LA PRIORIDAD DEL RESPETO: CÓMO NUESTRA HUMANIDAD COMÚN PUEDE FUNDAMENTAR NUESTRA DIGNIDAD INDIVIDUAL*

[THE PRIORITY OF RESPECT: HOW OUR COMMON HUMANITY CAN GROUND OUR INDIVIDUAL DIGNITY]

Richard STITH

Sumario: 1. La prioridad de las personas; 2. La insuficiencia del valor; 3. El objeto del respeto; 4. El acto de respeto; 5. Consecuencias del respeto.

Contents: 1. The Priority of Persons; 2. The Insufficiency of Value; 3. The Object of Respect; 4. The Act of Respect; 5. Consequences of Respect.

La prioridad de las personas, la infranqueable brecha política entre las personas y las meras cosas, se corresponde con un tipo especial de tratamiento jurídico y político para las personas, a saber, su tratamiento como individuos irremplazables. Aquel lenguaje normativo que confunde la categoría “persona” con clases fungibles de seres puede, entonces, parecer que justifica que se destruyan y sustituyan seres humanos, como veremos al examinar la habitual pero impropia extensión de la palabra “valor” a las personas. La actitud y el acto llamados “respeto” dan lugar, mucho más adecuadamente que “valor”, a la prioridad específicamente individual de las personas, permitiendo que nuestra humanidad común sea una razón de la importancia individual de cada persona.

1. LA PRIORIDAD DE LAS PERSONAS¹

Resulta útil aquí como punto de partida una cita del *Corpus Iuris* de Justiniano: “[T]odo el derecho se hace por causa de los hombres” (Di-

* Versión actualizada de “The Priority of Respect: How Our Common Humanity Can Ground Our Individual Dignity”, *The International Philosophical Quarterly*, Vol. 44, n° 2, Issue 174 (June 2004), pp. 165-184; traducción de Carolina Pereira.

1. Tanto este subtítulo como la cita de Justiniano que sigue están tomadas de FINNIS, J., “The Priority of Persons”, en HORDER, J. (ed.), *Oxford Essays in Jurisprudence: Fourth Series*, Oxford University Press, Oxford, 2000, pp. 1-15, y 1.

gesto 1. 5. 2). Tomo esta afirmación por relativamente indiscutida. Pero, aún así, ¿qué significa “por causa de los hombres” (*hominum causa*)? ¿Significa “a fin de producir seres humanos”, para aumentar la población o por lo menos fabricar la generación siguiente? La frase “por causa de los hombres” puede, de hecho, semánticamente, tener este significado. Cuando digo “hago esta inversión por causa de la ganancia” quiero decir que espero producir una ganancia con mi inversión. De la misma manera, “compré esta yegua por causa de los potros que espero que produzca” tiene perfecto sentido. Pero en la vida real pocos o ningún sistema jurídico se orienta a las personas solamente en este limitado sentido de producción. Crear y criar a la generación siguiente puede ser uno de los muchos fines del derecho, pero seguro que no es lo que tenían en mente los estudiosos de Justiniano cuando nos recordaban que todo el derecho se hace por causa de los hombres.

Un desarrollo mucho más conforme al sentido común de “por causa de los hombres” sería “por causa de beneficiar a los hombres”. El derecho tiende no tanto a producir hombres como a producir –a su manera, limitada y vinculada por reglas– lo que es bueno para los hombres. Las leyes se hacen por causa de, al menos, la seguridad y la cooperación, y quizá por causa de otras clases de beneficios más discutibles.

Pero, un momento. ¿No nos estamos dejando algo? “Por causa de los hombres” se ha convertido en “por causa de la seguridad y la cooperación”, o, más en general, “por causa de beneficios humanos”. Al volver nuestro pensamiento a un “a fin de producir” y a la vez aclarar con exactitud qué es lo que el derecho produce, los hombres se han desvanecido en el horizonte. ¿No hay alguna manera de entender que el derecho es directamente por “causa” de los hombres sin hacer de ellos su objetivo o fin?

Una manera de seguir pensando en los hombres como objeto de “por causa de” sería hacer hincapié en que el derecho trata a los hombres no como fines sino como fuentes. El hombre no es un resultado sino un punto de partida –un principio– del derecho. Todo orden jurídico empieza con un conjunto ya presente de hombres (que llama “personas” o “sujetos de derecho”) cuyas necesidades y propósitos definen los beneficios que el derecho apunta a producir. Y este significado de “por causa de” es tan habitual, por lo menos, como el significado “a fin de producir” que examinamos antes. Si digo que salgo pronto de la oficina “por causa de mi hijo” nadie entendería que estoy pensado en engendrar un bebé con mi mujer. La gente entendería más bien que me estoy refiriendo a un niño como algo presu- puesto, un punto de partida, una fuente de necesidades y otras exigencias

que trataré de atender una vez que esté de vuelta en casa, no una meta a la que me dirijo.

Así es como el derecho comienza con una estricta separación entre los hombres (personas) como algo presupuesto y aquellas cosas beneficiosas (para esas personas) que espera producir. A un lado de esta separación se alza un conjunto de individuos humanos cuya existencia se presupone y cuyas necesidades y proyectos definen los fines del derecho. En el otro lado están los bienes a los que el derecho apunta, bienes que normalmente no consideramos que tengan importancia individual. Cuando decimos que el derecho tiene por objetivo la cooperación, por ejemplo, no queremos decir que se requiera un acuerdo cooperativo individual en particular. Hay una condición de don, una inviolabilidad y una correspondiente individualidad en relación con aquellos hombres por cuya causa existe el derecho que se alza en agudo contraste con la condición de fungible de cada realización de un bien como la cooperación.

Este último punto necesita ser desarrollado: si un orden jurídico buscara beneficiar a un grupo de hombres pero no tratase a este grupo como inviolable, se convertiría en un orden jurídico sin principios y no podría hacer juicios racionales sobre qué fines perseguir. Si algunos individuos de ese grupo pudiesen ser intencionadamente sacrificados en beneficio de otros, ¿las necesidades de quién mandarían? O, dicho de otra manera, si hay un círculo más reducido de hombres por los que se puede sacrificar a otros, entonces en realidad el derecho se hace sólo “por causa de” ese círculo más estrecho. Este punto es principalmente lógico, no moral. La razón solamente puede actuar mientras no se abandonen arbitrariamente sus premisas iniciales.

Por lo tanto, incluso aquellas sociedades que permiten el asesinato selectivo de algunos seres humanos deben poder recurrir a la distinción entre personas y cosas. Sus miembros no podrían cooperar en absoluto a no ser que matarse unos a otros estuviera normalmente excluido de los medios que consideran usar para su beneficio común. Necesitan, por lo tanto, una manera de hablar de sus proyectos jurídicos en la que traten a las personas como algo que de ordinario nos viene presupuesto e inviolable.

Esto no es así respecto de los objetos directa o indirectamente contruidos por el derecho. Dichos objetos no son individualmente inviolables de la forma en que las personas deben ser tenidas por inviolables. Aunque el derecho persiga necesariamente unos fines que son siempre y en todas partes beneficiosos para los hombres, de modo que dichos fines sean también siempre algo que nos viene presupuesto, se puede sacrificar las

realizaciones particulares de estos fines siempre que exista alguna alternativa igual o mejor. Las casas pueden derribarse y volver a construirse sin poner en cuestión el fin de la seguridad o refugio. Es posible re-negociar los contratos sin traicionar el fin de la cooperación. Esto es así porque las casas y los contratos son fungibles. No necesitamos unas casas o unos contratos en particular, necesitamos sólo algo de ese estilo. Como tipos o categorías pueden ser necesarios, pero como ejemplares particulares no lo son. Incluso cuando una comunidad de derecho tiene por objetivo tener niños, de lo que se preocupa es sólo de producir personas en cuanto tales, no individuos particulares. Pero una vez que esas personas existen, importan como individuos. Los jóvenes María y Xavier pueden ser ahora puntos de partida inviolables, personas por cuya causa existe el derecho. Pero antes de que fuesen concebidos ninguno de nosotros los atendíamos por su nombre, esto es, como individuos. Si en lugar de ellos, hubieran nacido otros dos, ni siquiera nos habríamos dado cuenta.

La estructura fundamental de todo el pensamiento jurídico (igual que de muchas otras cosas) requiere, por tanto, un lenguaje que sea capaz de expresar la profunda división entre aquellas fuentes de necesidades individuales y (por lo menos de ordinario) inviolables que el derecho llama personas y aquellas cosas normalmente fungibles que el derecho ayuda a crear para responder a las necesidades generadas por las personas.

En adelante propongo que las dos palabras “valor” y “respeto” (y los respectivos sentimientos, actitudes y actos) expresan adecuadamente esta diferencia cosa-persona. E incluso extraigo las implicaciones éticas y jurídicas de estas palabras. Pero no sostengo que sean las únicas palabras que podríamos usar, ni que otras expresiones no podrían participar en muchos de sus distintos méritos y deméritos. Me parece, por ejemplo, que el sustantivo “valor” es muchas veces sustituible por “bien”. En vez de las palabras “dignidad” y “virtud” que uso más adelante para describir el objeto de respeto, podría hablarse de “nobleza”, “excelencia” o incluso “santidad”. La palabra “reverencia” tiene mucho en común con “respeto”, e incluso algunas ventajas sobre ésta, especialmente si queremos usar un término paralelo a “santidad”. Lo esencial no es el lenguaje particular ni la correspondiente fenomenología, sino la tarea política que se tiene entre manos: la de encontrar formas de entender y expresar correctamente la inviolabilidad de las personas frente a la condición fungible de las cosas. Sería incorrecto, por tanto, enredarse en una discusión terminológica. Si alguien prefiere unas palabras distintas de las que uso aquí, no tengo nada que objetar.

La palabra “valor” parece, sin embargo, bastante apropiada para bienes como la seguridad y la cooperación. Podemos decir que valoramos la cooperación, o que la cooperación tiene valor o es un valor, o incluso que tiene un valor “intrínseco” para los seres humanos, y ello tiene perfecto sentido. De hecho, la palabra “valor” es con frecuencia ampliamente extendida, hasta abarcar todo lo que queremos traer o mantener en la existencia. Algunos hablan incluso de lo bueno y lo bello como si no representasen otra cosa que subcategorías del valor. (Pienso, con Allan Bloom², que tal extensión es un error; pero por lo que aquí respecta eso no es ahora mismo del caso). Téngase en cuenta que, como vimos, cuando hacemos de “valor” un concepto genérico que puede abarcar lo bueno y lo bello, los colocamos a ambos en el mismo nivel, los llamamos ejemplares de una misma cosa, incluso aunque de alguna manera los consideremos todavía irreductibles el uno al otro. Podemos pensar que, seguramente, nadie haría esto con las mismísimas personas; nadie hablaría de ellas como si fueran simplemente algo de valor, ni siquiera de valor intrínseco, porque esto las pondría en el nivel de aquellos bienes que el derecho tiende a producir.

Sin embargo, tal lenguaje es hoy en día bastante habitual, debido, sin que quepa ninguna duda, a nuestra desafortunada aceptación de “valor” como una categoría normativa neutral, que atañe a todo lo que no son “hechos”. Por ejemplo, John Finnis ha escrito sobre “un reconocimiento de la realidad y el valor (la ‘dignidad’) de otras personas, como mis iguales en realidad y valor”³. Pronto veremos los peligros de tales expresiones.

Más habitual que la adscripción directa de valor a las personas es la idea de que la “vida” de una persona tiene más o menos valor (muchas veces en función de su calidad). Sin embargo, desde todas las perspectivas, fuera de una extremadamente dualista, la vida de una persona es su mismo ser, y no se puede separar de la persona. La vida no es algo añadido a, ni producido por, los organismos humanos o animales; es esos mismos organismos. Tampoco es posible “quitarle” sólo la vida a una persona, como se le puede quitar una posesión, dejando a la persona intacta. Lo expresó bien Hamlet mientras contemplaba la posibilidad de terminar con su propia vida: “ser o no ser, esa es la cuestión”. Decir que Hamlet está vivo es sencillamente

2. BLOOM, A., “Introduction”, en *The Republic of Plato*, trad. de Allan Bloom, 2ª ed., Basic Books, New York, 1991, p. xiii.

3. FINNIS, J., “The Priority of Persons”, *op. cit.*, p. 5 (si no se indica otra cosa, la traducción de los textos que se citan es responsabilidad de la traductora); pero cfr. sus palabras citadas en la nota 5 que sigue.

decir que existe, que es. Si la vida de Hamlet ya no tiene valor, su existencia no tiene valor y él mismo no tiene valor. Si Hamlet se quita la vida, Hamlet ya no está. La única manera en que podemos existir en el mundo actual es estar biológicamente vivo; morir es cesar enteramente de ser –no es subsistir de alguna otra forma, quizá mejor (o peor) por no tener vida–.

Ciertamente, mucha de la gente que dice que la vida de alguien tiene poco valor puede no pensar que está diciendo que esa persona tiene poco valor. Es posible que sostengan sinceramente el dualismo de alma y cuerpo, o que con la palabra “vida” quieran decir simplemente algo así como “lo que le pasa” a esa persona, como en la frase “ha tenido una mala vida”. Pero la vinculación entre la vida y el ser es real, a pesar de cualquier posible confusión metafísica o semántica. Por lo tanto la devaluación de la vida puede llevar a un ataque a la vida de la persona, a proponerse matarla. Como veremos, el primer paso en defensa frente a tales propuestas debería ser no recalcar la alta valoración de cada persona o de cada vida, sino más bien distinguir la persona de todo aquello con lo que se encuentra, y descubrir un lenguaje más apropiado que el de los valores para expresar la prioridad de cada hombre individual.

La palabra que se propone más adelante es “respeto”. Vamos a ver cómo “el respeto a las personas” o “el respeto a la vida humana” es mucho más apropiado que “el valor de las personas” o “el valor de la vida humana” para expresar la individual dignidad de las personas que nos hace ser reacios a matar y estar dispuestos a responder a las peticiones que otros nos hagan. El mismo profesor Finnis ha expresado esta idea tan bien como el mejor :

“Los hombres no son simplemente “valores” son, más bien, personas, cada una de las cuales es, de modo incomunicable y no fungible, individual en [un] sentido peculiar, *profundo*, y por tanto acreedoras, una por una, de respeto”⁴.

2. LA INSUFICIENCIA DEL VALOR

El lenguaje de los valores no puede expresar de manera coherente nuestra ordinaria reserva a matar a nuestros semejantes los hombres. En este apartado veremos, primero, que muchas veces somos reacios a matar incluso cuando valoramos a las personas tan poco (o de una manera tan limi-

4. FINNIS, J., “Public Reason, Abortion and Cloning”, en *Valparaiso University Law Review*, 32 (1998), pp. 361-383 y 377-378.

tada) que nos resulta indiferente su posible existencia o incluso nos oponemos a producir más seres humanos o a hacer esfuerzos extraordinarios para conservar los que ya existen. Descubriremos después, y en segundo lugar, que nuestro problema no es un problema de relativismo o subjetivismo, porque incluso hablar del valor infinito e intrínseco de la vida no puede proporcionar una razón adecuada para cuidar, como hacemos, de cada ser humano individual. En tercer lugar saldrá a la luz, en una reflexión fenomenológica, el peculiar matiz degradante de la palabra “valor”, de tal modo que nos dispondrá a buscar en algún otro sitio una palabra y una actitud que expresen la especial dignidad de las personas.

En su argumento en favor del aborto y la eutanasia, Ronald Dworkin ha destacado la aparente contradicción que encontramos en los países que quieren limitar el número de niños que les nacen pero se echan atrás ante el infanticidio e incluso ante el aborto.⁵ Dworkin explica que en realidad no valoramos la vida individual sino solamente los distintos tipos de inversión productiva que hay en ella (según él, el feto vale más que el embrión a causa de la “inversión” en el embarazo, el recién nacido más que el feto a causa de la inversión en el parto y el joven adulto vale mucho más aun porque se ha invertido mucho más en él). Esta explicación no es fiel a nuestras intuiciones básicas de la igualdad y dignidad humana individual ni a sus implicaciones prácticas (como, por ejemplo, que el aparente aumento de valor entre niño posible y niño actual es más bien brusco, y no gradual, y que matar niños es, en cierto sentido, peor, incluso, que matar adultos⁶). Sin embargo Dworkin ha señalado bien la imposibilidad de hablar aquí, coherentemente, del “valor de la vida”. Un objeto que es valorado ahora que se tiene (como algo actual) debe haber sido valorado también cuando

5. DWORKIN, R., *Life's Dominion: An Argument about Abortion, Euthanasia and Individual Freedom*, Alfred A. Knopf, New York, 1993, p. 70.

6. Véase STITH, R., “On Death and Dworkin: A Critique of his Theory of Inviolability”, en *Maryland Law Review*, 56 (1997), pp. 289-383. (Hay traducción parcial al castellano: “Sobre la muerte y Dworkin. Una crítica a la teoría de la inviolabilidad de Ronald Dworkin”, en *Colección de Investigaciones en Bioética*, dirigida por Francisco J. León Correa (Centro de Bioética de la Universidad Católica de Chile), Asociación Española de Bioética, edición electrónica, 1999, nº código 2011999.) Se arguye en este artículo que matar niños es “en cierto sentido peor” que matar adultos porque parece menos noble atacar a los débiles (bebés, personas ciegas, incapaces) que a los fuertes (adultos sanos), y aún peor traicionar a los que están encomendados al propio cuidado (como harían los padres si matasen a sus hijos). Hans Jonas ha argumentado aún más: que nuestra apertura y cuidado a un bebé desconocido es un arquetipo de la decencia ética. *The Imperative of Responsibility: In Search of an Ethics for the Technological Age*, University of Chicago Press, Chicago, 1985, p. 131.

podía haberse tenido (como una posibilidad). Es cierto que el tiempo, los problemas y la incertidumbre implícitos en la obtención de posibles bienes hacen que les restemos valor. Pero seguramente pensaríamos que está, por lo menos, aturdido alguien que fuese tacaño con una caja de caramelos que al principio no quería, o que pidiese a la gente que no fume y a la vez insistiese en que siga haciéndolo una vez que ha empezado.

Dworkin tiene razón en que, como individuos y como sociedad, muchos de nosotros no queremos, ilimitadamente, más niños. Al considerar su posible existencia mucha gente piensa que los niños, más allá de un cierto número, son un claro valor negativo. Sin embargo una vez que el niño ha nacido, o quizás una vez que ha sido concebido, matarlo, para la mayoría de nosotros, está fuera de discusión. Si estuviésemos hablando de algo que simplemente valoramos, esta reticencia a destruir algo que en un primer momento no queríamos en absoluto resultaría casi absurda. No podemos explicar nuestra reserva a matar diciendo simplemente que valoramos la vida humana, porque a veces no la valoramos, y sin embargo somos reacios a matar.

Jeffrey Reiman, al igual que Dworkin, ha empleado lo que de manera muy expresiva llama “el valor asimétrico de la vida humana”⁷ para elaborar un argumento a favor del aborto y la eutanasia. Señala que si la vida humana fuese simplemente valorada en cuanto tal “entonces, si se matase a una persona y se substituyese por otra no habría pérdida neta alguna de valor, o significarían exactamente la misma pérdida no procrear que asesinar”⁸. Como, de hecho, no pensamos así, Reiman observa correctamente que parece que valoramos “las vidas humanas particulares ya existentes *asimétricamente*, esto es, [valoramos las vidas actuales] muy por encima de las vidas de posibles seres humanos futuros”⁹ (cursiva en el original). Reiman no intenta ninguna explicación de la asimetría entre niños posibles y niños actuales, como sí hace Dworkin cuando dice que la asimetría depende de la inversión productiva de valor creciente que se añade a un niño a lo largo de su existencia. Sin embargo, Reiman pide que cambiemos nuestra percepción de los bebés, pide que traicionemos la intuición básica de que desde el nacimiento (o desde la concepción) nuestras vidas tienen una gran dignidad intrínseca. Es decir, Reiman quiere que tratemos a los recién na-

7. REIMAN, J., *Abortion and the Ways We Value Human Life*, Lanham, MD, Rowman and Littlefield, 1999, p. 1 (título de la introducción).

8. *Ibid.*, p. 2.

9. *Ibidem*.

cidos como seres humanos posibles y no como seres humanos actuales. Nos urge a que posterguemos el asimétrico cambio de valor de lo posible a lo actual hasta el momento en que el ser humano empiece a preocuparse subjetivamente por vivir¹⁰. Sólo a partir de ese momento, según Reiman, matarlo debe parecernos moralmente equivalente a asesinarlo¹¹.

Nuestra valoración de la vida parece inconsistente o asimétrica aún de otra manera análoga. A veces se evita matar a un individuo existente particular incluso aunque no se valoraría mucho que viviese más. (Aquí la vida actual, en apariencia altamente valorada, precede a la en apariencia escasamente valorada vida posible, mientras que en el ejemplo de la procreación que se puso antes el contraste entre posibilidad y actualidad se daba en el orden inverso.) Así, por ejemplo, muchos médicos serían reacios a usar medidas “extraordinarias”, que implican grandes dificultades, para prolongar la vida de personas que, en cualquier caso, sólo podrían vivir muy poco tiempo más. Aparentemente, tal adicional breve espacio de tiempo de supervivencia no se considera en sí mismo lo suficientemente valioso como para justificar los gastos económicos o de otro tipo de un tratamiento heroico. Aún así, muchos de estos médicos serían también reacios a matar activa y deliberadamente con el fin de evitar costes futuros equivalentes, por ejemplo, para evitar una importante subida de impuesto de sucesión que está a punto de entrar en vigor. ¿Por qué? ¿Es que estos médicos ven en la vida alguna otra cosa además de su valor?

Es interesante que ni Dworkin ni Reiman presten atención a esta asimetría analógica; quizá porque sus teorías no pueden explicarla. Según la teoría de Dworkin, deberíamos estar tan dispuestos a eliminar nuestras ya no valiosas inversiones mediante la muerte intencional como mediante la extinción natural. De la misma manera, la pretensión de Reiman de que nos oponemos a matar porque valoramos “*que aquellos seres que conscientemente se preocupan de la continuación de sus vidas consigan aquello por lo que se preocupan*”¹² (cursiva en el original) debería significar que una vez que alguien deja de preocuparse conscientemente de seguir viviendo, sería tan permisible matarlo activamente como no darle tratamiento. Sin embargo, muchos pacientes y muchos de sus cuidadores no estarían de acuerdo. Dworkin y Reiman pueden, por supuesto, intentar persuadirlos, pero una

10. Vid., *ibid.*, pp. 4-5.

11. Vid., *ibid.*, pp. 6-7.

12. *Ibid.*, p. 5.

buena teoría de la dignidad humana debería explicar por lo menos cómo son posibles tales deseos asimétricos. Más aún, resulta difícil de creer que incluso Dworkin o Reiman esperasen eliminar por completo esta asimetría. Seguramente muchas personas reticentes a gastar 10.000 dólares en una operación para salvar la vida van a seguir negándose a matarse a sí mismos para ahorrar 10.000 dólares en impuestos estatales. Dworkin y Reiman tienen dificultades para explicar la estructura de tal asimetría, quizá porque se oponen a ella, pero quizá también porque intentan, en vano, resolver el problema de la asimetría reconfigurando el conjunto de objetos valorados, en vez de buscar una respuesta fuera por completo del terreno del valor¹³.

Está claro que no hay manera de entender los datos anteriores considerando el fenómeno de la inviolabilidad simplemente en términos de valor de la vida. Si ponemos el valor de la vida adicional lo suficientemente bajo como para explicar el hecho de que muchas veces no queremos más vida, o no queremos hacer esfuerzos extraordinarios para conservarla, entonces nuestra reserva a matar intencionadamente viene a parecer un escrúpulo irracional que debería ser superado. Si queremos resistir a la letal presión para pasar por encima de nuestros escrúpulos, necesitamos entender primero su origen. Necesitamos un lenguaje normativo en el que pueda tener sentido la profundamente sentida distinción entre las omisiones (permisibles) de engendrar y dar a luz nuevas vidas o de proporcionar un cuidado extraordinario y la comisión (no permisible) de un asesinato. El discurso del valor de la vida no puede hacer esta labor.

Acabo de argumentar que el valor de vida adicional es a veces insuficiente para impedir que matemos y, por lo tanto, debemos buscar las razones para no matar en algún otro lugar. Sin embargo, sospecho que por lo menos algunos de nosotros no vamos a estar preparados para dejar de creer en los valores tan fácilmente. Al no saber qué otra cosa podemos encontrar, es posible que haya personas que tengan, con razón, sus reservas respecto

13. De todas formas, Reiman se acerca mucho más que Dworkin a la solución adecuada. Hay un momento en que parece ver que valorar es inherentemente simétrico y que por tanto nuestro modo asimétrico de considerar la vida significa que está en juego algo distinto del valor. Escribe: "Normalmente, el hecho de que valoremos algo es, prácticamente igual, tanto una razón para crear nuevos ejemplares como una razón para no destruir los ya existentes. Esto no es simplemente una descripción de nuestra práctica valorativa. Es eso, pero también es una afirmación respecto de la naturaleza del valor en sí mismo" (REIMAN, J., *Abortion and the Ways We Value Human Life*, op. cit., p. 2). Más aún, Reiman introduce el concepto clave de "respeto", al que este ensayo atiende en adelante, aunque él sigue pensando que es una subespecie del valor. Véase *infra* nota 31.

de desasirse de lo que puede parecer el único amarre firme para la protección de la vida. “En lugar de eso, ¿no deberíamos –pueden preguntar– encontrar formas de aumentar el valor que reconocemos en la vida, aunque sea a costa de una población más numerosa y de más respiradores?”

Quiero hacernos cortar con esta última esperanza en el valor de la vida. Argumento que, incluso aunque de alguna manera llegáramos a tener la opinión de que la vida humana tiene siempre un valor absoluto e intrínseco, no necesariamente prohibiríamos matar.

Supongamos, para exponer este argumento, que la vida humana tiene un valor infinito. Con esto quiero decir que el ser humano es tan valioso, de un valor tan grande, que ninguna otra clase de entidad (cosa, relación o lo que sea) o combinación de entidades podría, en ningún caso, ser preferible a ese ser. Así pues, en la medida en que eligiésemos de manera racional aquello que es más valioso, nunca elegiríamos alguna otra cosa en lugar de un ser humano vivo. Por tanto nunca elegiríamos destruir dicho ser, no importa qué otras clases de beneficios pudiéramos hacer efectivos.

Sin embargo, bien podríamos destruir tal ser por causa de la *misma* clase de beneficio –la vida humana–. De hecho, si nos pareciera que la vida humana es de valor infinito bien podríamos sentirnos moralmente obligados a matar cuando así se salvaran más vidas de las que se pierden. Por ejemplo, si nos encontrásemos muriéndonos de hambre en un bote salvavidas, podríamos matar a uno para comerlo y así salvar al resto. Esta es la forma de preservar más vida. También podríamos matar a una persona con buena salud si sus órganos vitales fuesen absolutamente necesarios para salvar a muchos parientes enfermos.

Téngase en cuenta que estoy suponiendo sólo que la vida tiene un valor infinito relativo –tal que podríamos cambiar una cantidad infinita de alguna otra cosa por una vida– de tal manera que dos vidas son todavía más valiosas que una. Si se considerase que una vida proporciona un valor infinito absoluto, entonces nos resultaría indiferente preservar una vida o muchas. Sin embargo este valor infinito absoluto tendría menos capacidad, incluso, que el valor infinito relativo para evitar que se mate, porque aunque podría hacer frente aiosamente a la pretensión de que deberíamos matar a una persona para salvar a dos o a cincuenta (afirmando que una persona vale tanto como cincuenta), también le resultaría indiferente que se matase a cincuenta para salvar a una (porque con esto no se perdería ningún valor).

Además, podríamos matar por otras razones distintas de la de salvar vidas. Si la vida humana fuese realmente de valor infinito, pero nuestros recursos fuesen limitados, ¿no trataríamos mejor a quienes fuesen más fértiles o

viviesen más tiempo con menos coste? ¿No haríamos como un tipo de criador de animales de gran valor, matar a los gordos, enfermos y estériles para permitir que más personas puedan ocupar su lugar? Si cada vida singular tuviera un valor enorme, querríamos que hubiera tantas vidas como pudiéramos mantener por tanto tiempo como fuera posible, incluso aunque esto supusiese destruir aquellas que necesitan más cuidados, recursos o espacio.

De la misma manera, no evitaríamos comparar los seres que valorásemos, y como resultado matar a algunos. Incluso si todas las vidas tuviesen un valor infinito, no tendríamos objeción racional alguna para matar siempre que fuera posible encontrar un sustituto igual. Aunque yo valorase las monedas de oro mexicanas infinitamente, no tendría ninguna objeción en devolver una al troquel a cambio de un duplicado exacto. Así, tampoco pondría ninguna objeción a matar a un recién nacido si pudiera reemplazarse inmediatamente (claro que este adverbio oculta un gran problema práctico). Más aún, de hecho yo preferiría destruir lo que tuviera y reemplazarlo si pudiera mejorarse su calidad en algún aspecto. Incluso si valorase esas monedas infinitamente (y, así, daría cualquier otra cosa solamente por tener una) devolvería, sin duda, una arañada a cambio de una sin defecto. Del mismo modo, incluso aunque valorase cada bebé infinitamente respecto a cualquier otra cosa, preferiría tener uno de la máxima calidad, en la medida en que fuera fácil mandar los “defectuosos” de vuelta a su fabricante y sustituirlos por unos nuevos. Ninguna valoración de la vida humana, por alta que sea, puede impedir que se mate simplemente para mejorar la calidad de la vida.

Estos ejemplos empiezan a revelar la razón por la que ninguna medida de valoración de la vida humana, ni siquiera una valoración infinita, puede armonizar con nuestra consideración intuitiva de la vida: creemos que el individuo particular importa, mientras que de algo que simplemente valoramos de manera infinita, aceptaríamos un sustituto que fuera significativamente idéntico. La valoración (al igual que muchas otras actitudes) parece ser para los tipos (las esencias), más que para los ejemplos particulares de esos tipos. Es indiferente lo mucho que valore las monedas de oro; no hay ninguna razón por la que pudiera preferir una a otra si ambas participasen igualmente de las características que les confieren valor. Si solamente valorásemos la vida humana trataríamos a las personas de la misma manera, como si fuesen sustituibles; como no las tratamos así, debemos estar haciendo algo más que valorar la vida humana.

No podemos arreglárnoslas con el valor simplemente diciendo que valoramos los ejemplos particulares del tipo, más que el tipo en sí mismo. Por

supuesto que esta aclaración es verdadera; no valoramos una clase de tipo desencarnado llamado “vida humana” más de lo que valoro yo la forma abstracta de las monedas de oro. Sin embargo, mi argumento es que en la medida en que los individuos sean descritos como valiosos sólo porque son seres humanos –ejemplares de un tipo– se convierten en sustituibles unos por otros. Es decir, en tanto en cuanto valore simplemente el conjunto llamado “seres humanos individuales”, no puedo poner ninguna objeción a la sustitución o maximización de los miembros de este conjunto, incluso aunque implique matar.

Alguien podría objetar aquí que no he entendido correctamente cómo valoramos a los seres humanos, diciendo que no los valoramos meramente como ejemplares de la especie humana, sino por sus cualidades como personas únicas. Sin embargo, la unicidad no lo explica todo. Hay muchas realidades únicas en el mundo, y no todas ellas son inviolables. Más aún, incluso aunque cada persona sea única, podemos imaginar, hipotéticamente, que existen muchas hermanas absolutamente idénticas. ¿Disminuiría en alguna medida nuestra repugnancia a matar a una para salvar al resto por su falta de unicidad? Creo que no. Serían idénticas sin ser fungibles. En el origen de nuestra repugnancia debe, obviamente, haber algo más que la valoración de su unicidad. Debemos explicar de alguna manera cómo cada hermana, como individuo particular, tiene importancia para nosotros (y no sólo para sí misma) en cuanto somos reacios a matarla incluso aunque sea exactamente la misma clase de persona que sus hermanas.

De todas formas, mi argumentación no termina con estas insólitas hermanas iguales. Admitamos que cada persona es significativamente diferente de todas las demás. Supongamos que cada persona es o contiene un yo o mundo único, por lo menos *in potentia*, y que esta inimitable individualidad es por lo menos tan importante para su dignidad como lo es cualquiera de las capacidades para rasgos como la inteligencia y el amor que todos nosotros podemos compartir. Lo que ocurre es que, a pesar de eso, no podemos valorar la específica individualidad propia de un extraño en cuanto que no lo conocemos. Podemos valorar a esa persona sólo porque es un ejemplar de la clase de ser (*i.e.*, ser humano) que tiene siempre tal carácter único. La valoramos por aquello que comparte con otros hombres, la característica de tener una individualidad irrepetible. Incluso los seres únicos son iguales, precisamente en ser únicos. Si nos abstuviéramos de matar a los extraños sólo por valorar esa unicidad, seguiríamos matando a uno siempre que de esa manera pudiéramos salvar o generar dos o más seres igualmente únicos. Sin embargo, no matamos. Por lo tanto, no sólo valoramos.

Si prescindimos por un momento de la palabra “valor”, la argumentación lógica que he venido haciendo hasta aquí resultará, quizá, más clara. Lo que estoy sugiriendo es que, paradójicamente, la bondad de la existencia futura de un tipo de ser puede ser una razón para matar ejemplares actuales de esa clase de ser. Cuanto más deseemos que una cierta clase de ser exista en el porvenir, más probable es que matemos a los gordos, enfermos y estériles. Debemos desistir, por tanto, de nuestros esfuerzos por explicar por qué no matamos apelando a la bondad de la vida futura. Estamos buscando una consideración de los hombres que no dependa de que queramos su existencia futura, que, más que procurar que existan, presuponga que existen.

Otra manera, totalmente diferente, de demostrar la arrogancia de la valoración (y posturas semejantes) para con la particularidad es contrastarla fenomenológicamente con otras actitudes. “Amo a mi mujer” tiene un matiz respecto a mi mujer muy diferente de “valoro a mi mujer”. A primera vista esta última expresión parece objetable por su connotación utilitarista; uno tiene la impresión de que me importa mi mujer sólo porque saco algún provecho de ella. Sin embargo, el antagonismo entre amar y valorar es más profundo. Casi suena peor evitar el utilitarismo y decir “considero que mi mujer tiene valor intrínseco”.

Por supuesto que puedo hablar de que valoro mi matrimonio, pero hablar de mi propia mujer como de algo que tiene valor parece desmerecerla, no porque tenga alguna connotación de valor instrumental, sino porque la misma idea de valorarla parece reducirla a un bien o una mercancía preciada o de alto costo. De alguna manera, parece que me he puesto por encima de ella, que la examino y la escojo, y que ni me deleito en ella a la manera del *eros* ni me doy a ella a la manera del *agape*. Así pues, hablar de un ser querido solamente en términos de valor parece tan equivocado que resulta casi absurdo.

Más aún, por lo menos algunos enamorados se preocupan del ser querido como individuo particular. Recordemos que la valoración está dispuesta al intercambio, a aceptar sustitutos de, al menos, el mismo valor. Vimos que esta disposición es totalmente apropiada para el valor, porque la valoración procede de un juicio de valor, de una evaluación, y sería tonto no valorar igual dos realidades si se juzga que tienen ambas las mismas características valiosas, que son el mismo tipo valorado. El amor, por el contrario, no suele estar dispuesto a aceptar sustitutos, aunque sean sustitutos idénticos. Aunque Dios me prometiese que, si le dejase llevarse a mi mujer, Él la sustituiría inmediatamente por una (o más de una) persona idéntica, me negaría. No quiero a alguien *como* ella; la quiero a ella.

Un ejemplar particular de un tipo de ser se distingue no por su carácter único —no por *aquello* que es— sino porque *es*, por su existencia. Puedo pensar en abstracto en una mesa, pero no puedo pensar en, por ejemplo, la tercera mesa idéntica que estoy a punto de construir, a no ser que me las imagine todas, las tres, presentes delante de mí. Sólo es posible distinguir dos o tres realidades del mismo tipo si tienen coordenadas de espacio y tiempo diferentes. Por tanto, sólo se puede pensar en ellas como individuos particulares si ocupan un lugar en el mundo físico. (En cuanto el futuro todavía no existe, no puede contener ningún ser particular excepto aquellos cuyas coordenadas de espacio y tiempo puedan, de alguna manera, ser especificadas de antemano. Por eso los proyectos para el futuro tienden a ser en gran medida indiferentes hacia los individuos y potencialmente peligrosos para ellos).

En otras palabras, podría decirse que la existencia es parte del mismo ser del individuo. Así pues, al buscar una manera de pensar que permita respetar la individualidad de las personas estamos buscando un modo de pensamiento que permita tomar en serio la existencia. El amor, sin duda, lo permite, pero sólo en cuanto le importa el individuo porque es María, no por sus rasgos característicos y mucho menos simplemente porque es un ser humano. Necesitamos, por el contrario, una actitud que atienda a los ejemplares individuales de la esencia humana simplemente porque lo son, como hacemos todos cuando reconocemos la dignidad de extraños, sin nombre y desconocidos para nosotros. De alguna manera debemos encontrar un modo de responder a la forma, tipo o idea que llamamos “ser humano” y atender, sin embargo, a los ejemplos particulares de ese tipo.

Para llevar a cabo nuestra tarea es necesario un cierto grado de valentía metafísica. Se requiere, en concreto, que abandonemos nuestra cómoda clasificación del mundo vivido en los dos compartimentos llamados “hecho” y “valor”. Nuestra reserva a matar, ¿se debe a algún hecho empírico de la vida? Porque, si no es así, el pensamiento convencional la considera fundada en un “juicio de valor” sobre la vida. Para tal mentalidad, nuestras pruebas de que no es posible valorar la vida nueva o subsistente lo suficiente como para evitar que se mate, podría evidenciar solamente que nuestra reserva a matar es irracional y arbitraria. Sin embargo, no tenemos por qué pensar de esta manera. Como señaló Karl Mannheim hace tiempo,

“[E]l hecho de que hablemos de la vida cultural y social en términos de valores, es por sí solo una actitud peculiar de nuestra época. La noción de “valor” nació de la economía y se difundió gracias a ella []. La idea de valor se trasladó más tarde a la esfera

de la ética, de la estética y de la religión, con lo cual se produjo cierta deformación en la descripción de la verdadera conducta humana en dichas esferas¹⁴.

Contra tal estrechez economicista, este ensayo afirma que el lenguaje de los valores puede llegar a ser una trampa y una prisión para el pensamiento y que el mundo moral incluye una multitud de curiosas criaturas, muchas de las cuales son por lo menos tan fascinantes como aquellos dos animales de carga llamados “hecho” y “valor”. Pierre Manent estaría de acuerdo:

“Podría argumentarse que esta heterogeneidad es adecuadamente tenida en cuenta a través del reconocimiento público de la legítima pluralidad de valores humanos. Nada más lejos de la realidad. Interpretar el mundo de la experiencia como si estuviese constituido por valores que se admiten diversos es reducirlo a este género común y por lo tanto perder de vista aquella heterogeneidad que [deseamos] mantener. Si Dios es un valor, el espacio público un valor, la ley moral inserta en mi corazón un valor, el cielo estrellado encima de mi cabeza un valor ¿qué no es? El lenguaje de los valores, con las disposiciones interiores que fomenta, resulta en una monótona uniformidad”¹⁵

La modernidad, por supuesto, tiene disponible otro lenguaje, el lenguaje de los “derechos”, que puede remediar la mayoría de los defectos que hemos descubierto en el discurso de los valores. Los derechos subjetivos sí que están vinculados a los individuos. Y uno de los rasgos centrales de los derechos es su radical interferencia con la maximización del valor. Tiene perfecto sentido decir que una persona moribunda tiene derecho a no dejar que le extraigan, mientras todavía está viva, su corazón, para salvar la vida de un pariente, incluso aunque de no ser así se pierdan ambas vidas.

Pero el lenguaje de los derechos tiene sus propios problemas¹⁶. La dificultad central para nosotros aquí es que los derechos no son un dato moral original. Un “derecho” no es una percepción o intuición radical sino una construcción teórica, como su habitual correlativo “deber”. Los derechos son una conclusión que reclama una explicación de sus premisas, una explicación de por qué los individuos tienen derechos frente a la comunidad.

La sencilla teoría política esbozada al principio de este ensayo puede, por supuesto, responder a esta cuestión: los individuos tienen derechos, in-

14. MANNHEIM, K., *Ideología y utopía*, Fondo de Cultura Económica, México, 1987, trad. de Salvador Echavarría, p. 72.

15. MANENT, P., “The Return of Political Philosophy”, en *First Things*, 103 (mayo de 2000), pp. 15-22.

16. Véase STITH, R., “Generosity: A Duty without a Right”, en *Journal of Value Inquiry*, 25 (1991), pp. 203-216.

cluido el derecho a la vida, porque ellos y sus necesidades son el punto de partida de todo cálculo de beneficios de la comunidad. Sacrificar intencionadamente a algunos individuos en beneficio de otros supondría incurrir en una incoherencia. No podemos matar a nuestros prójimos, aún por una buena causa, porque sólo la aceptación de los prójimos nos permite saber qué causas son buenas.

Necesitamos, sin embargo, una palabra y una actitud que puedan operar en el mismo nivel en que intenta hacerlo la valoración: el nivel de la apreciación directa de la dignidad del ser humano, una actitud ni desvinculada de las personas ni derivada de las normas (como son los derechos y los deberes). Dicho de otra manera, estamos buscando la base fenomenológica de los derechos humanos, el reconocimiento fundamental de los individuos en cuanto tales que ayuda a llevarnos, finalmente, a concederles derechos. Cuando reflexionamos sobre las cosas que sólo valoramos, no nos imaginamos interesándonos por ellas “asimétricamente”, prestándoles mucha más atención cuando existen que cuando son una posibilidad. Necesitamos encontrar una actitud capaz de concebir la existencia individual como algo que importa antes de poder ir más allá y adscribir derechos a esos individuos que reconocemos.

Hay una razón más para evitar el discurso de los derechos. Puede llevarnos demasiado lejos en una dirección individualista. El derecho subjetivo tiende a dividir el mundo entre persona y propiedad, consumidor y consumido. Todas las realidades distintas de las personas se diluyen en un amorfo montón de recursos, lo que Heidegger llamó “*Bestand*”¹⁷, a repartir entre los titulares de derechos. El derecho mismo pierde mucha de su dignidad en la medida en que es reducido a un conjunto de guardias de seguridad privados que defienden dominios individuales. El discurso de los derechos puede tener un carácter ingrato¹⁸, resentido, de ganar a costa de otro, activamente hostil a la autoridad y al bien de los otros.

La teoría política con la que comenzábamos, aunque separaba claramente las personas de los beneficios, dejaba abierta la posibilidad de que algunos bienes pudiesen tener una estructura autoritativa y una dignidad propias, bien en sí mismos bien para la personas, y que los beneficios a alcanzar pudiesen ser disfrutados en común, más que individualmente. El

17. HEIDEGGER, M., *Die Technik und die Kehre*, Günther Neske, Tübingen, 1962, p. 17.

18. Robert Kraynak ha argumentado que “los derechos son esencialmente pretensiones desagradecidas contra la autoridad” (*Christian Faith and Modern Democracy*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2001, p. 172).

derecho subjetivo sin más podría cegarnos a la bondad intrínseca del mundo y a la solidaridad humana. Tanto “valores” como “derechos” nos cierran los ojos a la riqueza de la experiencia humana. Necesitamos palabras que puedan abrirnoslos. Una palabra así es “respeto”¹⁹.

3. EL OBJETO DEL RESPETO

En primer lugar, deberíamos darnos cuenta de que el sentimiento o actitud de respeto, como nos ocurrió con el del amor, no se puede traducir fácilmente al discurso de los valores. Yo podría hablarle a un juez de mi

19. En una concepción religiosa del mundo es posible que el amor pudiera ser a la vez universal y particular, y constituir así otra alternativa al valor. Si Dios conoce y ama a cada individuo existente (sin que necesariamente los valore y quiera, por tanto, maximizar su número), entonces quienes aman a Dios, y por tanto quieren portarse benévolutamente con quienes Él ama, deberían tratar incluso a los extraños con respeto y consideración. Esta solución puede ser superior a la basada en la actitud secular del respeto en la que me centro más adelante. No la desarrollo aquí tanto porque los argumentos religiosos son menos útiles políticamente como porque de esta manera simplemente se traslada nuestro problema filosófico a Dios, que resulta ser extrañamente asimétrico en sus deseos.

Podemos encontrar un fundamento religioso todavía más sólido para nuestro trato deferente hacia los otros seres humanos en la creencia de que los seres humanos han sido creados “a imagen de Dios”. Para que este argumento tenga el mayor efecto es necesario adherirse al antiguo sentido de que una imagen (un icono) comparte hasta cierto punto el mismo ser de su prototipo. Véase ST. THEODORE THE STUDITE, *On the Holy Icons*, traducido por Catherine P. Roth, St. Vladimir’s Seminary Press, 1981, pp. 33, 103-111. El Papa Juan Pablo II parece hacer precisamente esta afirmación en la encíclica *Evangelium Vitae* (1995), parág. 34: después de preguntar “¿Por qué la vida es un bien?”, el Papa responde que cada ser humano “es manifestación de Dios en el mundo” y que “[l]a vida que Dios ofrece al hombre es un don con el que Dios comparte algo de sí mismo con la criatura” que llama después (parág. 84) “icono de Jesucristo” [cursiva en el original]. Más que el respeto, nos obliga, entonces, la reverencia, porque matar a otro ser humano sería atacar a Dios mismo. Véase STITH, R., “On Death and Dworkin”, *op. cit.*, pp. 360-362. (Aún así, no necesitamos maximizar el número de seres humanos más de lo que necesitamos maximizar el número de iconos pintados que reverenciamos).

De todas formas, incluso aunque fuésemos a encontrar la actitud o el sentimiento que necesitamos en el amor o en la reverencia (o cualquiera distinto del respeto) el *acto* llamado “respeto” o “respetuoso” describiría la respuesta más apropiada al objeto de nuestra actitud o sentimiento. Yo seguiría diciendo “respeto [como acto de deferencia y no-violación] la vida y los derechos de Jorge” incluso aunque pensase “no siento ningún respeto [como actitud] por él o sus virtudes; sólo sé que Dios le ama”. La simplicidad explicativa hace preferible basar el respeto que uno muestra en el respeto que uno siente, y la simplicidad es útil si se ha de combatir el lenguaje de los valores. Además, Dworkin y Reiman, junto con Kant y muchos otros, se ven arrastrados a “respeto” —quizá por su carácter multifacético— y la comunicación puede verse facilitada por la adopción de un término ya en amplio uso.

respeto a su tribunal, o al proceso probatorio, pero sería improbable que le hablase de cómo los valoro. La valoración, como decíamos, parece estar conectada con la utilidad, o por lo menos implica congruencia con los propios deseos, y normalmente al juez no le interesa lo deseables que encuentre su tribunal y sus procedimientos. Así como la valoración parecía desamorada respecto de una esposa, parece aquí irrespetuosa respecto de un tribunal. Su atrevimiento valorativo parece oscurecer la particular clase de dignidad de un tribunal, siendo irrelevante cuán alto clasifique yo finalmente al tribunal en mi escala de valores.

Nótese, también, que no podemos respetar absolutamente todo lo que valoramos. Puedo valorar los diamantes, pero ¿tendría sentido que dijese “respeto los diamantes”? La respuesta es obvia. Lo importante no es que yo resultaría ser tonto o demasiado materialista, sino que la frase no tendría sentido. Quizá estaría mal por mi parte, pero es seguro que no carecería de sentido decir “valoro los diamantes más que cualquier otra cosa en el mundo”. No importa aquí que los diamantes raramente se valoren como fines en sí mismos, o que sean fines meramente deseados, no requeridos. Semánticamente, puedo decir “creo que los diamantes deberían existir por su propia causa” o “todo el mundo tiene la obligación de producir el mayor número posible de diamantes”. Sin embargo, parece absurdo decir “respeto los diamantes”. Una afirmación así en una conversación nos dejaría estupefactos.

Del mismo modo, no es sensato decir “respeto la felicidad”, aunque por supuesto que muchos la valoran. Simplemente, la felicidad y los diamantes no parecen ser las clases de objetos apropiadas para el respeto. Es irrelevante aquí si la *eudaimonía* y el hedonismo son teorías éticas inadecuadas. Es posible, sin duda, pensar en la felicidad como algo de gran valor, pero no es posible siquiera imaginarla como objeto de respeto.

Si alguien nos preguntase por qué no podemos sentir respeto hacia bienes de valor tan evidentemente alto, bien podríamos responder “pero, ¿no hacen nada! ¿Cómo puedo decir que los respeto?”. La condición de agente, la capacidad de actuar o participar en la acción, parece necesaria para el respeto. Así pues, podemos respetar la inteligencia de una persona pero no su buena imagen, y la valentía pero no la alabanza que recibe. No respetamos los bienes ni las metas, sino las virtudes; no sólo las virtudes morales, sino todo lo que podría llamarse “potencias auto-dirigidas”²⁰. Una gran

20. STITH, R., *A Theory of Respect* (tesis doctoral no publicada, aceptada en diciembre de 1973 en la Universidad de Yale, accessible en la Yale University Library). Sobre la fenomenología del sentimiento, actitud y acto de respeto.

bestia podría suscitar en nosotros este sentimiento. Incluso la vegetación puede hacerlo: piénsese no sólo en una inmensa sequoia, sino también en una planta resistente que sobrevive en condiciones duras, o en la maleza que se abre paso a través del asfalto. Dondequiera que un ser vivo lucha denodadamente por florecer²¹, retrocedemos con respetuosa admiración reverencial.

No es necesario que el proyecto o potencia interior se manifieste en el momento actual. Piénsese en el asombro que provocan en nosotros los primeros signos de un talento en un niño. O piénsese en el respeto que seguimos sintiendo por un gran pintor que no puede volver a la pintura porque ha perdido la mano o la cabeza.

Más aún, incluso cuando el objeto de la valoración parece ser el mismo que el objeto del respeto, nuestra actitud fenomenológica hacia él es completamente diferente. “Valoro la inteligencia” produce una impresión distinta que “respeto la inteligencia”. El primero pone a la inteligencia dentro de mi ámbito de acción y habla de la preferencia que tiene; el último da un

21. Reiman me acusaría aquí de “antropomorfismo” (véase REIMAN, J., *op. cit.*, p. 66), pero estoy refiriéndome no sólo al hecho fenomenológico, sino también a la continuidad real de la vida que su ilusorio dualismo negaría. La intención del hombre tiene sus raíces en el carácter intencional de su naturaleza. De hecho, la conciencia humana del mundo e incluso aquella de la que tanto nos enorgullecemos, la conciencia de uno mismo (incluida la que se encuentra en la afirmación de Reiman “*seres que conscientemente se preocupan de la continuación de sus vidas*”; REIMAN, J., *Abortion and the Ways We Value Human Life*, *op. cit.*, p. 5, cursiva en el original) puede entenderse como fundada en la condición reflexiva de toda vida. En cualquier organismo se producen procesos de homeostasis y homeorrhis, en los que el organismo controla su propia vida, bienestar y desarrollo. Esto es retro-alimentación, conciencia, conocimiento. Si alguna fuerza interna o externa daña su ser o su desarrollo, se aplicarán unos mecanismos correctivos para curar el daño o restablecer el apropiado crecimiento. La vida tiene que tener conciencia de sí misma para gobernarse a sí misma, para existir como ser unificado. Josef Pieper ha señalado en gran medida esto mismo en “¿Qué significa filosofar?”, en *El ocio y la vida intelectual* (Madrid, Rialp, 1998, trad. de Manuel Salcedo), pp. 102-104: “Es esencial al ser vivo el ser y vivir en un mundo, en “su” mundo; tener mundo. [La relación] de una planta respecto a las materias de que se nutre [es una] verdadera relación (en el sentido originario y genuino, es decir, activo, de la inclusión): los alimentos son introducidos en el recinto de la vida vegetal desde el verdadero interior de la planta, mediante su poder de relación y de asimilación. Y todo esto que es abarcado por el poder de interiorización de la planta, todo esto constituye el campo de relación, el mundo de la planta. La planta tiene un mundo, el guijarro no”. La filosofía antigua se refería a esta continuidad de la vida cuando hablaba del ánimo (o el “alma”) de los animales e incluso de las plantas. Al hacer de todo menos la mente un mecanismo sin sentido alguno (véase, por ejemplo, REIMAN, J., *Abortion and the Ways We Value Human Life*, *op. cit.*, p. 66) los seguidores de Descartes, preparan la reducción de la propia mente a un mecanismo sin sentido, una vez que esté restablecida la continuidad de la vida humana con la no humana.

paso atrás y concede a la virtud de la inteligencia su particular ámbito de acción. El valorar, agarra; el respetar, suelta.

Indudablemente, entonces, respetar a las personas significa algo notablemente distinto de valorarlas. El especial respeto que sentimos por los seres humanos discierne su dignidad en cuanto entidades que tienden con fuerza intencionadamente hacia fines particularmente humanos, como la verdad o el bien moral. Aunque a menudo esta condición activa se descubre en las personas una a una, todos los seres humanos parecen dirigirse a sí mismos, desde el principio de su existencia, hacia al menos estas dos clases de excelencia humana —el entendimiento y la virtud moral—. Esta potencia o diseño o proyecto de auto-desarrollo puede ser suficiente por sí solo para evocar el respeto. Michael Polanyi ha escrito:

“[P]or mucho que podamos querer a un animal, hay una emoción que ningún animal puede despertar y que normalmente se dirige hacia nuestros semejantes, los hombres. He dicho que en el nivel más alto de la personalidad encontramos el sentido moral del hombre, guiado por el firmamento de sus principios. Incluso cuando esto parece estar ausente, su mera posibilidad es suficiente para exigir nuestro respeto”²².

Seguramente Polanyi no apunta a este “sentido moral” como algo que podría añadirse a un ser desde fuera, porque la pura “posibilidad” pasiva no provoca el respeto. (Respetamos el escultor, no la madera que va a esculpir.) Debe referirse a lo que nos hemos referido aquí: una potencia auto-dirigida, un designio y diseño activo, una capacidad o proyecto interior que puede manifestarse dados el tiempo y la ocasión.

Quizá esta subyacente dignidad de designio y diseño destaca con más claridad precisamente en aquellos que a duras penas manifiestan alguna virtud humana actual, *e.g.*, los recién nacidos y los que tienen serias incapacidades mentales. Matar a un bebé parece, en cierto sentido, una falta del debido respeto mayor (además de más brutal y una traición mayor) que matar a un adulto, en parte porque el niño todavía tiene todo un mundo por delante, todavía no ha reducido su frágil potencia a virtudes particulares. Incluso las personas radicalmente incapaces poseen esta potencia —este designio activo— aunque sin la posibilidad de actualizarla nunca. En los niños

22. POLANYI, M., *The Tacit Dimension*, Garden City, Doubleday, 1996, p. 51. De la misma manera John Rawls ha argumentado que la potencialidad —en su caso, la potencialidad para hacer convenios racionales— define el ámbito de la comunidad. Así, los niños actualmente incapaces de hacer convenios son parte de su comunidad. Vid., RAWLS, J., *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge, 1971, p. 509.

y en las personas seriamente incapaces, parece que respetamos la humanidad o la personalidad en su pureza esencial, quizá porque no podemos distraernos con tanta facilidad por sus virtudes como escultores, parientes, atletas, estudiantes, altruistas o cualquier otra cosa.

Todos los seres humanos están diseñados para esforzarse, y de hecho se esfuerzan, por alcanzar la virtud –hasta el momento de la muerte, cuando el diseño pierde su fuerza y empieza la descomposición–. Si este designio activo para la grandeza humana, esta virtud de desarrollar la virtud, es suficiente para ser digno de respeto, entonces “respeto” puede ser un nombre especialmente bueno para la actitud hacia la comunidad humana que estamos buscando. Dicho más sencillamente, si la especie humana en cuanto tal es merecedora de respeto, tal sentimiento o actitud sería apropiado incluso para nuestros prójimos que todavía no pueden, o que en adelante ya no van a poder, manifestar las virtudes latentes que poseen en cuanto miembros de nuestra especie²³.

¿Llega tal condición de ser digno de respeto hasta los estadios prenatales del desarrollo humano? Puede ser suficiente señalar que la única base plausible del respeto a los niños (su capacidad de auto-desarrollo para las virtudes humanas) se encuentra también en los fetos y en los embriones. Más aún, al mirar hacia atrás en nuestra vida y en la de nuestros semejantes reconocemos, de hecho, que nosotros y ellos fuimos una vez embriones. Oliver O’Donovan expresa bien nuestro juicio común cuando escribe: “[A]quellos todavía no nacidos llegan a ser *conocidos* por nosotros como personas cuando son niños ”²⁴ (cursiva en el original). Llegamos a *saber* que los embriones son personas porque sabemos que los niños son personas y que empezaron a existir primero como embriones. Nuestro diseño y proyecto humanos son continuos.

Incluso Jeffrey Reiman reconoce este hecho, aunque a su pesar, cuando admite: “Solemos descifrar retrospectivamente en los fetos una especie de identidad personal y la identidad personal tiene connotaciones de una identidad moral más allá de una mera identidad física Precisamente porque nos

23. Véase STITH, R., “On Death and Dworkin”, *op. cit.*, pp. 358-370.

24. O’DONOVAN, O., “Again, Who Is a Person?”, en LAMMERS, S.E. y VERHEY, A. (eds.), *On Moral Medicine*, Grand Rapids, Eerdmans, 1998, pp. 380-386 y 384. Véase también STITH, R., “Construcción y desarrollo: La raíz de nuestros malentendidos sobre el principio de la vida”, *Cuadernos de Bioética*, XIX (2008), pp. 511-523. En la página 523, el autor enfatiza la mirada hacia atrás, hacia el pasado, como la mejor manera de percibir la continuidad del desarrollo.

resulta tan natural pensar así, creo que esta ‘atribución de personalidad retroactiva’ es por sí sola la mayor fuente de confusión en el debate sobre el aborto”²⁵. Sin embargo, considérese qué antinatural resultaría la teoría contraria que propone Reiman: En cuanto que todavía no se preocupan de sus propias vidas, los recién nacidos son para Reiman como los no nacidos, y “matar a los niños no es, moralmente hablando, asesinar”²⁶. Un bebé no es realmente uno de nosotros, alguien que ha cruzado la línea que separa el mero material tipo espermatozoide-óvulo-feto de los seres que son miembros de la “comunidad humana moral”²⁷. Por lo tanto, para Reiman, de la misma manera que es un error pensar que una vez fuimos embriones o fetos, también es un error pensar que una vez fuimos niños recién nacidos. No nace nadie.

Sostengo que la razón por la que nos resulta “tan natural”, como dice Reiman, identificarnos con las etapas más tempranas de nuestra existencia orgánica es que el desarrollo, a diferencia de la fabricación, implica la continuidad en el ser. Una vez que nuestra forma o diseño está establecido y activo (una vez que el espermatozoide y el óvulo se han unido, de acuerdo con la biología moderna; o una vez que el alma humana ha sido agregada, según la biología antigua y medieval), termina la fabricación y comienza el desarrollo. A partir de ese momento no puede darse ningún cambio en *lo que* somos (porque en adelante se añade sólo alimento, no naturaleza) hasta que esa forma o diseño pierde todo control sobre nuestros cuerpos con la muerte. Ésta es la manera en que concebimos la identidad de todas las criaturas vivas, no sólo los seres humanos. Una vez que un árbol da manzanas sabemos retrospectivamente que siempre fue un manzano, también el año pasado en que no dio fruto, a menos que alguien pueda demostrar que su forma última era producto de la fabricación (un injerto) y no del desarrollo. Es inimagina-

25. REIMAN, J., *Abortion and the Ways We Value Human Life*, op. cit., p. 92.

26. *Ibid.*, p. 108. Reiman protegería –a los bebés a causa del respeto no por ellos, sino por aquellos que los aman– (*ibid.*, p. 107). Sin embargo, él encuentra aceptable –matar a los bebés con severas minusvalías– (*ibid.*, p. 108).

27. *Ibid.*, p. 107. Al propio Reiman le preocupa que “el cuidado por la propia vida” (*ibid.*, p. 100) –la “propiedad” (*ibid.*, pp. 88-89) que, en su opinión, confiere, finalmente, dignidad a un niño mayor– puede parecer –un junco demasiado fino para que en él se apoye el respeto– (*ibid.*, p. 100). Su preocupación está justificada. Los vientos del escepticismo post-moderno pueden doblar o quebrar este junco con facilidad. Véase la postura que toma el eminente experto en bioética Arthur Caplan: –la dignidad [] es conferida al ser humano por otros seres humanos. No hay una propiedad inherente que confiera dignidad a un ser humano– (cit. en *BioEdge: Bioethics News for Health and Legal Professionals and the Media* 108, 16 de enero de 2004, ISSN 1446-2117; página de internet <www.australasianbioethics.org>, consultada el 18 de enero de 2004).

ble que Reiman y los que están de acuerdo con él puedan abolir una manera de pensar tan profundamente asentada en nuestro pensamiento.

4. EL ACTO DE RESPETO

La valoración, al buscar activamente promover un tipo, no puede ocuparse de los individuos. Busca usarlos en la futura producción o conservación de su tipo común. Por lo tanto, la valoración busca dominar el mundo material. El entero conjunto del ser resulta un mero recurso a manipular y transformar en aquello que valoramos. Todo lo que existe es consumible, porque sólo las abstracciones que aquí hemos llamado “tipos valorados” cuentan. Incluso aunque se considere que estos tipos tienen un valor intrínseco e infinito, en vez de únicamente instrumental, los ejemplos individuales de esos tipos (seres humanos incluidos) son reducidos a la condición de bienes deseados y pueden ser destruidos y sustituidos unos por otros a voluntad. No es de extrañar, entonces, que la valoración, a diferencia de las otras actitudes que hemos examinado, parezca presuntuosa y arrogante; un mundo que sólo podemos valorar es un mundo completamente sujeto a nuestra evaluación y a nuestro control.

El respeto, por el contrario, *responde*. Evita el control. Da un paso atrás ante el tipo de cosa a la que presta atención, y por tanto necesariamente ante cada ejemplo individual de ese tipo. Se nos pone un límite, a nosotros y a nuestros proyectos de dominación. Ya no podemos destruir y reconstruir a nuestro antojo; debemos aceptar y acoger al ser, también al ser de los individuos. Si respeto la vida humana, si creo que es inviolable, entonces más que producirla y manipularla, la reconozco y defiero a ella; la dejo ser. Es cierto que a veces (aunque no siempre o necesariamente) puedo sentir algún tipo de atracción hacia el objeto de respeto, pero incluso en este caso lo que siento va más allá de la postura de alcanzar y retener que acompaña a la valoración, e incluye un deleite o admiración.

El respeto se muestra, principalmente, mediante el reconocimiento y la deferencia. Porque el respeto es un retirarse, un “dejar ser” a un tipo, debe pararse y retroceder ante cada ejemplar particular de ese tipo. No podemos dejar algo solo sin dejar sola cada una de sus partes. Este es el punto clave del presente ensayo.

Pero, aun así, el respeto no nos conmina de modo inmediato a la producción o a la conservación del tipo respetado. Mi respeto a los tribunales no me exige querer más tribunales ni desear que sus procesos se extiendan

indefinidamente. Puedo sentir y mostrar respeto a una residencia de ancianos o un museo de arte de la vecindad aunque en un principio me opusiera a su establecimiento y aunque rechace contribuir a su mantenimiento, tal y como respondemos ante un semáforo en rojo o a un grito de ansiedad sin pensar si los semáforos en rojo o los gritos de angustia son buenos o valiosos, y sin querer que haya más o que sean más largos. Aquello a lo que respondemos no necesita ser idéntico a lo que deseamos o valoramos. Por lo tanto, el respeto fundamenta los derechos independientemente del valor de los que los poseen.

Nótese aquí que hemos desenterrado una categoría moral mucho más amplia que el respeto (incluso la palabra “moral” parece pobre). Hemos descubierto que, además de las entidades que se valoran, el mundo está hecho de entidades a las que debemos responder. Acabo de mencionar los semáforos en rojo y los gritos de angustia, que reclaman respectivamente parar y ayuda, en vez de reclamar directamente respeto. Podría añadir las iglesias y los iconos, que parecen reclamar una cierta reverencia más que respeto. Dworkin habla de la santidad del arte y de las culturas humanas y de las especies no humanas en peligro de extinción, e incluso de las banderas nacionales²⁸. Reiman da otro ejemplo: los seres que se están muriendo de hambre; y hace notar que querer responder dándoles comida no implica necesariamente que uno piense que es bueno que vengan a la existencia seres que están muriendo de hambre²⁹. La dignidad de nuestros semejantes los hombres, y el respeto y la inviolabilidad que reclaman es, por lo tanto, una sub-categoría de un conjunto más amplio que podría ser designado “fuentes de valor” o, de manera quizá más atractiva, “llamadas”³⁰.

28. Vid., DWORKIN, R., *Life's Dominion*, op. cit., pp. 72-75.

29. Vid., REIMAN, J., *Abortion and the Ways We Value Human Life*, op. cit., p. 5.

30. Reiman llega en varios puntos a las mismas puertas de este descubrimiento, pero entonces retrocede hacia el lenguaje de los valores. Él centra su atención en la idea de “respeto” y escribe correctamente que “el respeto es una especie de valoración indirecta” (*ibid.*, p. 6; aunque yo preferiría decir que el respeto “incluye”, mejor que “es”, una valoración indirecta, en la medida en que el respeto valora aquello que es de valor para otros a quienes uno respeta). Pero inmediatamente después se parafrasea incorrectamente a sí mismo al decir que el respeto es “una valoración de la valoración de otro”, lo que significaría que el respeto desea traer a la existencia a aquellos otros que valoran, cosa que él está de acuerdo en que es falsa. Además, Reiman señala correctamente que el respeto puede ser llamado un tipo de “valoración condicional” (*ibid.*, p. 96) que él presenta como “si y sólo si existen varios Y que quieren Z, entonces yo valoro que alcancen Z” (*ibid.*, p. 95). Sin embargo, esta misma formulación muestra que de ninguna manera está necesariamente valorada la entidad Y. Es un miembro de nuestra nueva categoría moral: una fuente de valor, a la que debemos responder. Reiman llega a esta conclusión correctamente, pero después no alcanza a articularla.

5. CONSECUENCIAS DEL RESPETO

Ahora podemos entender con facilidad las aparentes antinomias que considerábamos antes. ¿Cómo es posible que a veces evitemos tener más niños y sin embargo en ningún caso consideremos matarlos una vez que ha comenzado su existencia? Obviamente, en tal situación no *valorábamos* mucho a los nuevos seres humanos, pero aún así una vez que están ante nosotros *respetamos* sus vidas. (Y normalmente llegamos pronto a quererlos también.) ¿Por qué nos negamos a hacer un esfuerzo extraordinario por mantener a alguien con vida un poco más de tiempo pero a la vez nos negamos también a matarlo? Podemos pensar simplemente que ese breve tiempo de vida no *vale* costosos esfuerzos, pero de ninguna manera que no *respetamos* su vida, que esa persona se haya convertido en un obstáculo que intentamos sacar del mundo. Las personas no pueden ser desposeídas de su condición de inviolables co-sujetos con nosotros en nuestra comunidad; no importa cuán poco valor parezca tener la continuación de su existencia para nosotros o para ellas mismas. Incluso una persona que “vegeta” sigue siendo una persona (precisamente por eso es trágico que vegete. No nos da pena el tomate que vegeta). No deberíamos volvernos en contra de quienes cuyas vidas parecen carecer de valor, incluso de todo valor, porque conservan su naturaleza humana y consecuentemente la exigencia del respeto.

Nótese la relevancia que este principio de respeto tiene para el debate sobre la pena de muerte: cuando castigamos, buscamos privar a la persona de algo de valor, normalmente dinero o libertad, pero a veces tratamos incluso a la vida como algo de lo que despojar al criminal. Al hacer esto no devaluamos la vida –de hecho, la tratamos como el más valioso de los bienes y por tanto la mayor pérdida–, pero sí descuidamos el respeto a la persona condenada. La ejecución no se limita a quitar a una persona lo más valioso, como el adjetivo “capital” pretendería. Es la destrucción de la persona misma. No priva a la persona, como retribución por un crimen, de un bien; no le hace “pagar su deuda a la sociedad”. Es cualitativamente diferente. No satisface la deuda, mata al deudor. Viola su ser y el presupuesto fundacional de nuestra comunidad.

Hay quien puede argumentar que al cometer un crimen importante, el criminal pierde su derecho a ser un miembro de nuestra comunidad, elige voluntariamente convertirse en un forajido. Sin embargo no es posible que esto ocurra mientras sigamos respetando la dignidad humana. Ni siquiera habituándonos al vicio perdemos completamente nuestro potencial activo para la virtud. No podemos perder o renunciar a nuestra humanidad

ni cambiar su condición de principio. Jurídicamente no podemos prestar nuestro consentimiento para ser esclavizados (para que se nos reduzca de persona a propiedad) ni para que se nos mate. La eutanasia voluntaria y la pena de muerte son incorrectas por la misma razón: nada que alguien pudiera decir o hacer podría negar la igual e intrínseca inviolabilidad humana que constituye el punto de partida axiomático para la vida pública. El sufrimiento de una persona o sus malas obras son horrores a los que hacemos frente con ella. Su existencia no es en sí misma un horror, incluso aunque en su desesperación nos pida que la tratemos sólo como una cosa sin valor.

Debe mencionarse otra consecuencia del respeto. El ser humano individual como punto de partida para la reflexión jurídica, y el respeto que hace esto posible, prohíben toda acción hecha con la intención de destruir tal ser. Pero no por ello resulta permitida toda omisión. Los miembros de nuestra comunidad humana nos vienen dados; su destrucción debe ser impensable en el sentido de no poderse planear. Aunque no somos capaces de beneficiar a todo el mundo todo el tiempo, nunca debemos tratar de destruir a nadie intencionadamente, por acción u omisión. Planear ingeniosamente matar a las personas gravemente incapaces omitiendo alimentarlas, les niega el respeto deferente en cuanto seres humanos que nos vienen dados de un modo tan seguro como ponerles una inyección de veneno. Si el derecho ha de existir por causa de los seres humanos, en ningún caso puede volverse intencionadamente en contra de alguno de esos seres.

Al mismo tiempo, la condición de merecer respeto absoluto no debe ser incorrectamente entendida como tener “valor infinito”, de tal modo que las personas con necesidades o incapacidades parezcan tener una pretensión de ayuda infinita (quizá a solicitud, quizá incluso sin su consentimiento). La dignidad humana exige sólo la no violación y la justa consideración de las necesidades de todos. Una falta de ayuda no es un ataque a no ser que se tenga la intención de que sea un ataque.

A la vez universal y particular, simultáneamente por un tipo y por su ejemplar, el respeto subsana las deficiencias de la valoración y proporciona un concepto que describe adecuadamente nuestros sentimientos y nuestro comportamiento hacia la vida humana y en especial nuestro rechazo a destruirla. Pero ¿se agota el significado del respeto a las personas en la regla que prohíbe matarlas? El respeto a la vida, ¿exige sólo que no matemos intencionadamente, por acción u omisión? Parecería que no. El respeto (o alguna actitud de respuesta similar) es más bien un fundamento, quizá el único fundamento, de todos los principios que hacen de las personas individuales un asunto de importancia moral y jurídica.

Todas las actitudes morales que, como la valoración, exigen que exista una cierta clase de ser, no pueden hacer diferencias entre uno u otro de los ejemplares individuales de aquello que buscan. Sólo una actitud como el respeto, que busca *responder* a una clase de ser ya presente, en primer lugar dejándola existir, tiene necesariamente consideración por cada ejemplar individual del objeto de su atención. Incluso para que los individuos puedan tener realidad para nosotros, en el sentido pleno de aquello que debe aceptarse y tenerse en cuenta al planear cómo usar las cosas del mundo, es necesario responder ante ellos. Y una vez que se les deja sitio mediante nuestro respeto (o nuestra reverencia u otra actitud de respuesta), pueden llegar a ocuparlo. Todos los cálculos de beneficios y todos los derechos humanos bien pueden derivar del hecho de que las personas son fuentes de valor en vez de simplemente cosas de valor, de la exigencia fundamental de que no los reduzcamos intencionadamente ni a medios ni siquiera a fines, sino que les dejemos ser principios, que les dejemos sorprendernos con su libertad en desarrollo. El respeto nos enseña a esperar, mirar y escuchar al otro.

Tal actitud abierta de espera puede, de hecho, ser necesaria para el desarrollo humano. El diseño o el proyecto humano no puede manifestarse a sí mismo si no tiene espacio donde hacerlo. O'Donovan escribe que "tratar al feto como un bebé, y después al bebé recién nacido como una persona es realmente *necesario*, si el bebé va a desarrollar en algún momento esas características 'personales' que no son en sí mismas la personalidad pero la comunican"³¹. Reiman reconoce una necesidad similar, pero supone (incorrectamente, sostendría yo) que los padres y la sociedad pueden seguir amando y protegiendo lo suficiente a los bebés a pesar de que, según Reiman, en los niños pequeños todavía no hay nadie a quien amar o proteger³².

El respeto a la vida nos da todavía otra clase de reconocimiento de la dignidad y el sentido de la condición humana. Este hecho me fue recordado hace algún tiempo, mientras hablaba en una reunión de padres de niños con incapacidades mentales. En mi charla había expresado delicadamente mi simpatía por las "cargas" de estos niños. Al acabar, una serie de padres vinieron a decirme que ellos no consideraban a sus niños "cargas"; eran simplemente sus hijos, aunque ellos tuviesen necesidades que otros no tenían.

31. O'DONOVAN, O., "Again, Who Is a Person?", *op. cit.*, p. 383.

32. Véase REIMAN, J., *Abortion and the Ways We Value Human Life*, *op. cit.*, pp. 104-108.

Sin embargo, pensaba, cualquier padre que estuviera decidiendo si dejar morir a uno de estos niños recién nacido percibiría estas cargas. Entonces me di cuenta de que estas personas no estaban haciendo tales elecciones. Para ellos, sus hijos eran algo dado, algo que simplemente aceptaban y de lo que realmente (como vi más tarde) llegaban a disfrutar.

Las opciones, los futuros alternativos, llevan a las valoraciones. Si el suicidio asistido está legalmente permitido podemos llegar a lamentar el egoísta rechazo de nuestra abuela enferma a usarlo. Que se permita matar nos lleva a evaluar y por tanto a devaluar a aquellos a quienes podríamos matar, aunque no lo hagamos. Hay que excluir la opción para excluir la devaluación. Es posible una actitud favorable a los niños, a pesar de las discapacidades, porque el respeto a la vida no sólo no se corresponde con el valor de la vida sino que además tiende a excluir la consideración de su valor. No tiene sentido evaluar aquello que nos viene dado, presupuesto, aquello para lo que no hay alternativa. No evaluamos el andar frente al volar a menos que seamos pájaros. Donde no hay ocasión para comparar la existencia de un niño con su no existencia, uno no tiene fácilmente la sensación de que el niño tiene poco valor, o de que es un valor negativo. Considerar a aquellos otros que son imperfectos como seres simplemente dados les deja ser posibles objetos –y sujetos– de aprecio y deleite.

Al mismo tiempo, el compromiso público y común por el respeto a la vida, por la inviolabilidad en que se basa toda individualidad, puede ser la fuente más segura de solidaridad. Todas las metas futuras, sean niños, salud, calidad de vida o cualquier otra buenísima cosa, son peligrosas porque son valores, y a los valores les resultan indiferentes los distintos seres particulares. A no ser que esté acompañada del respeto a la vida humana, toda valoración es de un modo incipientemente desconsiderada hacia el individuo. Por el contrario, principalmente porque consiste en una retirada más que en un ataque, el respeto por cada ser humano puede ser compartido sin convertirse en algo totalizador o colectivizador. Podemos encontrar la solidaridad con más seguridad en el respeto común que en una meta común.

Resumen: *En este ensayo consideramos que la prioridad de las personas, la infranqueable brecha política entre las personas y las meras cosas, se corresponde con un tipo especial de tratamiento jurídico y político para las personas, a saber, su tratamiento como individuos irremplazables. Aquel lenguaje normativo que confunde la categoría “persona” con clases fungibles de seres puede, entonces, parecer que justifica que se destruyan y sustituyan seres humanos, tal y como hacemos con las cosas. Por ejemplo, de la habitual pero impropia extensión de la palabra “valor” a las personas pueden resultar consecuencias fatales. La actitud y el acto llamados “respeto” dan lugar, mucho más adecuadamente que “valor”, a la prioridad específicamente individual de las personas, permitiendo que nuestra humanidad común sea una razón de la importancia individual de cada persona.*

A menos que nos centremos en la vida humana como algo digno de ser respetado, más que valorado, no seremos capaces de argumentar coherentemente frente a quienes piensan que su destrucción intencional es admisible.

Palabras clave: Valor, respeto, persona, dignidad.

Abstract: *In this essay, we notice that the priority of persons, the unbridgeable political gap between persons and mere things, corresponds to a special sort of moral and legal treatment for persons, namely, as irreplaceable individuals. Normative language that conflates the category of person with fungible kinds of being can thus appear to justify destroying and replacing human beings, just as we do with things. Lethal consequences may result, for example, from a common but improper extension of the word “value” to persons. The attitude and act called “respect” brings forth much more adequately than “value” the distinctively individual priority of persons, allowing our common humanity to be a reason for each person’s separate significance.*

Unless we focus on the respect-worthiness of human life, rather than on its value, we will not be able to argue coherently against those who think its destruction permissible.

Key words: Value, respect, person, dignity.