

DIGNIDAD Y ALTERIDAD

Xabier ETXEBERRIA MAULEON

Resumen

En este texto, se ofrece primero una panorámica de las concepciones más *oficiales* de la dignidad, se muestran luego sus limitaciones para acoger adecuadamente los dinamismos reales de la alteridad presentes en ella, y se concluye dando cuenta de lo que implica y reclama la acogida de ellos en algunas de sus expresiones.

Abstract

Dignity and Alterity

This text explores an overview of the so called *official* conception of dignity. Then it exposes its difficulties to host the real dynamisms of alterity already present in it, to conclude explaining what are the claims and needs of those alterity's dynamisms in some of its expressions of dignity.

Palabras clave: Dignidad. Individualidad abstracta. Alteridad. Interdependencia.

Key Words: Dignity, Abstract individuality. Alterity. Interdependency.

Breve esbozo histórico

La palabra *dignidad* remite a una realidad que vale por sí misma, en sí misma, que, en consecuencia, debe ser tratada como tal. Por tanto, carece de ella: lo que vale únicamente como medio para algo y puede ser legítimamente instrumentalizado; lo que no tiene ningún valor y por ello

se desprecia y margina; lo que es visto como disvalor, que se persigue y destruye por ser un peligro.

El uso de esta categoría para calificar a los humanos, en lo que conocemos, se ha dado siempre -se utilizara el nombre que se utilizara-, pero con la finalidad de *diferenciarlos* cruda y contundentemente. Ha funcionado, por tanto, como mecanismo de opresión de la mayoría “no digna”: la dignidad particularizaba a los que la tenían frente a los que no la tenían ni podían alcanzarla.

Especificando un poco más, y en síntesis muy apretada, la dignidad era rasgo propio de un *colectivo identitario* (una casta, una etnia, una nación, una identidad sexual, una confesión religiosa, etc.), que hacía dignos a los que pertenecían a él por nacimiento. Pero también se la ligó a las *capacidades*: quienes tenían alguna discapacidad física, cognitiva o psíquica, no eran dignos. Por último, ya personalizándola, fue unida a la *conducta* socialmente esperada: la dignidad estaba en una cierta manera de comportarse, en la asunción de una creencia religiosa, etc., que hacía dignas a las personas que se alineaban con ella e indignas a las que se desviaban. En una sociedad determinada, sobre la base, en general, del primer criterio, podía darse una combinación de los tres rasgos, generando “gradaciones” en la “indignidad” de quienes no los tenían en su expresión oficialmente valorada.

Como puede verse, la dignidad como tal era una característica que igualaba a los miembros del “nosotros” digno. La *alteridad* –“los otros”, el “ellos”- era situada en los no dignos, ya fueran considerados no (plenamente) humanos, instrumentalizables como puro medio si tenía ese valor o menospreciable -abandonables- si no lo tenían, o fueran vistos como perversamente (in)humanos -destruibles-. Se trataba de una alteridad injusta llamada moralmente a ser suprimida desde la reformulación de la concepción de la dignidad y acompañada de la correspondiente praxis personal, social y política

Frente a esa orientación dominante, en todos los grupos culturales, con sus tonalidades y contextualizaciones respectivas, hubo personas y grupos entre los victimados y los solidarios con ellos, que alzaron su voz contra esas clasificaciones, que denunciaron con formas diversas lo infun-

dado de las mismas y no meramente el lugar que ocupaban en ellas, que percibieron esas exclusiones, explotaciones o amenazas de aniquilación como una injusticia. Aquí no podemos dar cuenta detallada de ello. Pero no debe olvidarse que los avances hacia una percepción universalista de la dignidad están asentados en sus gritos de protesta desde su experiencia de victimados, de victimadas.

El protagonismo primario en la presentación de una concepción precisa de la *dignidad universal* con fuerte densidad moral y jurídico-política (base de los derechos) que acaba por tener un impacto global, se da en la macrocultura que llamamos “occidental”. Tal concepción ha sido fruto de diversas confluencias y ha tenido que afrontar *contradicciones* reflexivas y práctico-morales, tanto internamente como en las relaciones de dominio con otros grupos culturales, que deben seguir siendo dilucidadas, criticadas y enmendadas en lo que se precise. Logra su consagración en la *Declaración Universal de Derechos Humanos* de 1948. Es por eso que se tomará como base del análisis que aquí se haga orientado al objetivo de subrayar la presencia de la alteridad en la dignidad.

Ahora bien, deberemos ser conscientes de que es una propuesta *culturalmente marcada*, con lo bueno y lo limitante que hay en ello, algo en sí normal e ineludible que solo se hace indebido cuando se pretende universalizar lo que tiene de particular. Es por esto que un diálogo *inter-cultural* en torno a la dignidad y lo que implica ético-jurídico-políticamente será siempre necesario. Diálogo de los *alter* tratando de definir un *nosotros* incluyente de la dignidad que no diluye esos *alter* sino que los purifica. Se trata ahora de una alteridad convocada a ser incluida, de una dignidad concebida de tal modo que la acoja.

La propuesta sobre la dignidad humana de la modernidad occidental

Esa propuesta sobre la dignidad que se acoge en la Declaración Universal de Derechos Humanos de 1948 cuaja en la modernidad occidental, teniendo a Kant como principal protagonista. Conviene detenerse en ella no solo por su relevancia sino porque da pie para afrontar sus conexiones con el tema de esta intervención -la alteridad-, precisamente desde sus limitaciones en esta cuestión. Antes, con todo, de adentrarnos en ella, se impone una breve mención a dos apuntes históricos previos.

En la antigüedad, impulsada especialmente por el cristianismo, va cuajando la conciencia de la *subjetividad personal*. El cristianismo, en efecto, por un lado, se autopercibe con vocación de *universalidad*: quiere dirigirse a todos. Por otro lado, a la vez que da marcada relevancia a la comunidad, afirma la consistencia del *sujeto* individual en la relación con Dios, no subsumido en la comunidad. Podría expresarse en la frase: todos y cada uno somos hijos de Dios. Evidentemente, esa conciencia de consistencia subjetiva ante Dios, se va expandiendo al conjunto de las vivencias de la persona. Agustín de Hipona (2002), a través de su libro *Confesiones*, la expresa en toda su plenitud.

Pues bien, serán procesos como estos, secularizados, los que permitirán que la dignidad deje de ser considerada característica de un grupo como tal, de la que participan sus miembros mientras no son rechazados, para que pase a ser una característica de la persona en cuanto persona y, desde ahí, a tener alcance universal. Algo clave, que quiebra de raíz las lógicas particularistas grupales de la dignidad antes presentadas, esas que diseñaban alteridades injustas que se precisa suprimir.

El segundo apunte nos sitúa ya en el siglo XVII, con pensadores como Hobbes y Locke que formulan la primera versión del *liberalismo* clásico. Locke (1990) afirma con contundencia que, por *ley natural*, todos los hombres son libres e iguales y que por tanto no se les debe dañar ni en sus vidas, ni en su libertad, ni en sus propiedades. Hobbes (1841), a su vez, describe muy bien el *imaginario* de ese liberalismo. Consideremos, dice, a los hombres, *como si brotaran de la tierra y de repente, como hongos, llegaran a la plena madurez sin ninguna clase de compromiso mutuo*. Y, añadido, construyamos basados en ese imaginario (que se supone que expresa el ideal de lo humano), nuestra concepción del individuo y de la sociedad política que guiará la praxis.

Más allá de las graves contradicciones internas en la aplicación práctica de sus propuestas (de hecho, solo salen a la superficie, para ejercer su libertad, varones blancos propietarios), fijémonos en lo que dicen: la *libertad individual* es clave y, formalmente, es un rasgo de todos los hombres en el que nos igualamos. Y observemos también el imaginario en el que se sustenta la tesis e, importante, las políticas que se derivan de ella: todos somos *individuos separados*, plenamente capaces e independientes,

sin compromisos previos que nos aten en el ejercicio de nuestras libertades.

Está así nítidamente expresada la tesis de la *universalidad de la libertad*, ya con alcance social y político, que, en su expresión como autonomía, va a ser referente decisivo de la dignidad. Se trata además de una universalidad *abstractamente* igualadora, que ignora las concreciones que nos diferencian y las que nos desigualan. En ella la alteridad, como se indicará luego, queda reducida al mínimo, queda diluida en la abstracción.

Es tras precedentes como estos que Kant (1983a) propone su concepción de la *dignidad*. Muy sintéticamente puede presentarse así. La humanidad, y solo ella, posee dignidad porque es capaz de *moralidad*. Que seamos sujetos de dignidad significa que somos *fines en sí*, no medios a los que se les asigna un precio, y como tales merecedores de *respeto*. Que seamos capaces de moralidad implica que podemos ser miembros legisladores en el reino de los fines, es decir, que podemos dotarnos de una *legislación moral universal*. Lo que nos hace competentes para ello es nuestra *racionalidad*: es gracias a ella que nos damos leyes a las que a la vez obedecemos.

Ahí radica nuestra *autonomía* que, al sintetizar todo lo precedente implicando a la libertad, se constituye en fundamento de nuestra dignidad. Hay que aclarar respecto a ella que las *máximas* o normas concretas que nos demos autónomamente deben estar pautadas por los *imperativos categóricos*. El primero de ellos reclama que la máxima sea universalizable, el segundo que no suponga tratar a ninguna persona -incluyéndose a uno mismo- como puro medio. Pues bien, concluye Kant, es en esta dignidad en donde radica la *sublimidad* del ser humano en comparación con los animales.¹

Kant afirma así una dignidad universal y permanente, para todo ser humano en cuanto ser humano, para cada persona, inherente a su condición, igualadora como tal en algo básico -*somos iguales en dignidad*-. Desde este decisivo, estricto y básico aspecto no cabe contemplar la alteridad, que sería la de los “no dignos”, que queda así suprimida de raíz. Este es un logro decisivo de la propuesta kantiana que no debe ponerse en cuestión.

Ahora bien, la propuesta tiene dos puntos frágiles que no deben ser ignorados. En primer lugar, aunque, frente a los primeros liberales, implica una contundente y valiosa reconfiguración de la dignidad en la moralidad del *deber ser*, la desarrolla manteniendo la referencia imaginaria del *individualismo abstracto*: la persona percibida como individuo maduro en capacidades -especialmente la racionalidad-, separado y libre. En segundo lugar, hay en Kant un fondo *dualista*, ya que sitúa nuestra corporalidad en el marco de las leyes necesarias de la naturaleza que la ciencia desvela, frente al “ser de libertad” que somos propiamente y que es lo que le interesa.

Pues bien, ambas limitaciones *fragilizan* significativamente las vivencias personales y sociales de la dignidad e ignoran alteridades que deberían ser acogidas. En cuanto a la primera, que se una intrínsecamente ser sujeto de dignidad con el ejercicio de una racionalidad que se disfruta con tal plenitud que es capaz de dotarse de una legislación moral universal, pone en cuestión que sean dignos quienes tienen *discapacidades cognitivas* relevantes y estables. Y respecto a la segunda, que se ignore, no que “tenemos” un cuerpo, sino que somos corporalidad viviente, supone, como advierte muy oportunamente Nussbaum (2007), ignorar dimensiones de lo humano muy importantes e intrínsecas a nuestra condición, como la de que nuestra dignidad es la de un cierto tipo de animal *necesitado* de intensas solidaridades, vulnerable, sujeto a ciclos vitales que incluyen infancia y normalmente vejez, en los que *siempre* hay situaciones de *dependencia*. Todas estas son realidades que van a reclamar hacer un lugar interno a alteridades propias de la condición humana en la concepción y vivencia de la dignidad.

De cara, en concreto, a la cuestión de la *dependencia*, dado que la abordaremos luego, hay otro aspecto del planteamiento kantiano que conviene considerar. Recuérdese que en el imaginario liberal la independencia en y para el ejercicio de la libertad es un rasgo clave del individuo imaginado. Kant (1983b) la considera expresamente -por cierto, saliendo de la abstracción- cuando se plantea la libertad de la persona en cuanto *ciudadano*, en cuanto miembro de la comunidad política. También aquí, se trata de ejercicio racional de la libertad para darse leyes que, siendo autónomas, merezcan ser obedecidas. Deben ser fruto, dice, de *la voluntad del pueblo entero*, expresada a través de la participación de los ciudadanos *coligisladores*.

Sorpresivamente, viene a continuación la concreción, pero duramente prejuiciada: para ser legislador se precisa una *efectiva independencia personal*, que se especifica como “ser su propio señor”, ser “autosuficiente”. Con lo que se excluye de la ciudadanía a los carentes de propiedades -no definitivamente, pues podrían lograrlas-, y a las mujeres -permanentemente, “por naturaleza” incapaces de tal ejercicio público de la libertad-. No pueden, por eso, ser legisladores, tienen que conformarse con ser “*coprottegidos*”. Aparece así la alteridad, pero indebidamente.

El enfoque kantiano de la dignidad ha sido corregido y mejorado, tanto a través de la reflexión (piénsese, por ejemplo, en el liberalismo igualitario de Rawls (1996), como de las luchas sociales contra las desigualdades (recuérdense el movimiento obrero, el feminista, el antirracista, el ligado a las reivindicaciones de las personas con discapacidad, etc.). Ha sido algo muy valioso y ha contribuido decisivamente a que la cruda e injusta discriminación disminuyera.

Ahora bien, y centrándonos aquí en las luchas sociales, en general se han focalizado decisivamente en reclamar la ampliación y la universalización efectiva de los derechos derivados de la dignidad humana manteniendo el ideal de *persona independiente* autosuficiente que, coaligado con el principio de igual dignidad, se busca realizar del modo más pleno y efectivo. Ello ha supuesto que el corazón del imaginario liberal se haya mantenido en medida decisiva. Y con él sus *limitaciones*, tanto respecto a la percepción de lo humano como respecto al lugar y alcance de la alteridad.

La presencia de la alteridad en los dinamismos de la dignidad

Habíamos adelantado que en la precedente concepción de la dignidad el lugar de la alteridad es muy discreto. El otro es *otro como yo*. Todos somos igualmente individuos separados con dignidad, llamados a respetarnos mutuamente en el ejercicio de nuestras libertades en el espacio de la intimidad, el mercantil y el público. Es cierto -en una diferencia que precisa ser valorada como conviene-, que en la variante igualitaria el otro es ya más concreto, se piensa en sus *condiciones sociales* que pueden ser desiguales. Pero de lo que se trata entonces es de crear una sociedad

política que genere la *igualdad de oportunidades* para todas las libertades, de forma que pueda decirse en verdad que todos son otro como yo y yo otro como ellos.

En este marco, la otredad entre estos yoes queda únicamente subrayada cuando es descolocada por la *violencia*, cuando el otro violento es irrespetuoso con la dignidad y las libertades de los demás. Otredad vicimario-víctima, como se comprende, llamada a ser reducida lo más posible.

La alteridad densa, con sus contextos, aparece de verdad cuando *el imaginario de la individualidad abstracta es sustituido por la referencia a los humanos en sus condiciones y en sus expresiones reales de existencia*. Dadas las limitaciones temporales de una ponencia, en lo que sigue vamos a desarrollar esta asección focalizado en las condiciones de existencia, no en las expresiones de la diversidad identitaria (etnoculturales, de sexo-género, etc.)

Hobbes, recordemos, pedía poner entre paréntesis algo tan relevante como que todos nacemos bebés iniciando complejos procesos de crecimiento, y, si vivimos lo suficiente, vamos decreciendo en capacidades en la vejez. Pedía que nos autopercibiéramos como adultos que no deben nada a nadie. Ahora bien, *¿qué somos decisivamente en la realidad?*

Somos seres que actualizamos nuestra humanidad gracias a una intensa y constante *receptividad responsiva* -desde el nacimiento hasta la muerte- que implica una fuerte *solidaridad*. Lo más alejado, como se ve, del individuo separado independiente. Recibimos intensamente, de múltiples sujetos, en múltiples aspectos y en marcos culturales concretos; y activamos y ejercitamos todas nuestras capacidades acogiendo lo que se nos ofrece y respondiendo creativamente cuando es el caso. Podemos pensar que, adultos, somos *autosuficientes*, pero porque ignoramos esos sustratos de recepción asentados en nosotros. Podemos creer que decidimos *ex novo*, que nos *auto-realizamos* con nuestras elecciones, pero las tomamos, abiertos igualmente a la creatividad e incluso al disenso, en los marcos referenciales de las culturas en las que hemos sido socializados y gracias a ellos.

Esto es, *soy en el somos*. Más aún, hay en mí una otredad recibida que me constituye. Aparecerán alteridades significativas “frente a mí”, pero no puedo ignorar la que anida “en mí”. Esto modula incluso la concepción y vivencia de la autonomía, tan central en la propuesta ilustrada de la dignidad. El “*autos*” que define el “*nomos*” debe ser consciente de la presencia de eso otro en mí, hasta el punto de que me ajusto a la realidad cuando percibo que mi autonomía, aunque parezca contradictorio, es *heteroautonomía* (Rogozinski, 1999).

Pues bien, *nos vivimos* como sujetos de dignidad porque somos capaces de construir y vivenciar toda esta recepción responsiva en la diversidad y en la interrelación, impregnada de una moralidad del reconocimiento y respeto universal que vamos cuajando existencial y reflexivamente. No sin tensiones y contradicciones, hay que reconocer. La más grave de ellas, la violencia, que luego habrá que abordar.

Entrando ahora en rasgos parciales nuestros en ese proceso vital temporal en el que somos, se nos muestra que *somos dependientes* (en lo que sigue, tendremos presente Etxeberria, 2020a). Tenemos necesidades de muy diversos órdenes que no podemos satisfacer por nosotros mismos, que nos hacen depender de otros para su satisfacción. Es algo evidente en etapas como la infancia o la vejez y en situaciones como la enfermedad. Pero seguimos teniendo dependencias, menos manifiestas, aunque nada irrelevantes, también en los momentos más plenos de capacidades en nuestra vida. Ser dependiente forma parte de la *condición humana* -es una expresión decisiva de nuestra limitación-, aunque forma parte también ser independiente por nuestra libertad, pero solo relativamente.

Desde el ideal moderno de independencia se percibe toda dependencia como *un mal*, por tanto, como algo impropio de quien tiene dignidad. Pero el mal no está en la dependencia sino en la *dominación* ejercida por personas e instituciones en cualquiera de sus formas, que pueden aprovechar la situación de dependencia para activarla o que crean ellas mismas una dependencia forzada. Piénsese en ciertas expresiones de atención a la dependencia: son negativas porque en realidad son expresiones de dominación, porque, por ejemplo, sustituyen la voluntad de la persona cuando lo que precisa es que se le ofrezcan apoyos que la potencien. Es esta dominación la que debe ser rechazada, la que es impropia de los suje-

tos de dignidad. Lo que la dignidad reclama y ampara es que haya una acogida positiva y *éticamente ajustada* de la dependencia, no que deje de existir.

La situación de dependencia amparada se expresa como *alteridad en relación*, en sí asimétrica -por eso anida el riesgo de dominación-: el otro para la persona dependiente -la necesitada- es quien le atiende -la que puede satisfacer la necesidad-; y viceversa. Ambas, aspecto clave, igualadas como sujetos de una *dignidad* que se vive en esa relación de alteridad que, sin diluirse, se sintetiza en el *nosotros*.

De todos modos, cuando esta relación es positiva, en realidad lo que se da es la *interdependencia* en la que ambas partes dan y reciben. Es algo que solo se percibe si ampliamos las recepciones a los bienes inmateriales y si excluimos las dominaciones de parte y parte. Por ejemplo, pensemos en un gran dependiente como es el bebé. ¿No aporta también a sus progenitores, por supuesto cuando les sonrío, pero incluso cuando llora? ¿No se da entre ellos una decisiva relación de interdependencia? ¿No hay en ello riqueza de humanidad que quien solo la ve en la independencia no la percibe? Somos, pues, dependientes en la interdependencia, tenemos todas necesidades y todas capacidades, en concreciones diversas a lo largo de nuestra vida, que entrelazamos. Y la vivencia de la dignidad se expresa en su adecuada trabazón, incluso cuando es costosa.

Esto no suprime un espacio para las relaciones contractuales entre libertades (relativamente) independientes, tan queridas por la visión liberal de la dignidad y que pueden estar presentes incluso en la atención a la dependencia, pero las resitúa en su justo alcance y con la invitación a que se abran ajustadamente a la interdependencia (incluso a que detecten sus huellas en lo contractual).

Otro rasgo intrínseco a la condición humana que conviene subrayar es el de la *vulnerabilidad*, conexionado en parte con la dependencia, pero a la vez diferenciado de esta. Se emparenta con la fragilidad, pero tampoco es lo mismo: que seamos frágiles revela que podemos rompernos. Que seamos vulnerables implica que podemos “ser heridos”: se enfatiza no solo que “sufrimos” una herida, sino que alguien/algo la causa. Para el objetivo que aquí nos ocupa, es especialmente relevante el causante de la herida.

Podemos ser nosotros mismos. O pueden herirnos enfermedades o accidentes en los que si hay intervención humana es fortuita y accidental. En ambos casos pasa a ser primariamente relevante la cuestión del *cuidado* que se nos ofrece cuando se precisa. Es en este en donde se hace primariamente presente la alteridad (persona herida-cuidada / persona que cuida) en formas que, en su conexión con la dignidad, la acercan a la antes vista al abordar la dependencia, solo que aproximando más expresamente el cuidar al curar-sanar. Precisamente por esto es más propio de ella que la recepción del impacto de la persona sufriente que desencadenará la respuesta de cuidar, se exprese inicialmente como *con-pasión*, como con-sufrir transido de respeto empático, que alentará el cuidar.

Vamos a subrayar aquí especialmente un tercer causante de la herida: la iniciativa que *pone* otro ser humano, directamente o inserto en estructuras injustas (cfr. Etxeberria, 2020a). Lo que hierde ahora es la *violencia* en su sentido propio y en cualquiera de sus múltiples expresiones. Es la versión más dura de la vulneración, la que hace que la herida como tal se sitúe en el ámbito moral. La persona que la sufre es, igualmente, *víctima* en sentido *moral*. Y lo es precisamente porque ha sido herida en su dignidad, porque se le ha negado crudamente su condición de fin en sí que merece respeto. La alteridad que aparece ahora es la alteridad en la que el mal se hace presente, la alteridad que enfrenta a esa víctima con su *victimario*.

Cuando se causa esa herida a la dignidad, *hay víctima* incluso cuando el victimario no es consciente de su acción victimadora, o cuando la justifica, o cuando se diluye en las estructuras (no entramos aquí en el análisis del modo y alcance de sus responsabilidades diversas). Es importante entonces focalizar bien la *mirada*, no tanto para percibir el mal - ¡cuánto mal hay en el mundo!, se dice con frecuencia- sino para percibir sentidamente a las víctimas del mal, de modo tal que no sean meramente presupuestas. Son las víctimas reales y concretas las que *nos desvelan* ese mal, además en su justo alcance. Deben ser ellas las que, revelando la injusticia sufrida, *pauten* nuestra solidaridad e incluso nuestras concepciones de justicia. Siempre desde la remisión central a la dignidad.

De este modo, otra alteridad se confronta con la alteridad víctima/victimario, con vocación de hacerse éticamente más fuerte que ella: la

de *víctima e impactado por la víctima* en su condición de tal (no en su condición de víctima “de los nuestros”) que se abre receptivamente a la interpelación desnuda que le viene de ella. La praxis ética que emerja entonces será, evidentemente, praxis de la *indignación moral* frente a la injusticia cometida por el victimario.

Que esta indignación remita al sustrato último de la dignidad hace que tenga algo de paradójico, por no decir de escandaloso, para el sentimiento espontáneo de justicia. La dignidad es universal e imborrable. No la borra el victimario en su víctima: incluso si la trata de tal modo que esta se sienta subjetivamente degradada hasta en lo más íntimo, piltrafa humana -el mal puede llegar a estos extremos-, objetivamente su dignidad brilla entonces más que nunca para quien se deja impactar por ella. Pues bien, el victimario tampoco la borra en él mismo con su violencia: el ojo moral de quien le mire con indignación tiene que seguir viéndole como sujeto de una dignidad que no está condicionada a su conducta. Este es el punto turbador ante las vulneraciones extremas: para la propia víctima, para todos los moralmente indignados con el victimario. Tendrán que reconfigurar su sentimiento moral que espontáneamente puede reclamar causar al victimario al menos el mismo daño que él causó, para pedir únicamente una justicia penal que no dañe la dignidad del penado, que respete en él lo que él no respetó en su víctima.

A veces, con todo, ocurre lo sorprendente, lo inesperado: que el victimario acabe viendo a su víctima, sentidamente, como víctima que él causó, que trastoque su mirada, que se *deje mirar e impactar por la víctima*, que el dolor y el arrepentimiento por lo que hizo acaben emergiendo con fuerza en él. O que la víctima, superando o desbordando su rabia u odio, no solo vea en quien le victimó, y sin ignorarlo, una persona con dignidad, sino una persona ante la que está en disposición de abrirse a un perdón -lo llame así o no- que, más allá de sus deseos, solo se activa vital y eficazmente en el victimario con su arrepentimiento sincero. Cuando ambas sorpresas subjetivo-morales confluyen, la alteridad víctima/victimario, desde los sustratos compartidos de la dignidad de ambos, contextualmente situada, pero dignidad, se reconfigura radicalmente, y la justicia penal retributiva se abre a la restauración de los dos, se abre incluso a procesos de justicia restaurativa, en *dinámicas asimétricas* que hay que mimar y que expresan y garantizan su moralidad.

Otro rasgo que la atención a la dignidad del ser humano concreto pone de manifiesto, unido inevitable y enriquecedoramente a la alteridad, es el de la *afectividad*. Al abordar los rasgos de dependencia y vulnerabilidad hemos visto que, cuando son acogidos, se abren a *alteridades* relacionales cargadas siempre de *emociones* y sentimientos, aunque con intensidades que varían según sean intersubjetivas directas, institucionalmente contextualizadas o cívicas.

Pues bien, el racionalismo moral kantiano asentado en la dignidad, percibe los afectos (y lo ligado a ellos como las inclinaciones y deseos) como *obstáculo* para el pensamiento y la praxis ética, al considerarlos particularizantes y arbitrarios, por lo que tienen que ser relegados a fin de que la moralidad de pretensión universalista se pueda definir y realizar. Pero, frente a tal tesis, lo antedicho muestra que no es posible la acogida de la persona digna *sin activar* determinadas *emociones*. No solo porque motivan a ella (Aristóteles ya dejó sentado que son ellas y solo ellas las que mueven a la voluntad -cfr. Aristóteles, 1988), sino porque incluyen dimensiones *cognitivas* decisivas, hacen ver realidades que no ve el mero entendimiento. Como muestra Nussbaum (2007), adecuadamente cultivadas y discernidas, son respuestas inteligentes a la percepción de valor en personas y cosas relevantes para nosotros (¿cómo saber qué es de verdad la fraternidad sin experimentarla afectivamente?), a la vez que encarnan creencias complejas acerca de nosotros mismos y se enmarcan en nuestros horizontes de realización.

Proyéctese esto a los *cuidados* en situaciones de dependencia y a la acogida del impacto de las víctimas, y se percibirá enseguida todo su alcance. O proyéctese a nosotros mismos *necesitados*: son las emociones las que revelan existencialmente que somos vulnerables, necesitados, incompletos, con autosuficiencias limitadas y variables. Es la inteligencia de las emociones la que nos prepara para afrontar positivamente todo ello, en la conciencia, por supuesto, de que debemos hacer un *trabajo educativo* con ellas, pues tienen sus riesgos manifiestos.

En definitiva, el mundo afectivo es clave para vivencias de la dignidad en su concreción en relaciones de alteridad, siempre presentes en esta.

La concepción kantiana de la dignidad, al estar tan firmemente fundada en la *racionalidad*, amenaza, como ya adelantamos, con dejar fuera de ella -excluir de la humanidad- a esa alteridad que la tiene marcada y duraderamente fragilizada. De nuevo, el camino para afrontar esta cuestión es salir de la abstracción, hacer ajustadamente presentes a estas personas en sus realidades vitales. Pensemos, por ejemplo, en personas con discapacidad intelectual fuerte (cfr. Etxeberria, 2012, 2020b). Hoy, en general, solo desde posturas utilitaristas que no consideran una referencia ética fundada y fundante a la dignidad humana, se sostiene que tienen menos riqueza vital que ciertos animales, y por tanto menos derechos. Pero entre quienes la asumimos ¿no sigue habiendo fondos de recelo a afirmar su *plena dignidad* de humanidad, con sus plenas reclamaciones de respeto?, ¿no persisten sentimientos de menosprecio reveladores de la percepción real que se tiene de ellas?

Esto es una prueba de que hay que modular la conexión clásica entre racionalidad y dignidad. Kittay (2005), pensadora y a la vez con experiencia materna en este tema, nos recuerda que todas las realidades vitales de estas personas son totalmente humanas: sus relaciones, su alegría, su dar y recibir amor, sus experiencias artísticas..., sus celos, su mal humor, etc. Solo pueden realizarse como humanas; es cierto que, con limitación en capacidades, con habilidades y dishabilidades que piden acogida y apoyo, pero a la manera nítidamente humana, en la que las variaciones en nuestras capacidades son inmensas y cambiantes. No tiene por eso ningún sentido comparar su vida con la de los animales. Son personas humanas que nos interpelan.

Ante esta interpelación, puede discutirse que la dignidad humana con pretensiones de universalidad se sustente en la mera pertenencia biológica a la especie. Pero es claramente reductor sustentarla en la mera racionalidad individual. Tiene, en cambio, sentido sustentarla en la comunidad humana, con su sociabilidad intensa. Sustentarla también en el razonamiento práctico, pero impregnado emocionalmente, así como en la autonomía, pero apoyada y variada; y vividos ambos en interrelaciones subjetivas complejas. Es entonces cuando en personas como las aquí consideradas la dignidad se percibe con más nitidez, sin envoltorios, y el respeto se nos impone afectivamente con más intensidad.

Conclusión

Las reflexiones hechas han perseguido mostrar la necesidad de que la proclamación de la dignidad universal, esto es, la que no genera ella misma alteridades espurias: a) se deje afectar por las alteridades humanas que la encarnan en lo concreto; b) que estas alteridades se conciban y respeten de tal modo que ninguna quede excluida de esa dignidad. El enriquecimiento de las dos perspectivas en su imbricación será enriquecimiento de toda la humanidad, sin exclusiones.

Xabier ETXEBERRIA MAULEON es profesor emérito de la Universidad de Deusto, en la que ha sido director del Centro de Ética Aplicada y Catedrático de ética.

Referencias

Agustín de Hipona. (2002). *Confesiones*. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. (Original de entre 354 y 430). Recuperado de <https://www.cervantesvirtual.com/obra/confesiones—0/>

Aristóteles. (1988). *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia*. Madrid: Gredos.

Etxeberria, X. (2012). La reflexión filosófica sobre la discapacidad. *Diálogo Filosófico*, 84, 4-34.

Etxeberria, X. (2020a). Mirarse en la víctima: reconfiguración de la culpabilidad moral. *Pensamiento*, 76/288, 31-51. <https://revistas.comillas.edu/index.php/pensamiento/article/view/12956>.

Etxeberria, X. (2020b). *Dependientes, vulnerables, capaces. Receptividad y vida ética*. Madrid: Catarata.

Hobbes, T. (1841). *Philosophical Rudiments Concerning Government and Society*. London: John Bohn.

Kant, I. (1993a). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Madrid: Espasa Calpe.

Kant, I. (1993b). De la relación entre teoría y práctica en el derecho político. En I. Kant, *Teoría y praxis* (pp. 25-50). Madrid: Tecnos.

Kittay, E. F. (2005). At the Margins of Moral Personhood. *Ethics*, 116, 100-131.

Locke, J. (1990). *Segundo tratado sobre el gobierno civil*. Madrid: Alianza.

Nussbaum, M. (2007). *Las fronteras de la justicia*. Barcelona: Paidós.

Rawls, J. (1996) *Liberalismo político*, Crítica, Barcelona.

Rogozinski, J. (1999), *Le don de la Loi*. París: PUF.

ⁱ No entro aquí, por desbordar el tema planteado, en el debate en torno a la potencial dignidad de los animales. Me limito a apuntar que es muy legítimo, e incluso obligado, elevar el valor de los animales, pero no hacerlo de modos tales que se rebaje el valor de los humanos. Esta observación tiene su sentido para la reflexión que se hace en el último apartado.