen un valor inestimable<sup>75</sup>. El problema está en saber qué está en la base de tal dignidad.

Para la filósofa, lo que está en la base de la dignidad del hombre no es simplemente su racionalidad, sino sus capacidades centrales, es decir, un conjunto diverso de aptitudes que son consideradas importantes y sin las cuales no se puede calificar una vida como humana<sup>76</sup>. Esto quiere decir que

<sup>74</sup> NUSSBAUM, Martha C., "Human dignity and political entitlements" en [s.a.], *Human dignity and bioethics: Essays commissioned by the president's council on bioethics*, pp. 351-380, The President's Council on Bioethics, Washington, 2008, pp. 351-352.

<sup>75</sup> Ibid., p. 353-354.

<sup>76</sup> NUSSBAUM, Martha C., *Fronteiras da justiça*, cit., pp. 221-222. Para más profundizaciones, *vide* también NUSSBAUM, Martha C., *Las mujeres y el desarrollo humano: el enfoque de las capacidades*, trad. de Roberto Bernet, Herder, Barcelona, 2012, cap. 1, apartados III, IV y V.

lo que merece respeto en nosotros no es solo nuestra disposición para el razonamiento práctico, sino también otros aspectos igualmente significativos del ser humano. En realidad, en el pensamiento de la filósofa americana, la dignidad humana es la dignidad de las capacidades humanas. En este punto, por más que ella se esfuerce en rechazar el concepto kantiano de persona, su texto a veces parece sugerir que dignos no son tanto los individuos concretos, sino las capacidades que poseen. Es que estas aparecen como las condiciones para calificar a un ser como ser humano o poseedor de una vida digna de dignidad. Esta dignidad humana no está exenta de los accidentes del mundo. No es completa o autosuficiente, tampoco irresistible a las tribulaciones. Es que las capacidades no nacen listas; necesitan un espacio dentro del cual puedan prosperar. En este sentido, aunque dignas de respeto, no están realizadas desde el principio. Es necesario que se desarrollen y luego funcionen. Lógico: así como el mundo puede apoyar su florecimiento, también puede obstaculizarlo. No es que se pueda perder la dignidad o tenerla disminuida, pero puede de algún modo verse afectada en su desarrollo y funcionamiento. La dignidad está atravesada por lo que la filósofa llama “áreas de vulnerabilidad”, queriendo con esto decir que está afectada por las necesidades corporales, por el paso del tiempo y por la asimetría de las relaciones<sup>77</sup>. No se trata, en consecuencia, de una especie de muralla interior inexpugnable, sino de un conjunto de aptitudes que están sujetas a *violación*. Impedir el desarrollo de las capacidades humanas por cualquier medio, como en la violación o en la prisión injusta, o no impulsarlas, mediante, por ejemplo, alimento, salud y educación, es violar la dignidad.

Esta dignidad es la dignidad de un animal. Buscando salir del paradigma de la autonomía, Martha Nussbaum deja claro que la racionalidad no es la única cosa buena del hombre. En realidad, nuestra propia racionalidad está fundada en nuestra animalidad. En otros términos, la racionalidad humana es la capacidad de un animal que crece, madura y declina, enfrentando aún una amplia gama de deficiencias. Según subraya, “[h]ay dignidad no solo en la racionalidad, sino en la propia necesidad humana y en las varias formas de esfuerzo que emergen de la necesidad humana”<sup>78</sup>. Su concepción busca, de este modo, ser respetuosa con las diferentes manifestaciones de la humanidad. ¿Cómo pensar en una dignidad plena e igual entre los seres humanos,

---

<sup>77</sup> NUSSBAUM, Martha C., *Fronteiras da justiça*, cit., p. 197.

<sup>78</sup> NUSSBAUM, Martha C., “Human dignity and political entitlements” en [s.a.], *Human dignity and bioethics: Essays commissioned by the president’s council on bioethics*, cit., p. 363.

es decir, que no recaiga en la tentación de clasificarlos y ordenarlos, sin, por otro lado, fundarse en una perspectiva idealizada del humano, cimentada en una propiedad supuestamente universal, pero en realidad desigualmente compartida, como la racionalidad? Para Martha Nussbaum, eso pasa por entender que, si en la base de la dignidad están las capacidades, no es necesario tener todas ellas, tampoco una en específico, como la razón práctica. Según afirma, “[...] todo hijo de padres humanos posee plena e igual dignidad humana si tiene cualquiera entre una serie indeterminada de capacidades básicas para las principales actividades de la vida humana”<sup>79</sup>. Concretamente, eso significa que niños y adultos, jóvenes o ancianos, enfermos o sanos, con o sin discapacidades, incluso discapacidades intelectuales graves, incapaces de leer o escribir, poseen dignidad. Eso porque, aunque puedan circunstancial o definitivamente no ser capaces de efectuar razonamientos complejos, pueden ser capaces de otras actividades, como amar y preocuparse por los demás, interactuar con los demás miembros de la especie humana, así como con los animales y la naturaleza, o incluso simplemente reír o jugar. Al menos, de este modo, Martha Nussbaum disminuye el “nivel de exigencia” para alcanzar la condición de ser digno. Nos impulsa a disminuir el umbral necesario para conferir dignidad a alguien, como si alertara: *recuerda que, antes de ser racional, eres un animal*.

Martha Nussbaum no se limita, sin embargo, a hablar de la dignidad humana como una dignidad de un animal, animal dotado de una racionalidad no idealizada y de sociabilidad<sup>80</sup>, sino que también avanza en el sentido de reconocer la dignidad de los animales. Si la dignidad humana es la dignidad del animal humano, ¿por qué no reconocer que los animales no humanos también poseen una dignidad que les es propia? Hay tipos distintos de dignidad. Los animales no humanos poseen dignidad en la medida en que “son seres vivos sensibles y complejos dotados de capacidades para la actividad y el esfuerzo”<sup>81</sup>. Mientras que los estoicos elogiaban nuestras capacidades racionales para elevarnos por encima de las “bestias”, la filósofa evita establecer cualquier jerarquía entre las especies. Los animales no humanos poseen capacidades diferentes, pero capacidades que les son valiosas y necesitan condiciones adecuadas para prosperar. Respetar la dignidad de los

---

<sup>79</sup> Ibid., p. 363.

<sup>80</sup> NUSSBAUM, Martha C., *Fronteiras da justiça*, cit., pp. 196-197.

<sup>81</sup> NUSSBAUM, Martha C., “Human dignity and political entitlements” en [s.a.], *Human dignity and bioethics: Essays commissioned by the president’s council on bioethics*, cit., p. 367.

animales significa, al menos, que no se les impida crecer y llevar sus vidas adecuadamente.

En consonancia con lo expuesto, Martha Nussbaum reconoce que la dignidad requiere una cierta postura que le es apropiada. Ella no existe sin una actitud que le corresponde. Inspirada en Séneca y en Kant, la *dignidad* forma, según ella, una “familia-concepto” o un “par-conceptual” con el *respeto*<sup>82</sup>. Su interpretación del respeto no se confunde, sin embargo, con la actitud reverencial de los estoicos; ella requiere la creación de las condiciones mediante las cuales las capacidades puedan desarrollarse y ejercitarse. En otras palabras, al respeto como postura negativa se suma un deber activo de apoyo o soporte. En el ejemplo de Martha Nussbaum, un niño es una especie de “cosa preciosa” [*a precious thing*], pero esa “cosa preciosa” exige la interposición de condiciones favorables para que pueda florecer<sup>83</sup>. Por esta razón, la dignidad constituye una tarea o incumbencia no solo moral, sino también política. Finalmente, la concepción de Martha Nussbaum aboga contra un quietismo que está presente en los estoicos. En otras palabras, la defensa del alto valor del humano no puede desembocar en una cierta indiferencia contra los accidentes de la fortuna. Debemos lamentar la falta o la pérdida de los bienes que nos importan y hasta reivindicarlos cuando no nos son distribuidos. Uno de los roles de tener una lista de capacidades básicas, que la propia autora entiende como una lista de derechos humanos, es el de transformar los ítems que están en ella presentes en pretensiones reivindicables.

**Eva Kittay (dignidad humana como dignidad de un hijo de una madre):**

Eva Kittay parte de su experiencia personal con su hija Sesha, afectada por una discapacidad intelectual severa, para reflexionar sobre el significado de la dignidad. Una situación concreta, según relata, desencadenó su reflexión. Sesha se mudó a una residencia en el interior de un condominio administrado por una agencia que busca mejorar la vida de personas con múltiples discapacidades. En cierta ocasión, la directora entró en su casa y se encontró con Sesha siendo llevada del baño a la habitación solo envuelta en una toalla, lo que la dejó profundamente consternada. El baño estaba lejos, y la habitación quedaba muy cerca del área pública de la casa. Su privacidad no era considerada. Según protestó, eso representaba una ofensa a su dignidad. Determinó entonces que se proporcionara una habitación más al fondo, y la situación no volvió a repetirse. Eva Kittay quedó maravillada con la sensibilidad de la di-

---

<sup>82</sup> Ibid., pp. 353-354.

<sup>83</sup> Ibid., p. 359.

rectora, pero al mismo tiempo reflexionó: ¿Por qué no se había respetado suficientemente la dignidad de Sesha? En ese momento, Sesha tenía 32 años, una joven con “lindos ojos brillantes, una sonrisa encantadora y una disposición maravillosa”<sup>84</sup>. Muy sociable y cariñosa, adora la música y los juegos. Sin embargo, posee un retraso mental grave y parálisis cerebral, lo que la hace extremadamente dependiente en casi todos los aspectos de su vida, lo que incluye alimentarse, lavarse y vestirse. Sesha no puede caminar ni hablar. No podría haber protestado en esa situación. Sus medios para expresar necesidades y deseos son escasos. Los que la cuidan no pueden estar seguros de lo que ella quiere y de lo que entiende. Solo tienen conjeturas acerca de ella. Debido a su dependencia, su cuerpo es constantemente manipulado. ¿Habría ella misma considerado lo ocurrido como una violación a su dignidad?

De acuerdo con los criterios tradicionales, la dignidad humana deriva de las capacidades para crear (Pico della Mirandola), para ser agente moral autónomo (Immanuel Kant) o para ser miembro cooperativo de la sociedad (John Rawls). En general, las personas con discapacidad, si se les ofrece el apoyo necesario, podrán realizar todas estas actividades. En buena medida, su inaptitud se debe a un prejuicio social, que privilegia algunos cuerpos y algunas mentes en detrimento de otros, considerados “por naturaleza” defectuosos o problemáticos. El movimiento de las personas con discapacidad ha demostrado cómo pueden hacer las cosas más diversas siempre que se eliminen los estereotipos y se ofrezcan los recursos necesarios. En ese sentido, los requisitos usuales de atribución de dignidad pueden servirles si se entiende que su cumplimiento depende de condiciones sociales favorables.

El caso de Sesha, sin embargo, así como el de otras personas con discapacidad mental grave, es diferente. Aunque se extirpen las representaciones sociales negativas y la sociedad se esfuerce activamente en el desarrollo de sus capacidades, muy difícilmente podrán moldear libremente su existencia, poner en práctica el imperativo categórico y participar en el esquema clásico de cooperación social. En otras palabras, aunque puedan hacer una serie de otras cosas, no encajarán en el prototipo de una persona independiente y productiva, a quien normalmente se le atribuye dignidad. ¿Significa esto entonces que Sesha y sus compañeros no poseen dignidad? Una alternativa se impone: o estos seres humanos están excluidos de la dignidad, o las teo-

---

<sup>84</sup> KITTAY, Eva Feder, “Equality, dignity and disability” en LYONS, Mary Ann, WALDRON, Fionnuala (eds.), *Perspectives on Equality: The Second Seamus Heaney Lectures*, pp. 93-119, The Liffey Press, Dublin, 2005, p. 95.

rías filosóficas sobre la dignidad están cometiendo un grave error. En este último caso, es necesario buscar una base más profunda para la dignidad. Eva Kittay es una filósofa. Como tal, siempre ha apreciado el pensamiento. El nacimiento de Sesha, sin embargo, la hizo revisar sus conceptos: “Tal vez los filósofos sean meramente autocentrados –incluso narcisistas. Tenemos la tendencia de valorar lo que hacemos– sobre todo. Tal vez por eso el ejercicio de la razón sea elevado a la esencia de lo que es ser humano en los escritos filosóficos. [...] Sin embargo, cuando tuve a mi hija [...], empecé a entender que la razón, por más fina que sea esa facultad, no es lo que hace que la vida sea digna de ser vivida, ni lo que hace que una vida sea una vida humana”<sup>85</sup>.

Para Eva Kittay, Martha Nussbaum es una pensadora que ha tomado en serio la necesidad de incluir a las personas con discapacidades cognitivas severas en el dominio moral humano. Sin embargo, se pregunta si la lista de capacidades puede realmente constituir una base inclusiva para la dignidad humana. Es que la referida lista tiene un carácter normativo, es decir, especifica una norma de funcionamiento de la especie humana: una vida incapaz de ejercer en un nivel mínimo las funcionalidades en ella enumeradas no puede ser considerada como una vida plenamente humana. Aunque la filósofa neoaristotélica afirme que la dignidad no requiere el desarrollo de todas las capacidades, el hecho es que considera los casos como los de Sesha como casos trágicos. Por más que se considere respetuosa con la diversidad humana, resulta lamentar que algunos no puedan alcanzar las capacidades que considera como la norma de la especie humana. Para Eva Kittay, la vida de Sesha no tiene nada de trágica: aunque no pueda leer un libro o escribir una obra de filosofía, ni siquiera una carta, o discutir con sus pares en la plaza pública, es capaz de interactuar, amar, reír y alegrarse, además de apreciar una buena música y deleitarse con las maravillas de la naturaleza<sup>86</sup>. ¿Cómo entonces pensar en una concepción de dignidad humana que justamente no excluya parte de los seres humanos?

Para Eva Kittay, la base de la dignidad no debe buscarse en alguna propiedad que tenemos como individuos, sino en las relaciones que nutrimos unos con otros; más precisamente, debe buscarse no en nuestra naturaleza racional, sino en el seno de nuestras relaciones de cuidado<sup>87</sup>. Para la filósofa,

---

<sup>85</sup> Ibid., pp. 107-108.

<sup>86</sup> Ibid., pp. 108-110.

<sup>87</sup> Para una síntesis, vid. KITTAY, Eva Feder, *Learning from my daughter: the value and care of disabled minds*, Oxford University Press, Nueva York, 2019, pp. 22-24.

nuestra dignidad “está ligada tanto a nuestra capacidad de cuidar unos de otros como al hecho de ser cuidados por otra persona que también es por sí misma digna de cuidado”<sup>88</sup>. Eva Kittay parece distinguir dos sentidos de dignidad, aunque interrelacionados: por un lado, dignidad humana como dignidad de la especie humana; por otro, dignidad humana como dignidad del individuo humano. En ambos casos, la dignidad se sitúa en el ámbito de nuestra moralidad. Sin embargo, la moralidad humana no está ligada aquí a la capacidad de razonar prácticamente, sino a la capacidad de cuidar y de ser cuidado.

En el primer sentido, la dignidad reside en ese distintivo de la especie humana, que es su capacidad de cuidado. Cuidar, como enfatiza, es un “poder moral distinto”, relacionado con nuestra dependencia y fragilidad. Cuidamos no solo de nuestros hijos, sino también de personas enfermas, ancianas o discapacitadas, además, por supuesto, de los seres de otras especies. Aunque en el mundo natural también existe cuidado, nada se compara con el desarrollo del sistema de cuidado humano, que constituye una especie de respuesta al valor que reconocemos y atribuimos a las vidas en su vulnerabilidad. Eso no significa decir que solo los seres humanos poseen dignidad. Al igual que Martha Nussbaum, Eva Kittay también reconoce que los animales no humanos tienen una dignidad propia. No es ni menor ni mayor que la nuestra; simplemente es literalmente de otra especie, en consonancia con sus propias formas de vida. El texto en que la autora reflexiona más directamente sobre la dignidad humana comienza, además, con un poema de Seamus Heaney, en el que San Kevin, preso, extiende desde dentro de la celda la palma de su mano hacia afuera, donde un mirlo se posa y hace un nido, obligándolo a mantenerla allí, inmóvil, durante semanas, hasta que los polluelos nacen, se empluman y se van. Para Eva Kittay, San Kevin entendió que los animales no humanos también poseen una dignidad, una dignidad distinta de la nuestra, pero aún así una dignidad. Su concepción de dignidad, por lo tanto, no es exclusivista, en el sentido de que excluye a otros animales de la existencia digna. Por el contrario, solo reconoce que el comportamiento digno exigido de nosotros cambiará de acuerdo con las exigencias de la forma de vida de cada especie. Un bebé humano no requiere el mismo tipo de acción que una cría de tigre o un polluelo.

---

<sup>88</sup> KITTAY, Eva Feder, “Equality, dignity and disability” en LYONS, Mary Ann, WALDRON, Fionnuala (eds.), *Perspectives on Equality: The Second Seamus Heaney Lectures*, cit., p. 111.

Migramos entonces de la dignidad de la especie humana a la dignidad del individuo humano. Todo sucede como si la dignidad de la especie humana fuera una respuesta a la dignidad del individuo humano: “Prestar cuidado o reconocerlo invocan un poder moral mediante el cual respondemos al valor intrínseco de cada individuo. Es la fuente de ese valor”<sup>89</sup>. En otras palabras, para Eva Kittay, la relación de cuidado es el propio *locus* donde se reconoce y se teje la dignidad. Esa dignidad no se afirma sola; es, ante todo, un “llamado”, una demanda para ser percibida y conferida. El testimonio de alguien es condición de su emergencia, algo que podríamos traducir en términos de una interpelación del tipo: *Esa dignidad que hay en mí solo tú puedes darme*. En ese sentido, no hay dignidad fuera de la relación humana. El “valor insustituible y distintivo de cada ser humano” no se aparta de la “naturaleza insustituible de las relaciones que formamos unos con otros”. En el cuidado, alguien apela a otro para que reconozca y en consecuencia le otorgue valor intrínseco<sup>90</sup>.

Ese valor intrínseco no reside en una propiedad intrínseca, sino en una propiedad relacional, que consiste en el hecho de ser “hijo de una madre”<sup>91</sup>. Decir “yo soy hijo de una madre” o “él también es hijo de una madre” es una manera de recordar al interlocutor nuestra humanidad común. Según Eva Kittay, este es el único rasgo que todos los seres humanos poseen igualmente, sin excepción alguna. Pero no se trata de un mero atributo individual, sino de algo que relaciona al menos a dos personas. Ser hijo de una madre significa aquí no necesariamente tener una madre biológica o adoptiva, sino, de manera más simple, recibir los cuidados de alguien. Para ser hijo de alguien, es necesario que exista tal alguien, alguien que responda a las necesidades de un ser vulnerable. ¿Por qué algunas personas cuidan de otras? Fuera de las relaciones perniciosas de cuidado, en las que este se presta debido a algún proceso de dominación, el cuidado que se dispensa a otro de manera desinteresada, sin espera o posibilidad de compensación, suspendiendo o posponiendo sus propias necesidades, tiene que ver con el valor intrínseco del individuo cuidado. Él es digno de tal esfuerzo humano. Él es hijo de una madre.

Reconocer a otro como digno significa entonces hacer algo por él para que pueda ser lo que es. Por eso, contraponiéndose a Immanuel Kant, Eva

---

<sup>89</sup> Ibid., p. 113.

<sup>90</sup> Ibid., p. 113.

<sup>91</sup> Cf. KITTAY, Eva Feder, “The moral significance of being human”, *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, vol. 91, 2017, p. 36-40.

Kittay afirma que lo que la dignidad exige no es exactamente una actitud de respeto, sino una actitud de cuidado. Pues el respeto kantiano deriva de un “amor abstracto por la humanidad”, mientras que el cuidado emerge del “amor concreto por un particular”. Lo que está en juego en el cuidado no es la postura imparcial ante un colega de racionalidad práctica, sino la postura parcial ante un sujeto dependiente. De la necesidad de un humano vulnerable surge un deber de cuidar, un deber de cuidar que no se confunde, sin embargo, con la obligación de ofrecer cualquier cuidado, sino que asume la forma de una tarea de prodigar un cuidado dignificante. De acuerdo con esta idea, la dignidad del otro implica no solo una restricción, un abstenerse de hacer cosas contra él, sino un empoderamiento, ya que se trata de permitir que florezca: que pueda *ser* quien es, sin que sea disminuido por eventualmente no poder *hacer cosas*<sup>92</sup>.

Como se trata de una relación de cuidado, el proceso de dignificación, sin embargo, no se da solo en un sentido. A pesar de la asimetría, el vínculo no es entre sujeto y objeto, sino entre humano y humano. Esto significa que la relación de cuidado dignifica no solo al individuo cuidado, sino también al individuo que cuida. Esta relación entre los componentes de la relación es tan fuerte que afectar a cualquiera de ellos es afectar también al otro. Tal conexión fundamental es ilustrada por la representación icónica de la *Mater dolorosa*, en la que el sufrimiento de María refleja la pasión de Cristo. Todo esto revela que la dignidad reside menos en las propiedades de los individuos que en las relaciones de cuidado que tejen entre sí. Si Sessa tiene dignidad, no es porque tenga esta o aquella capacidad, sino porque es hija de una madre, es decir, porque ha incorporado el valor intrínseco que le ha sido reconocido y conferido por los cuidados que ha recibido de alguien. Ese alguien también es hijo de una madre, de modo que también posee valor intrínseco. En síntesis, las relaciones de cuidado operan como “conductores de dignidad”, de modo que quien cuida transmite a quien es cuidado la dignidad que ha recibido, en una red interminable, hasta el punto de que no importa si podemos hacer juicios morales o no, caminar o participar en deliberaciones racionales: “cada uno de nosotros, igualmente, es digno de dignidad, pues todos somos hijos de una madre”<sup>93</sup>.

---

<sup>92</sup> KITTAY, Eva Feder, “Ética do cuidado e a experiência da deficiência: uma entrevista com Eva Kittay”, *Revista Estudos Feministas*, núm. 2, vol. 29, 2021, p. 10.

<sup>93</sup> KITTAY, Eva Feder, “Equality, dignity and disability” en LYONS, Mary Ann, WALDRON, Fionnuala (eds.), *Perspectives on Equality: The Second Seamus Heaney Lectures*, cit., p. 118.

**Corine Pelluchon (dignidad humana como dignidad de un sujeto vulnerable):** Corine Pelluchon construye su concepción de dignidad humana a partir de investigaciones que se inician en el campo bioético y que poco a poco se abren para pensar en general la relación del hombre con el otro, sea este humano, animal o la naturaleza. Lo que la lleva primero a cuestionar y finalmente a revisar las perspectivas tradicionales sobre el tema es el contacto con pacientes terminales, ancianos y personas con discapacidad. Todos ellos poseen un modo de estar-en-el-mundo capaz de destronar los criterios que normalmente usamos para pensar la dignidad humana. ¿Por qué deberíamos acompañar o cuidar a individuos que han perdido o que nunca tuvieron las cualidades que usualmente definen una existencia digna, como el intelecto o la importancia social? Para ella, los acompañantes o cuidadores, cuando hacen bien su trabajo, superan el dominio de una “ética de la autonomía”, fundada en representaciones elitistas de la humanidad, y acceden a otro sentido de lo humano, reconfigurando, por consiguiente, la noción de dignidad. El papel del filósofo, entonces, aquí, no es más que el de traducir en términos filosóficos un sentido que emerge de las buenas prácticas.

En la fórmula de Corine Pelluchon, esos acompañantes y cuidadores no utilizan un “dignitómetro”. Usamos un dignitómetro cuando atribuimos dignidad o estatus moral a un ser en razón de la posesión de características como el habla o el razonamiento. Eso significa que, en ausencia de tal cualidad, se puede objetivarlo o tratarlo con condescendencia. Careciendo de determinadas propiedades que se consideran relevantes, entonces el individuo es percibido por lo que le falta, por lo que carece, por lo que en él es deficiente. Lo que tenemos aquí es una humanidad considerada como fallida o incompleta; en rigor, una no-humanidad. Sin embargo, acompañar a una persona que no se comunica con palabras, cuyo cuerpo está severamente comprometido por la edad, la discapacidad o la enfermedad, acompañar, así, a un ser que no encaja en el patrón de un adulto, racional, saludable, performativo y productivo, no significa enfrentarse con lo inhumano. De hecho, quien acompaña a un ser extremadamente comprometido, presencia una humanidad que no reside en la capacidad intelectual o en la vitalidad del cuerpo. Hay un humano allí, alguien que porta un Decir, aunque sea necesario un esfuerzo para comprenderlo, y que responde como puede a los gestos de atención o de dominación, mediante, por ejemplo, un simple descontracción o contracción de los músculos.

Al cuidar de una persona enferma, anciana o con discapacidad, se descubre y se testimonia otro sentido de dignidad. Es como si la dignidad se

hubiera perdido: entonces, es necesario que alguien la devuelva, que alguien la restituya: “el hombre adquiere del otro su dignidad. Su dignidad es dada o antes le es restituida: el otro la testimonia”<sup>94</sup>. Esa dignidad no está fundada en la capacidad de hacer elecciones racionales, en el sentido kantiano. Hay algo en el sujeto vulnerable que apela a una respuesta. Su sufrimiento me afecta. “El rostro habla, me llama. Ante el hombre acostado en su lecho de hospital, solo tengo deberes, mientras que él solo tiene derechos”<sup>95</sup>. Es la *vulnerabilidad en mí*, la grieta abierta en mi cuerpo, la que me abre a la *vulnerabilidad del otro*, a la responsabilidad que él me trae. Hacer algo por el otro en tal circunstancia significa reconocer que hay algo en él que importa. Dispensar cuidados es convertirse en garante de su dignidad, asegurar que él es digno, a pesar de su enfermedad, a pesar de su discapacidad, a pesar de la pérdida de sus facultades intelectuales<sup>96</sup>.

Claro: si hay una dignidad en la vulnerabilidad, entonces se trata de una dignidad en riesgo, pues, al mismo tiempo que puedo convertirme en fiador de ella, puedo también convertirme en su más cruel asesino. Si la vulnerabilidad del otro nos invita al cuidado, también nos despierta a la tentación de la *violencia*. Hay alguien allí expuesto a mi poder y a mi saber, sin condiciones para reaccionar. Aunque pueda cuidar del otro, demostrar mi solicitud y con eso testimoniar su dignidad, puedo, por otro lado, dominarlo, haciéndolo sucumbir a mi arbitrio y a mi conocimiento, de tal modo que le niegue cualquier dignidad. En consonancia con esto, el tipo de actitud que la dignidad del sujeto vulnerable requiere no es exactamente la *deferencia* antigua, tampoco el *respeto* kantiano; consiste antes en lo que Corine Pelluchon llamará, retomando y actualizando el trabajo de Bernardo de Claraval, *consideración*. Considerar la dignidad del otro significa mirarlo desde una mirada humilde, consciente de la fragilidad y los límites propios, la única capaz de abrirse al misterio del otro, reconociendo su importancia. En la consideración, reconozco el valor propio de un ser y me convierto en su avalista<sup>97</sup>. Como si dijera: *¡Yo lo garantizo!* Pero no solo digo con eso que él “no puede ser reducido a una cosa”; también declaro que “su existencia enriquece el

<sup>94</sup> PELLUCHON, Corine, “Por uma ética da vulnerabilidade” en CARVALHO, Felipe Rodolfo de (org.), *Vidas vulneráveis: ensaios de ética e filosofia dos direitos humanos*, pp. 14-33, Fi, Porto Alegre, 2021, p. 20.

<sup>95</sup> *Ibid.*, p. 20.

<sup>96</sup> PELLUCHON, Corine, *La raison du sensible. Entretiens autor de la bioéthique*, Artège, Perpignan, 2009, p. 50.

<sup>97</sup> PELLUCHON, Corine, *Éthique de la considération*, Seuil, Paris, 2018, pp. 36-37.

mundo”<sup>98</sup>. Lo contrario de la consideración, según la filósofa francesa, es la dominación. Esta consiste en “la voluntad de ejercer su poder sobre quien escapa a su poder”, conduciendo “fatalmente a la violencia”<sup>99</sup>. En la dominación, una persona “aprovecha su autoridad o la vulnerabilidad del otro para aplastarlo, pues necesita afirmar su superioridad, disfrutar de su poder, ya sea que ese deseo sea consciente o inconsciente”<sup>100</sup>.

En el pensamiento de Corine Pelluchon, si el hombre es garante de la dignidad del otro hombre, también es garante de la dignidad animal: “la persona autónoma que posee el discurso y está dotada de memoria y el otro hombre ya no son los únicos que merecen mi consideración. Soy responsable de todo ser sensible”<sup>101</sup>. Si subsiste algo parecido a una dignidad de la especie humana en la filosofía pelluchoniana, esa dignidad no está fundada en un atributo que jerarquiza, sino en un encargo que hace a los humanos especialmente responsables por las otras especies. Para el género humano, la dignidad no es una propiedad, sino una tarea: reside menos en su racionalidad que en su responsabilidad hacia toda vida vulnerable. Hay un lazo de vulnerabilidad que liga el destino de todos los seres vivos.

### 3. UNA NUEVA AGENDA PARA UNA ANTIGUA NOCIÓN

Considerando entonces el aporte de las filosofías de Martha Nussbaum, Eva Kittay y Corine Pelluchon, así como de otros autores y autoras susceptibles de ser incluidos en el amplio espectro de las “éticas de la vulnerabilidad”, ¿de qué manera la vulnerabilidad puede ayudarnos a revisar nuestras concepciones sobre la dignidad? Según pensamos, no solo tiene el potencial de revelar la estrechez de las doctrinas existentes<sup>102</sup>, sino también de operar una genuina revolución en su entendimiento. Este, si bien asimilado, impactará la forma en que utilizamos la noción, con especial repercusión en el mundo jurídico. En lo que sigue, establecemos un conjunto de directrices que la vulnerabilidad parece traer para la reflexión sobre la dignidad.

<sup>98</sup> Ibid., p. 37.

<sup>99</sup> Ibid., p. 122.

<sup>100</sup> Ibid., p. 121.

<sup>101</sup> PELLUCHON, Corine, “Por uma ética da vulnerabilidade” en CARVALHO, Felipe Rodolfo de (org.), *Vidas vulneráveis: ensaios de ética e filosofia dos direitos humanos*, cit., p. 30.

<sup>102</sup> MAILLARD, Nathalie, “À quoi sert la vulnérabilité ? Enjeux éthiques et politiques d’un concept émergent” en DOAT, David, RIZZERIO, Laura (dirs.), *Accueillir la vulnérabilité: Approches pratiques et questions philosophiques*, Érès, Toulouse, 2020, p. 48.

**Pensar desde abajo:** En general, todas las filósofas citadas aquí parecen operar un cierto desplazamiento de posición o de perspectiva desde la cual piensan la dignidad. No se trata solo de decir que se oponen a una concepción de la dignidad que nos ha sido legada por el kantismo y el liberalismo, corrigiendo el paradigma del sujeto que está en la base de nuestras teorías morales, políticas y jurídicas. Ellas, por así decirlo, descienden de la torre filosófica o de la escala de las dignidades, colocándose en una posición de humildad o de modestia, adoptando como punto de vista privilegiado el de aquellos que a lo largo de la historia no han sido considerados sujetos dignos.

Es interesante notar cómo la hipótesis de atar la dignidad a la vulnerabilidad tal vez sea absolutamente contraintuitiva, pues aquella nos remite a una idea de altura, de grandeza, de elevación. Parece que esto es lo que nos enseñó la tradición filosófica: ver en la vulnerabilidad lo que hay de menos humano o incluso de inhumano. Es esta vía insospechada, sin embargo, la que ellas persiguen, como si intuyeran que solo los más bajos de estatus y los desprovistos de autonomía, aquellos que han sido excluidos de las teorías tradicionales, pueden de hecho ofrecernos una concepción renovada de la dignidad. Esta parece ser una tendencia actual, presente, por ejemplo, en el trabajo de Cynthia Fleury, para quien “una reflexión sobre la dignidad universal” solo puede ser extraída “desde el punto de vista de quien es rechazado en y por la sociedad en cierto momento”<sup>103</sup>. No es otra la opinión también de Jean-Philippe Pierron, según el cual “[la] dignidad quiere afirmar la grandeza singular del hombre sin otorgarla desde lo alto en una Revelación, sino reconociéndola desde abajo, en las experiencias morales que atestiguan un absoluto”<sup>104</sup>. Por más “noble” que sea la intención de Jeremy Waldron<sup>105</sup>, nos parece que el movimiento a ser buscado no es un movimiento ascendente, sino, antes, un movimiento inverso, descendente, en dirección a los que están hoy situados en la base de la pirámide social.

**Partir de los pequeños y de los injusticiados:** Una lección que parece surgir de las reflexiones actuales sobre la vulnerabilidad es la necesidad de no ignorar las historias y las visiones de los pequeños y de los injusticiados. Todos aquellos que prueban o han probado la condición indigna, sufriendo en carne propia la violencia de la dominación que muele y cosifica, pueden

<sup>103</sup> FLEURY, Cynthia, *La clinique de la dignité*, cit., p. 39.

<sup>104</sup> PIERRON, Jean-Philippe, *Vulnérabilité. Pour une philosophie du soin*, PUF, Paris, 2010, p. 101.

<sup>105</sup> WALDRON, Jeremy, “Dignidad y rango” en Id., *Democratizar la dignidad*, cit., p. 68.

enunciar un discurso legítimo sobre la dignidad, pues han experimentado en el cuerpo su negación<sup>106</sup>. Nuestros discursos sobre la dignidad se han construido en nombre de sujetos supuestamente extraordinarios, realizadores de grandes hazañas y dotados de capacidades excepcionales. Poco se ha dicho sobre la dignidad de los sujetos ordinarios, de las personas comunes, de los seres mortales, cuya dignidad es atestiguada, sin embargo, en secreto o fuera de los reflectores por otros individuos ordinarios, como los cuidadores. El trabajo de Joan Tronto, como sugiere el prefacio de su gran obra, apunta justamente a esta idea, es decir, a la necesidad de conferir dignidad a los vulnerables<sup>107</sup>. ¿Acaso nuestro deber de reconocer y asegurar la dignidad del otro no es tanto mayor en la medida en que nos encontramos ante un hombre “normal” o aún más exigente cuando estamos ante un hombre particularmente fragilizado?

En las tres éticas examinadas, el punto de partida parece haber sido de un modo u otro el encuentro con sujetos especialmente vulnerables. El caso de Eva Kittay es el más evidente, pues su filosofía es una especie de respuesta a los desafíos de su hija Sessa, afectada por parálisis cerebral congénita y retraso mental grave, pero también algo como una transcripción de las lecciones filosóficas que esta le concedió. Martha Nussbaum, además de historias de personas con discapacidad sobre las cuales leyó, nos habla de su sobrino Arthur, que posee síndrome de Asperger, a partir de cuyos relatos inicia toda su revisión de uno de los puntos fundamentales de la teoría de la justicia liberal<sup>108</sup>. La situación no es diferente para Corine Pelluchon. Como ella dice en el prefacio a la segunda edición de *L'autonomie brisée*, la obra fue escrita tras un largo período de visitas a hospitales y de contacto con pacientes, familias y profesionales de la salud involucrados con reanimación-anestesia, geriatría y cuidados paliativos. Todas las situaciones que experimentó le parecían, según relata, “poner a prueba la filosofía, invitándola a afinar sus conceptos y a testar sus teorías”<sup>109</sup>. En las tres hipótesis, el contacto con los ignorados de la filosofía puso en cuestión su saber acumulado acerca de la dignidad, mostrando cómo este estaba contaminado por prejuicios que necesitaban ser deconstruidos.

---

<sup>106</sup> FLEURY, Cynthia, *La clinique de la dignité*, cit., p. 36.

<sup>107</sup> TRONTO, Joan C., *Un monde vulnérable: pour une politique du care*, trad. de Hervé Maury, La Découverte, Paris, 2009, pp. 19-20.

<sup>108</sup> NUSSBAUM, Martha C., *Fronteiras da justiça*, cit., p. 118-119.

<sup>109</sup> PELLUCHON, Corine, *L'autonomie brisée*, cit., p. VII.

**Destrozar los estatus:** La vulnerabilidad no le da la menor importancia al estatus. Vulnerable es aquel que puede ser herido, lesionado, afectado. Si en la magistratura reside una de las funciones honoríficas más nobles, en la cual se encuentra una de las más altas dignidades incluso en nuestros días, el libro de Tolstói demuestra que incluso ella no está exenta de los golpes del destino. Iván Ilich, un gran juez, enferma, se vuelve dependiente, necesita cuidados y muere<sup>110</sup>. ¿Qué queda entonces cuando todos los estatus se destrozan? Una filosofía interesada en esclarecer la noción de dignidad necesita ejercer el papel de raspar o romper los residuos de estatus que quedan en tal piedra angular. El filósofo, en ese sentido, no simplemente excava ideas, sino que las airea, limpiándolas de los elementos perniciosos que aún las absorben, impidiendo el florecimiento de todo su potencial. Una concepción democrática de dignidad necesita romper con todo vínculo que aún la une a la noción de posición social. El intento aquí no debe ser el de extender a todos un grado elevado, de generalizar la nobleza, como propone Jeremy Waldron, sino de abolir de la dignidad la propia idea de nobleza.

Por así decirlo, la generalización de los puestos, tal como está en la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789, haciendo las dignidades accesibles a todos, fue importante. Sin embargo, es necesario pensar en una sociedad cuyos miembros sean considerados importantes no porque sean “como nobles”, sino porque son antes que todo percibidos y considerados como seres humanos. Si la asociación entre dignidad y posición social es problemática y debe ser rechazada, no deja de constituir un fuerte indicador de desigualdad. Un país marcado por la estratificación, donde el estatus sigue siendo un fuerte marcador de las relaciones sociales, es un país donde el principio de la dignidad de la persona humana está lejos de ser respetado: la dignidad de unos se afirma a costa de la indignidad de otros...

**Reinventar la autonomía:** Afirmar la dignidad de los sujetos vulnerables no es negarles autonomía. Pero tal vez la autonomía no deba ser el punto de partida a partir del cual deberíamos pensar la dignidad, sino mucho más un punto de llegada, siempre, sin embargo, incierto, nunca definitivo, en todo caso frágil<sup>111</sup>. En ese sentido, según afirma Nathalie Maillard, “[la] emergencia de la idea de vulnerabilidad, con las exigencias normativas que de ella

---

<sup>110</sup> Cf. MEYER, Pierre-Yves, “Tolstoï, Levinas et le corps vulnérable” en SCHUMACHER, Bernard N. (dir.), *L'éthique de la dépendance face au corps vulnérable*, Érès, Toulouse, 2019, pp. 181-203.

<sup>111</sup> Cf. PELLUCHON, Corine, *L'autonomie brisée*, cit., p. 14-15 e 45.

se derivan, no viene a sustituir o a obliterar el referencial de la autonomía, sino más bien a completarlo o a reconfigurarlo”<sup>112</sup>. Esta autonomía necesita de algún modo ser mucho más modesta, no confundiendo ni con el purismo de la moralidad kantiana, ni con los mitos liberales de independencia y autosuficiencia. Puede ser entendida como una simple capacidad para expresar preferencias, tal como dice Eva Kittay<sup>113</sup>, o como una capacidad más modesta de tener deseos y valores, según propone Corine Pelluchon<sup>114</sup>. Esta autonomía no puede ocultar, por lo tanto, nuestra condición animal y terrestre, lo que significa decir que se trata de la autonomía de un sujeto que carece de condiciones materiales para desarrollarla. No existe sin cierto apoyo o sin cierta dependencia de los demás, de donde surge su carácter relacional. No existe autonomía fuera de la vulnerabilidad<sup>115</sup>.

**Rectificar la representación del humano:** Manteniendo el enfoque en el hombre, y no en su cargo, en su función o en su posición social, la vulnerabilidad permite una reconstrucción de la dignidad basada en una concepción más fiel del ser humano. Los seres humanos no deben su dignidad al hecho de ser distintos de los animales: al hecho de ser animales “racionales”, al hecho de tener capacidad, al hecho de ser autónomos. Es necesario deconstruir tales criterios tradicionales que identifican a la persona, el sujeto dignificado, a partir del intelecto, de la memoria, de la aptitud para contraer negocios. Tales representaciones privilegian a individuos productivos y competitivos; no son capaces de fundar bases sólidas de fraternidad humana. Peor, terminan por distanciar a los hombres entre sí, con base en el “dignitómetro”: en la cima, el individuo autónomo, capaz, en pleno goce de las aptitudes mentales y las disposiciones físicas; en la base, el individuo dependiente, incapaz, perjudicado en su discernimiento y debilitado en su complejidad. En todo caso, aún comparten una visión fantasiosa del hombre, que no encuentra correspondencia en la materialidad corpórea de su existencia y en la dependencia que le es inevitable. Si es así, la autonomía puede hasta ser un ideal a

---

<sup>112</sup> MAILLARD, Nathalie, “À quoi sert la vulnérabilité ? Enjeux éthiques et politiques d’un concept émergent” en DOAT, David, RIZZERIO, Laura (dirs.), *Accueillir la vulnérabilité*, cit., p. 64.

<sup>113</sup> KITTAY, Eva Feder, “Ética do cuidado e a experiência da deficiência: uma entrevista com Eva Kittay”, cit., p. 9-11.

<sup>114</sup> Cf. PELLUCHON, Corine, *Éléments pour une éthique de la vulnérabilité. Les hommes, les animaux, la nature*, CERF, Paris, 2011, pp. 281-282.

<sup>115</sup> Cf. GARRAU, Marie, *Politiques de la vulnérabilité*, CNRS Éditions, Paris, 2018, pp. 143-157.

alcanzar. El hecho, sin embargo, es que el hombre, en lugar de ser autónomo, es extremadamente vulnerable. La vulnerabilidad marca, define y caracteriza la condición humana, desde el nacimiento hasta la muerte.

El recién nacido simboliza ejemplarmente el hecho de la vulnerabilidad humana. Se encuentra completamente indefenso. Su destino está enteramente entregado y dependiente de alguien que lo acoja. La vulnerabilidad inicial es prácticamente absoluta: quien nace está, por así decirlo, arrojado al mundo; además, está inserto en una relación de extrema dependencia frente a la humanidad que lo rodea. Por otro lado, lo que el fin de la vida viene a confirmar es justamente cuán vulnerables son todos los hombres y todas las mujeres. La posibilidad de la muerte escancara la vulnerabilidad humana. Los seres humanos son mortales y matables, seres para quienes la posibilidad de la muerte es un rasgo característico de su propia condición. De algún modo, siempre estamos expuestos a la muerte, es decir, vulnerables a morir. La muerte se nos representa al menos como el fin de nuestros saberes y el fin de nuestros poderes. Por un lado, frustra nuestra sed de conocimiento. No se conoce la muerte. Es puro misterio. Por otro lado, la muerte es un inescapable que paraliza nuestros poderes. En la lección legada por Emmanuel Levinas, no es la posibilidad de la imposibilidad, sino la imposibilidad de la posibilidad, es decir, marca lo imposible de nuestros poderes, aquello contra lo que están destinados a fracasar<sup>116</sup>. Se puede, sin duda, aplazar la muerte, estirla un poco más, pero no se puede esquivarla definitivamente. Morimos.

El propio itinerario vital que va del nacimiento al fallecimiento es un itinerario de la vulnerabilidad. La vida es inevitablemente envejecimiento, senescencia, falta de dominio contra el paso del tiempo. Envejecer revela una pasividad radical del humano. Puedo decir que no quiero envejecer nunca. Sin embargo, el hecho es que envejezco cada segundo, cada minuto, cada hora. Y eso independe de mí, de mi voluntad, de mi poder de decisión. No se tiene autonomía frente al tiempo. El tiempo pasa por cada uno. No se puede, sino metafóricamente, tomar el tiempo, tocar el tiempo, atrapar el tiempo, aunque deja sus marcas indelebles e irrevocables sobre los cuerpos: las arrugas que aparecen, los cabellos que caen, los hilos que se blanquean. Desde el

---

<sup>116</sup> Vid. LEVINAS, Emmanuel, *Totalidade e infinito: ensaio sobre a exterioridade*, 3ª ed., trad. de José Pinto Ribeiro, Edições 70, Lisboa, 2011, pp. 158-159 y LEVINAS, Emmanuel, *Escritos inéditos 2: palabra y silencio y otros escritos*, trad. de Miguel García-Baró, Trotta, Madrid, 2015, pp. 157-171.

nacimiento hasta la muerte, nacer, crecer, morir, la vulnerabilidad asalta la existencia.

**Reconstruir la dignidad humana:** Ofreciendo una representación más realista de lo humano, la vulnerabilidad permite entonces establecer las bases para una reconstrucción completa de lo que entendemos por dignidad. Para tal propósito, algunos puntos nos parecen fundamentales:

1. En primer lugar, la fuente de la dignidad no puede residir en un atributo como la racionalidad. Este tal vez sea el punto más difícil de aclarar: para Martha Nussbaum, la fuente de la dignidad está en el conjunto de las capacidades humanas; para Eva Kittay, está en el hecho de ser hijo de una madre; para Corine Pelluchon, está en el misterio y en la trascendencia del otro. Por nuestra parte, tendemos a pensar que la dignidad no reside en una grandeza humana; que está más cerca de lo que podríamos llamar el infinito en nosotros; que puede encontrarse en lo inconmensurable de las vidas sujetas a heridas, ofensas y humillaciones. Esa dignidad no es una dignidad inquebrantable, sino que es la dignidad de un mortal, sujeta como tal a toda clase de violaciones. Podríamos pensar en la imagen de una pieza de porcelana, tan valiosa, pero tan fácil de romper. Pero tal imagen nos engaña: ¿por qué no pensar en un vaso de barro, fabricado por los indígenas, cuyo valor es menos reconocido, pero que aún así podemos percibir y afirmar?
2. Después, la dignidad no parece exigir simplemente respeto, sino algo más. Ese plus es llamado por Martha Nussbaum *apoyo*, por Eva Kittay *cuidado* y por Corine Pelluchon *consideración*. Para todas estas filósofas, es cierto que la dignidad no exige solo una no-intromisión. Los liberales están equivocados. En muchas situaciones, garantizar la dignidad del otro es precisamente hacer algo por él, aunque sea difícil evaluar qué debe hacerse y cómo hacerlo sin traspasar indebidamente algunos límites. Además de esto, sin embargo, tal como sugieren Eva Kittay y Corine Pelluchon, la dignidad exige algo así como la celebración de la singularidad del otro, en el sentido de un “¡qué bueno que existes!”.
3. En seguida, la dignidad no constituye una simple propiedad intrínseca; tiene un carácter relacional. Se teje y se afirma en el seno de una relación: mi dignidad me es dada o me es restituida por alguien con quien establezco relaciones. En otras palabras, la afirmación de

- la dignidad depende de un reconocimiento y de un compromiso por parte del otro. Sin el otro, mi dignidad no se afirma. Se constituye propiamente en ese espacio transitivo entre yo y el otro. Frente a mi vulnerabilidad, alguien necesita reconocermé, a pesar de esa vulnerabilidad y por causa de esa misma vulnerabilidad, como alguien digno de derechos.
4. Aunque la dignidad sea igual, puede ser desigualmente afectada. Es por eso que de ella pueden extraerse no solo derechos humanos universales, sino también derechos humanos específicos. No es la autonomía lo que funda nuestros derechos. ¿Por qué el sujeto ya autónomo necesitaría derechos? Necesitamos todos derechos porque somos vulnerables. La vulnerabilidad es una condición ontológica de lo humano cargada de implicaciones normativas. Sin embargo, la vulnerabilidad puede ser agravada debido a aspectos personales o a condiciones sociales. Cuando ocurre un agravamiento, se vuelve legítimo invocar una protección jurídica especial como la que es dada por los derechos humanos de los grupos vulnerables. Al fin y al cabo, el hecho de que todos seamos vulnerables no elimina la circunstancia de que algunos se encuentren en una situación aún más vulnerable: niños, adolescentes, mujeres, negros, migrantes, indígenas, ancianos, personas con discapacidad, LGBTQIA+, etc. Conceder derechos a estos sujetos y grupos no es reinstalar el dignímetro, sino actuar para que la dignidad igual sea asegurada.
  5. Finalmente, partir de la vulnerabilidad tiene el gran mérito de vislumbrar un sentido no especista de dignidad, es decir, de ofrecer una concepción de dignidad que no necesita rebajar el estatus de los animales para afirmar la importancia de los humanos en el mundo. La vulnerabilidad atraviesa la condición de todo ser vivo. En lugar de distinguir a la especie humana de la especie animal, las aproxima.

FELIPE RODOLFO DE CARVALHO  
*Universidad Federal de Mato Grosso (UFMT)*  
*Facultad de Derecho*  
*R. Quarenta e Nove, 2367, Boa Esperança*  
*78068-600*  
*Cuiabá - MT - Brasil*  
*e-mail: felipe.carvalho@ufmt.br*