

La persona como fundamento de los Derechos Humanos

Person as the Ground of Human Rights

ROBERTO CASALES GARCÍA
Catedrático de filosofía (filosofía moderna)
Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla
roberto.casales@upaep.mx

RESUMEN

El discurso contemporáneo sobre los derechos humanos demanda para sí una fundamentación capaz de dar sustento de sus propios principios. Esta fundamentación se gesta a partir de dos modelos explicativos: por un lado, tenemos las éticas del discurso o procedimentales, cuya propuesta se centra en el estudio de todas aquellas condiciones de posibilidad del consenso racional, y, por otro lado, las éticas cuya estructura admite una fundamentación ontológica. La intención principal de este artículo es, por tanto, analizar ambas posturas a fin de mostrar que las éticas procedimentales presuponen un marco referencial ontológico, en virtud del cual es posible acceder al consenso racional.

Palabras clave: fundamentación, discurso, pragmática, ontológico, libertad, antropología

ABSTRACT

Contemporary speech about human rights requires to itself a foundation able to sustain its own principles. This foundation is brewing from two explicative models: in one hand we have got discursive or procedural ethics, which proposal is founded in the study of all those conditions of possibility of rational consensus, and, on the other hand, ethics which structure admits an ontological foundation. The purpose of this article is, therefore, to analyze both postures to demonstrate that procedural ethics presuppose an ontological frame of reference whereby is possible to accede to rational consensus.

Keywords: foundation, speech, pragmatic, ontological, freedom, anthropology

1. Introducción

Hablar de la *fundamentación* de los derechos humanos es algo que, de suyo, presupone una ontología originaria, pues *fundamentar* algo implica, en sentido estricto, dar aquella razón en virtud de la cual un suceso o estado de cosas se mantiene en el ser. Este término, sin embargo, ha sufrido diversas modificaciones, desde la modernidad hasta la actualidad, especialmente a raíz del surgimiento de diversos movimientos posmetafísicos que, al renunciar a toda pretensión ontológica, tienden a poner lo fundamental en el ámbito de lo epistemológico y lo meramente moral.¹ La fundamentación de los derechos humanos, así, oscila entre dos modelos explicativos, a saber, una fundamentación *ético-ontológica*, cuyo sustento radica en el concepto de *dignidad humana*, y una fundamentación *procedimental*, la cual pretende alcanzar todas aquellas condiciones de posibilidad de un consenso racional.²

Una aproximación más contundente a ambas posturas revela tanto las virtudes como los vicios de cada una de ellas: la fundamentación ético-ontológica de los derechos humanos, por un lado, garantiza un criterio universal y necesario que da sustento a cada uno de los derechos humanos, esto es, *trascendentalidad*; sin embargo, por otro lado, se enfrenta a la aparente falta de historicidad.³ Por el contrario, la fundamentación procedimentalista, al carecer de toda ontología, asume un sentido fuerte de *historicidad*, en cuanto que el discurso es siempre contextual, pero debilitando su sentido de *trascendentalidad*, ya que al carecer de una base ontológica que cimiente la práctica discursiva, se anclan en la *historicidad*, haciendo un paso injustificado a las condiciones de universalidad presupuestas para un consenso racional de la misma índole.⁴

¹ Muchos modelos éticos contemporáneos, que incluso presumen de carecer de una ontología, como es el caso de Levinas, no pueden incluirse dentro de las éticas posmetafísicas por dos motivos: en primer lugar, porque gran parte de sus nociones tienen un contenido de índole ontológica (como la noción de Dios, de lo infinito, e incluso la noción de rostro, etc.); en segundo lugar, porque su rechazo a la ontología es sólo a cierto tipo de ontología, no a toda manifestación ontológica.

² Cf. CORTINA ORTOS, A., "Concepto de derechos humanos y problemas actuales", en *Derechos y libertades. Revista del Instituto Bartolomé de las Casas*, núm. 1, 1993, pp. 40-41.

³ Cf. CORTINA ORTOS, A., "Concepto de derechos humanos y problemas actuales", pp. 40 ss. Estos modelos éticos aparentan caer en esta falta de *historicidad*, no tanto porque sus proposiciones principales nos dirijan a ello, sino por aquellas interpretaciones formalistas que parecen sostener una fundamentación ético-ontológica rígida, que difícilmente es susceptible de contextualización. Una ética formalista es *ipso facto* contradictoria, ya que atenta contra el fin mismo de la ética. A diferencia de lo que sostienen algunos autores, gran parte de las éticas sustantivas, esto es, aquellos modelos cuya fundamentación es ético-ontológica, no caen en meros formalismos, sino todo lo contrario, ya que permiten modelos de deliberación contextuales, donde sus principios sirven de criterio para el enjuiciamiento.

⁴ La supuesta trascendentalidad a la que aluden las éticas del discurso es endeble, ya que presupone ciertas condiciones axiomáticas que, o bien son imposibles de realizar, como el consenso universal y las condiciones de igualdad entre los miembros de una comunidad discursiva (no ya en cuanto a racionalidad, sino en cuanto a factores independientes a ella, como la educación, el contexto cultural, etc.), o bien carecen del respaldo del que presumen.

En el primer caso nos enfrentamos, además, a todas aquellas críticas recurrentes a la ontología y, en consecuencia, a una fundamentación ético-ontológica de los derechos humanos. Aquellos que se oponen a esta aproximación ontológica sostienen, principalmente, dos cosas: primero, que en esta fundamentación se da un salto inválido del “ser” al “deber ser”; segundo, que el concepto de *dignidad humana* es del todo confuso e incluso carente de toda posible significación.

Ante este panorama desolador para la metafísica, algunos autores contemporáneos, como Karl Otto Apel, Jürgen Habermas y Adela Cortina, promueven una ética del discurso, donde aquel fundamento ontológico es sustituido por una serie de condiciones de posibilidad para el discurso argumentativo. En opinión de Habermas, las éticas del discurso permiten asumir una perspectiva social⁵ y, por tanto, de solidaridad,⁶ capaz de orientar la normatividad de cualquier *Estado*. Por el contrario, la fundamentación en la dignidad de la persona humana presenta claras insuficiencias, empezando porque el predicado “tener dignidad”, según Adela Cortina, no es un predicado descriptivo...

[...] por el que quepa ampliar la información verificable o falseable acerca de un sujeto, de modo que al describir qué sea un hombre podamos añadir a los predicados naturales “y además tiene dignidad”. Tal atributo es, por el contrario, uno de esos sufridos predicados axiológicos que han sido tenidos a lo largo de la historia, o bien por pura creación de la subjetividad humana, o bien por cualidades objetivas captables por un órgano peculiar, que sería una intuición emocional. En el primer caso, resulta imposible intersubjetivizar el discurso axiológico y, por tanto, la noción de dignidad no podría constituir un fundamento racional; en el segundo caso, parece que la objetividad del valor permite intersubjetivizar el discurso acerca de la dignidad, pero en realidad no es así, porque siempre un sujeto puede aducir ceguera para una cualidad semejante.⁷

Al sujetar la dignidad humana y evaluarla en parámetros de verificabilidad y falseabilidad, se pretende sostener que la dignidad es un atributo sin respaldo científico y, en consecuencia, carente de toda fundamentación. Este razonamiento, tal y como pretendo demostrar, es del todo incorrecto, ya que de la no verificabilidad y falseabilidad, presuponiendo que estos son los criterios de demarcación de las ciencias experimentales, se sigue a lo mucho que la dignidad humana no es un cono-

Esto último quiere decir que, si las juzgamos y valoramos con sus propios criterios de demarcación –aquellos que usan para descartar toda posible ética sustancial–, pareciera que ellas mismas caen en ciertas oscuridades e irregularidades, las cuales obstaculizan la intersubjetividad que con tanto ahínco defienden. Esta oscuridad e irregularidad, sin embargo, de ninguna forma cancelan las éticas discursivas, y de ninguna manera pretendo llegar a esa conclusión. Por el contrario, mi intención es abrir las puertas a una fundamentación ético-ontológica de los derechos humanos, capaz de complementar las éticas discursivas, e incluso de validarlas como modelos explicativos de la práctica deliberativa.

⁵ Cf. HABERMAS, J., *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, trad. Juan Carlos Velasco, Barcelona: Paidós, 2004, p. 55.

⁶ Cf. HABERMAS, J., *La inclusión del otro...*, p. 70.

⁷ CORTINA ORTS, A., “Concepto de derechos humanos y problemas actuales”, p. 41.

cimiento sobre el cual podamos hacer experimento alguno, ni a favor ni en contra, pero no que debamos anularla o que sea un predicado carente de toda significación y objetividad. Es decir, la dignidad humana no está sujeta a las condiciones o los criterios de demarcación propios de las ciencias experimentales y, en consecuencia, cualquier juicio que se pretenda omitir desde esos criterios carece de toda validez. Así, el objetivo principal de este artículo es demostrar que, detrás de todo discurso relativo los derechos humanos, existe un criterio ontológico, el cual sirve como marco referencial para todo proceso de deliberación y, en consecuencia, fundamenta la teoría de los derechos humanos. Con ello no pretendo anular las éticas discursivas, sino a lo mucho sustentarlas a partir de un criterio ontológico de discernimiento.

Para lograr este objetivo, he dividido el trabajo en tres partes: en primer lugar, hablaré sobre las éticas procedimentales, analizando brevemente sus bases epistemológicas y morales; en segundo lugar, sostendré que detrás de todo proceso discursivo existe un presupuesto ontológico, que sirve como marco de referencialidad; y, finalmente, pretendo demostrar en qué sentido la libertad y la dignidad son la fuente de normatividad que subyace a los derechos humanos. Con esto, sin embargo, no pretendo tener la última palabra o dar un discurso definitorio al respecto, sino meramente abrir la posibilidad a una fundamentación ontológica de los derechos humanos.

2. Las éticas procedimentales ante la crisis de la modernidad

Según Karl Otto Apel, las éticas procedimentales hacen referencia al *discurso* argumentativo como forma especial de comunicación que sirve de “*medio* para la fundamentación concreta de normas”, ya que “remite a la circunstancia de que el discurso argumentativo –y no, por ejemplo, una forma cualquiera, arbitraria, de comunicación en el mundo de la vida [*lebensweltliche Kommunikation*]– contiene también el *a priori* racional de la fundamentación [*rationale Begründungspriori*] del principio de la ética”.⁸ Así, este modelo ético pone a la racionalidad discursiva como fundamento procedimental en virtud del cual es posible, por un lado, la mediación entre trascendentalidad e historia⁹ y, por otro lado, dotar de contenido cognitivo a las proposiciones o manifestaciones morales.¹⁰

⁸ APEL, K. O., “La ética del discurso como ética de la responsabilidad: una transformación posmetafísica de la ética de Kant”, en APEL, K. O.; DUSSEL, E.; FORNET, R., *Fundamentación de la ética y filosofía de la liberación*, México: Siglo XXI, 1992, p. 11.

⁹ Cf. CORTINA ORTOS, A., “Concepto de derechos humanos y problemas actuales”, p. 42.

¹⁰ Según Habermas, “las proposiciones o manifestaciones morales tienen, si es que han de poder fundamentar, un contenido cognitivo. Con objeto de clarificar lo que sea el posible contenido cognitivo de la moral tenemos que examinar a qué llamamos ‘fundamentar moralmente’ algo”. HABERMAS, J., *La inclusión del otro...*, p. 29.

Aquello que es susceptible de consenso racional a través del discurso argumentativo, presupone que el individuo está imposibilitado para asumir la tarea de consolidar una ética de la responsabilidad.¹¹

En nuestros días, en efecto, se trata, por primera vez en la historia de la humanidad, de asumir una responsabilidad solidaria con relación a las consecuencias globales primarias y secundarias de la actividad colectiva de la humanidad –por ejemplo, la de los usos industriales de la ciencia y la tecnología– además de la organización de esta responsabilidad como una praxis colectiva.¹²

En este sentido, la ética del discurso pretende ser la única vía de solución al problema de una ética de la responsabilidad solidaria posconvencional, a partir de la cual es posible lograr la cooperación solidaria de los individuos para fundamentar las normas morales y del derecho, susceptibles al consenso racional.¹³ La ética del discurso es una ética de la corresponsabilidad que, en opinión de Habermas, no sólo nos dice cómo deben comportarse los miembros de una comunidad, sino que también debe proporcionar “al tiempo razones para la resolución consensual de los conflictos de acción correspondientes”.¹⁴ Los postulados de la ética del discurso presuponen un *principio ético* para diferenciar *a priori* sus procedimientos y resultados, el cual, sin embargo, no debe conducir más allá del principio mismo del discurso [*Diskursprinzip*].¹⁵

Así, la ética del discurso no puede fundamentarse en un *reino metafísico de los fines*, o en una *libertad metafísica de los seres racionales inteligibles y puros*, como la que propone Kant, ya que ellos son indemostrables,¹⁶ sino que “debemos suponer siempre, como única condición de resolución [*Einlösungsbedingung*] de nuestras pre-

¹¹ Según Habermas, esto mismo se observa al distinguir la razón discursiva de la razón práctica moderna, donde la primera “es más bien el medio lingüístico, mediante el que se concatenan las interacciones y se estructuran las formas de vida... representa el entendimiento intersubjetivo y constituye un *ensemble* de condiciones posibilitantes a la vez que restrictivas. Quien se sirve de un lenguaje natural para entenderse con un destinatario acerca de algo en el mundo se ve obligado a adoptar una actitud realizativa y a comprometerse con determinadas suposiciones. Entre otras cosas, tiene que partir de que los participantes persiguen sin reservas sus fines ilocucionarios, ligan su acuerdo al reconocimiento intersubjetivo de pretensiones de validez susceptibles de crítica y se muestran dispuestos a asumir las obligaciones relevantes para la secuencia de interacción que se siguen de un consenso”. HABERMAS, J., *Facitividad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*, trad. Manuel Jiménez Redondo, Madrid: Trotta, 2000, pp. 65-66.

¹² APEL, K. O., “La ética del discurso como ética de la responsabilidad...”, p. 12.

¹³ Cf. APEL, K. O., “La ética del discurso como ética de la responsabilidad...”, p. 12. Vale la pena mencionar que, tal y como sostiene Habermas, esta normatividad no es de tipo prescriptivo, sino “en sentido de orientación vinculante de la acción”, de modo que: “Normatividad y racionalidad se cortan y solapan en el campo de la fundamentación de las convicciones morales que se examinan en actitud hipotética y que sólo poseen la fuerza débil que caracteriza a la motivación racional, pero que en todo caso no pueden asegurar por sí mismas la traducción de tales convicciones a una acción motivada”. HABERMAS, J., *Facitividad y validez...*, p. 67.

¹⁴ HABERMAS, J., *La inclusión del otro...*, p. 30.

¹⁵ Cf. APEL, K. O., “La ética del discurso como ética de la responsabilidad...”, pp. 14-15.

¹⁶ Cf. APEL, K. O., “La ética del discurso como ética de la responsabilidad...”, p. 16.

tensiones normativas de validez, las condiciones normativas de posibilidad de un discurso argumentativo ideal".¹⁷ De esta forma, según Adela Cortina:

[...] todo ser dotado de competencia comunicativa se nos descubre como un potencial participante en aquellos discursos prácticos, cuyas decisiones le afectan –es decir, como “persona”, por decirlo con Apel–, y cualquier discurso práctico, para reclamar sentido y validez, presupone ya lo que yo llamaría unos derechos pragmáticos de cuantos se encuentran afectados por las decisiones que en ellos puedan tomarse.¹⁸

Estos *derechos pragmáticos* a los que alude Adela Cortina constituyen una serie de presupuestos básicos de toda práctica discursiva que es susceptible de consenso racional. El primer presupuesto es que todos los participantes del discurso están “interesados en una *resolución de todas las cuestiones posibles relativas a la validez*, y no están interesados, por ejemplo, en instrumentalizar el discurso con otros únicamente para la consecución de sus objetivos propios”.¹⁹ La práctica discursiva de estos modelos de fundamentación supone, por tanto, una ferviente crítica a la racionalidad instrumental subyacente a ciertos modelos de racionalidad ilustrados. En este sentido, la ética del discurso pretende trascender los límites de la razón instrumental:

Cuando para las condiciones de reconocimiento moral no hay ninguna autoridad superior que la buena voluntad y el buen juicio de aquellos que se ponen de acuerdo entre sí acerca de las reglas de su vida en común, el baremo para enjuiciar estas reglas tiene que tomarse de la situación misma en la cual los interesados desean *convencerse mutuamente* de sus concepciones y propuestas. En la medida que se suman a una práctica de entendimiento cooperativa, ya aceptan implícitamente la condición del respeto simétrico o equitativo de los intereses de todos. Como esta práctica sólo alcanza su objetivo cuando todos están dispuestos a convencer a los demás y a dejarse convencer por ellos, cada participante serio tiene que examinar lo que sea racional para él *en aquellas condiciones* de respeto simétrico y equitativo de los intereses.²⁰

Partiendo de este presupuesto inicial se establece un principio ético del discurso, a saber, que todos los participantes del diálogo comparten los problemas pensables y un interés en alcanzar una solución mediante el consenso racional.²¹ De modo que los miembros de una comunidad argumentativa reconocen su pertenencia tanto a una comunidad argumentativa *real*, como a una comunidad *ideal* contrafácticamente anticipada.²² En una comunidad argumentativa *real* se incluyen todos aquellos

¹⁷ APEL, K.O., “La ética del discurso como ética de la responsabilidad...”, p. 17.

¹⁸ CORTINA ORTOS, A., “Concepto de derechos humanos y problemas actuales”, p. 42.

¹⁹ APEL, K.O., “La ética del discurso como ética de la responsabilidad...”, p. 18.

²⁰ HABERMAS, J., *La inclusión del otro...*, p. 53.

²¹ Cf. APEL, K. O., “La ética del discurso como ética de la responsabilidad...”, pp. 18-19.

²² Cf. APEL, K. O., “La ética del discurso como ética de la responsabilidad...”, p. 20. También Habermas asume esta distinción, al sostener que los presupuestos de la comunicación que subyacen a la práctica discursiva, “aun cuando tengan un contenido *ideal*, que, por tanto, sólo se puede realizar aproximativamente, han de hacerlo de *hecho* todos los implicados cada vez que afirman o discuten la verdad de un enunciado y, a fin de justificar esa pretensión de validez, buscan entrar en una argumentación”. HABERMAS, J., *Facilidad y validez...*, p. 77.

resultados de la hermenéutica filosófica y de la pragmática lingüística “acerca de la *pre-comprensión del mundo* [*Welt-Vorverständnis*], así como sobre el *acuerdo* [*Einverständnis*] con los otros, ambas cosas condicionadas sociocultural e históricamente, como condiciones iniciales para cualquier discurso concreto”.²³ Mientras que, en una comunidad *ideal* contrafácticamente anticipada:²⁴

[...] el argumentador honesto necesita, independientemente de que lo admita o no, condiciones y presuposiciones de la comunicación *ideales y universalmente válidas* en una comunidad comunicativa ideal. Y entre estas condiciones se encuentran suposiciones de gran importancia moral, a saber: aquellas que constituyen *normas ideales y universalmente válidas*.²⁵

Estas normas se fundan en la *corresponsabilidad* entre todos y cada uno de los miembros de la comunidad argumentativa, a partir de la cual es posible la solución de todos aquellos problemas susceptibles de consenso, incluyendo todos aquellos problemas que sólo pueden resolverse mediante la lucha o negociaciones estratégicas.²⁶ Así, la ética discursiva justifica el contenido de una moral de igualdad en respeto y responsabilidad, que es solidaria para con todos, dotando de contenido cognitivo a todas las proposiciones o manifestaciones morales.²⁷ En palabras de Habermas:

El *quid* de la fundamentación ético-discursiva del punto de vista moral consiste en que el contenido normativo de este juego de lenguaje epistémico, por una regla de argumentación, pasa a la selección de normas de acción que –junto a su pretensión de validez moral– están *dadas* en los discursos prácticos. La obligatoriedad moral no puede darse únicamente a partir de la coacción trascendental, por decirlo así, de los presupuestos inevitables de la argumentación; más bien se adhiere a los objetos especiales del discurso práctico –aquellos a los que las normas *introducidas* en el discurso se refieren las razones movilizadas de deliberación.²⁸

Al anticipar estas condiciones ideales del discurso argumentativo, en opinión de Apel, se admite en principio “la *igualdad de derechos* de todos los participantes en la comunicación”, ya que “suponemos siempre, de manera necesaria, el *objetivo discurso* [*Diskursziel*] de la *susceptibilidad de consenso* (universal) de todas las soluciones a los problemas. Pero de este modo, también, por ejemplo, el de todas las soluciones

²³ APEL, K. O., “La ética del discurso como ética de la responsabilidad...”, p. 20.

²⁴ Según Habermas, con el concepto de acción comunicativa se pone al entendimiento lingüístico como mecanismo que coordina las acciones, incluyendo los presupuestos contrafácticos de los actores, “los cuales han de orientar su acción por pretensiones de validez, una inmediata relevancia para la estructura y mantenimiento de los órdenes sociales; pues éstos sólo pueden cobrar consistencia y perdurar en el modo del reconocimiento de pretensiones de validez normativas”. HABERMAS, J., *Facitividad y validez...*, p. 79.

²⁵ APEL, K. O., “La ética del discurso como ética de la responsabilidad...”, p. 20.

²⁶ Cf. APEL, K. O., “La ética del discurso como ética de la responsabilidad...”, pp. 20-21.

²⁷ Cf. HABERMAS, J., *La inclusión del otro...*, p. 70.

²⁸ HABERMAS, J., *La inclusión del otro...*, p. 77.

obligatorias de los problemas de fundamentación de normas”,²⁹ incluyendo con ello los derechos fundamentales del hombre.

3. Presupuestos ontológicos del consenso racional

Partiendo del modelo explicativo de Apel, Habermas y Cortina, se supera la violencia subyacente a la racionalidad instrumental, apostando por la consolidación de una democracia orientada por el ejercicio y respeto de los derechos humanos, cuya fundamentación radica en la igualdad de derechos supuesta en toda práctica discursiva.³⁰ Los presupuestos pragmáticos y éticos de la razón discursiva, en consecuencia, pretenden solventar todas aquellas interrogantes que han dejado abiertas las éticas sustantivas,³¹ que denominaré *univocistas*, en contraposición a las éticas sustantivas *analógicas*, de las que trataré más adelante. En efecto, las éticas del discurso, al confrontar trascendentalidad e historicidad, rompen con un modelo ontológico estático que, para efectos prácticos, resulta del todo insuficiente para fundamentar la ética y, por consecuencia, los derechos humanos. Este modelo ontológico estático lo encontramos fundamentalmente en Parménides,³² donde el ser no admite la contingencia, sino sólo la necesidad: el ser es necesario que sea, sin ninguna posibilidad de cambio. Así, las éticas *univocistas* pretenden una fundamentación a partir de una noción estática o unívoca de *dignidad*. Aquello que es bueno en sí

²⁹ APEL, K. O., “La ética del discurso como ética de la responsabilidad...”, p. 21.

³⁰ Según Adela Cortina, la fundamentación de la moral “tendrá que consistir en razones, tendrá que posibilitar la continuidad de la argumentación, la prosecución del diálogo”. CORTINA ORTIZ, A., *Ética mínima*, Madrid: Tecnos, 2000, p. 34.

³¹ Tomo la distinción entre ética “procedimental” y ética “sustantiva” de Taylor, quien sostiene que: “Estos términos se aplican a las distintas formas de la teoría ética derivándolos de su uso para describir las concepciones de la razón. Califico de sustantiva una noción de la razón cuando juzgamos la racionalidad de los agentes o sus pensamientos y sentimientos en términos sustantivos. Eso quiere decir que el criterio de la racionalidad es la comprensión correcta. Platón tiene una concepción de esta índole. En su libro, no puedes ser totalmente racional y creer, por ejemplo, que Demócrito estaba en lo cierto en lo referente al mundo natural, o que la vida mejor sea la que satisface los deseos más sensuales. En contraste con ello, una noción procedimental de la razón rompe esa conexión. La racionalidad o el pensamiento de un agente se juzga por cómo piensa, no principalmente por sí el resultado es sustantivamente correcto. El buen pensar se define procedimentalmente... los antiguos comprendieron la razón práctica sustantivamente. Ser racional equivalía a tener la visión correcta o, en el caso de la *phronesis* de Aristóteles, una certera capacidad de discriminación moral. Pero una vez dejado al margen del sentido o la visión del bien, o por considerarlo irrelevante para el pensamiento moral, entonces nuestra noción del razonamiento práctico ha de ser procedimental”. TAYLOR, C., *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, trad. Ana Lízón, Barcelona: Paidós, 2006, pp. 130-131.

Para los fines prácticos de este trabajo de investigación, llamo éticas sustantivas a aquellas que pretenden tener un sustento ontológico, y éticas procedimentales, por el contrario, a las que carecen por completo de dicha fundamentación.

³² Cf. PARMÉNIDES, DK 28 B 8, 1-20, en A.A.V.V., *The First Philosophers. The Presocratics and Sophists*, trad. Robin Waterfield, New York: Oxford University Press, 2000, p. 59.

mismo es, y es necesario que así sea, ya que se funda en una concepción unívoca del *ser*. El problema se presenta cuando pretendemos dar el paso del “ser” al “deber”, paso necesario para toda fundamentación ontológica de la ética.

A pesar de que las éticas del discurso responden a los modelos *univocistas* de fundamentación ontológica de la ética, ello no implica una cancelación de todo fundamento ontológico posible. En primer lugar, dado que no toda comprensión del ser es unívoca. En segundo lugar, puesto que toda práctica discursiva presupone un criterio ontológico de discernimiento, sin la cual es imposible toda forma de discurso. La ética del discurso, a lo mucho, cancela una fundamentación ontológica-univocista de la ética. No obstante, la misma historicidad constitutiva de la ontología (donde se engloban las críticas relativas a la crisis de la metafísica), esto es, su *evolución* histórica, permite replantear otras posibilidades capaces de dar un fundamento ontológico a la ética y, en consecuencia, a los derechos humanos: “Es posible, así, que con otra idea del ser-hombre (relativa y no absolutista ni sobrehumana; que dé razón de su constitutiva contingencia y de su naturaleza ‘espacio-temporal’), no resulte tan remota la posibilidad de encontrar en este *ser* la clave de la eticidad y del bien moral”.³³ Esta segunda forma de fundamentación ontológica de la ética, en consecuencia, ya no puede ser *univocista*, sino todo lo contrario, *analógica*.

Ahora bien, la segunda razón por la cual una ética del discurso no presupone la cancelación de toda fundamentación ontológica es que, implícitamente, parte de un supuesto metafísico anterior, sin el cual es imposible la práctica discursiva. Implícitamente reconocemos que “compartimos un concepto de humanidad el cual designa una posición central para discutir y buscar la comprensión racional”, es decir, “presuponemos, incluso si sólo es de manera implícita y opaca, que la humanidad se define a la vieja manera como *zoon echon logon*, como animal que habla”.³⁴ El reconocimiento de una misma naturaleza racional, así, es un requisito previo a toda práctica discursiva, ya que sólo en virtud de ésta podemos pertenecer a una comunidad argumentativa, sea real o ficticia. La falta de reconocimiento, tal y como ha advertido Hegel en su dialéctica de la autoconciencia,³⁵ conduce a la violencia.

³³ GONZÁLEZ, J., *Ética y libertad*, México: FCE, 2007, p. 299.

³⁴ TAYLOR, C., “Language and Society”, en HONNETH, A. Y JOAS, H. (Eds.), *Communicative Action: Essays on Jürgen Habermas Theory of Communicative Action*, Cambridge: MIT Press, 1991, p. 31.

³⁵ Para alcanzar la autoconciencia universal, sin la cual no es viable la *eticidad* y la constitución del *Estado*, Hegel sostiene que la conciencia debe pasar de la autoconciencia abstracta, mediante la cual se busca la propia identidad a través de un objeto externo, a la consumación de la autoconciencia reconocitiva. Cf. HEGEL, G. F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, trad. Eduardo Ovejero y Maury, México: Casa Juan Pablos, 2002, § 424-437.

En un primer momento de esta dialéctica, la conciencia busca su verdad, es decir, su propia identidad, a través de un objeto externo, donde rige la dinámica del apetito y su consecuente supresión del objeto externo: “las dos cosas hacen una sola, que es la identificación de su ser conciencia y ser autoconciencia”. HEGEL, G. F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, § 425.

No obstante, a diferencia de Hegel, el reconocimiento al cual nos referimos sólo es viable cuando soy capaz de ver en el otro una misma naturaleza racional, cuya connotación es ontológica y no ya meramente epistemológica.³⁶ Puedo discutir con otro, pertenecer a una comunidad argumentativa, llegar a un consenso racional, etc., sólo en virtud de que tanto yo como el otro nos reconozcamos como seres ontológicamente semejantes: el consenso racional, en este sentido, no es posible desde la indiferencia ontológica, sino que presupone un encuentro con el otro. El reconocimiento, en este sentido, es un encuentro cara a cara, donde “el rostro, es el hecho de que una realidad se me opone; opuesta no en sus manifestaciones, sino en su manera de ser, si cabe decirlo, ontológicamente opuesta”.³⁷ Esto implica, en última instancia, que el reconocimiento del cual parten las prácticas discursivas asume una dimensión ontológica: la igualdad de derechos que pretendía fundamentar el discurso argumentativo, como criterio meramente epistémico, asume ahora un valor ontológico del cual difícilmente puede desembarazarse.

Aquel contenido cognitivo de las proposiciones y manifestaciones éticas que presuntamente se consolidaba en la práctica discursiva, por tanto, tiene un fundamento ontológico, el cual sirve de criterio para discernir entre aquellas cosas que consideramos dignas de respeto y aquellas que no, en palabras de Taylor: “respondemos a un objeto que posee una cierta propiedad...”, la cual “...marca al objeto

El apetito es egoístico y, por tanto, destructor, ya que supone la eliminación del objeto externo, esto es, la supresión de la individualidad. Así, la autoconciencia debe buscar esta identidad a través de otra autoconciencia, del reconocimiento, el cual “es una lucha, puesto que yo no puedo saberme como mí mismo en el otro, hasta que el otro es para mí otra existencia inmediata; yo soy por esto dirigido a suprimir esta su inmediatez”. HEGEL, G. F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, § 431.

Esta lucha del reconocimiento, en primera instancia, es una lucha de vida o muerte, donde cada autoconciencia pone en riesgo su propia vida y la del otro, la cual culmina o bien cuando el otro es aniquilado, o bien cuando uno de los dos renuncia al reconocimiento, volviéndose esclavo del otro: inmersos en la dinámica del apetito, tratamos al otro como objeto externo, como mero medio. Cf. HEGEL, G. F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, §434.

La dialéctica del amo y del esclavo, al ser precaria, supone la supervivencia del esclavo: me reconozco como libre en la medida en que existe el esclavo. Esta precariedad es superada por los esclavos, quienes superan la dinámica del deseo a través de la enajenación de sí mismos. Cf. HEGEL, G.F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, § 436-437.

³⁶ Cf. TAYLOR, C., *Fuentes del yo...*, p. 22. Véase también: TAYLOR, C., “Language and Society”, p. 32. Suponiendo que el reconocimiento cayera nuevamente en un criterio epistemológico, cabría la posibilidad de preguntarnos cuál es la razón para establecer tal criterio como fundamento epistemológico de la práctica discursiva, y así hasta el infinito. Si este proceder tendiera hasta el infinito, entonces no habría fundamento alguno sustentable, ya que nada garantizaría de manera suficiente al criterio anterior, de manera que la práctica discursiva carecería por completo de sentido. Una práctica discursiva de este tipo difícilmente llegaría al consenso racional, eliminando con ello la supuesta trascendentalidad que antes propugnaban. Consecuentemente, si la práctica discursiva ha de valer como medio de resolución de conflictos susceptibles de consenso racional, entonces es necesario un fundamento último capaz de dar razón suficiente de la práctica discursiva. Esto sólo es posible mediante un criterio ontológico; luego el reconocimiento presupone un fundamento ontológico, a través del cual se sustenta la práctica discursiva.

³⁷ LÉVINAS, E., “Libertad y mandato”, en *La realidad y su sombra*, trad. Antonio Domínguez Leiva, Madrid: Trotta, 2001, LC*, 77.

como *merecedor* de dicha reacción” y, de esa manera, “razonamos sobre qué y quién es objeto digno de respeto moral”.³⁸ Con ello, sin embargo, no presuponemos una anulación de las éticas discursivas, sino meramente señalamos aquello que les da sustento, que garantiza su eficacia y que, como parte del discurso moral, nos da un criterio de discernimiento y de deliberación. Esta naturaleza racional que subyace al reconocimiento y, en consecuencia, a toda práctica discursiva, es, a su vez, el fundamento ontológico de los derechos humanos.³⁹

Dentro de esta naturaleza racional, además, debemos indagar, al menos brevemente qué es lo que hace a la naturaleza racional digna de respeto,⁴⁰ y si ese respeto es condicionado o no, es decir, si existe alguna posibilidad de aumentar o disminuir esta dignidad. Según Taylor, todo esto es posible de la siguiente forma:

Si se quiere discernir más sutilmente qué es lo que tienen los seres humanos que los hace valedores de respeto, hay que recordar lo que es sentir la llamada del sufrimiento humano, o lo que resulta repugnante acerca de la injusticia, o la reverencia que se siente ante la vida humana. Ningún argumento puede mover a alguien desde una postura neutral hacia el mundo, se haya adoptado ésta por exigencias de la “ciencia” o sea consecuencia de una patología, hasta la razón de la ontología moral. Pero de esto no se desprende que la ontología moral sea pura ficción, como suponen los naturalistas. En vez de ello deberíamos tratar nuestros instintos morales más profundos y nuestro indeleble sentido de respeto por la vida humana como medida de acceso al mundo en el que las pretensiones ontológicas son discernibles y susceptibles de formularse y examinarse meticulosamente.⁴¹

4. La libertad como marco referencial y fuente de normatividad

Toda ética procedimental, según lo escrito anteriormente, contiene un presupuesto ontológico que posibilita la práctica discursiva en general. Previo a todo discurso, los individuos o personas que pretenden formar parte de una comunidad argumentativa deben reconocerse como iguales, donde la igualdad no se manifiesta en factores subjetivos, como la adhesión a un determinado culto, los gustos o algún otro factor subjetivo como la emotividad, sino que nos dirige a buscar aquella igualdad en la peculiar condición humana y su respectivo estatuto ontológico. De esta forma, “la ontología es la única base adecuada para nuestras respuestas mora-

³⁸ TAYLOR, C., *Fuentes del yo...*, p. 23.

³⁹ La existencia de derechos humanos fundados en la naturaleza humana, no supone renunciar al discurso ambientalista y, en consecuencia, al desarrollo sustentable de la humanidad, sino sentar las bases de la responsabilidad moral, incluso de aquella responsabilidad para con el mundo, en nuestro ser.

⁴⁰ Negar esta condición de la naturaleza humana, negar la dignidad, en última instancia, significa, en palabras de Kant, “condenar al hombre al autodesprecio y a la aversión interior”. KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, trad. José Mardomingo, Barcelona: Ariel, 1999, *Akk*, 426. Citado en adelante como: *GMS*.

⁴¹ TAYLOR, C., *Fuentes del yo...*, p. 26.

les, independientemente de que la reconozcamos o no”.⁴² Esta base ontológica de la moral, como elemento constitutivo de nuestra naturaleza racional, debe superar todas aquellas críticas propuestas anteriormente, principalmente la atingente a un modelo ontológico unívoco.

Si atendemos a nuestra naturaleza racional descubrimos con Kant que “el *respeto* sólo se refiere a las personas y no a las cosas”,⁴³ puesto que aquello que es digno de respeto presupone un valor incondicionado: “*existe* como fin en sí mismo, *no meramente como medio* para el uso a discreción de esta o aquella voluntad”.⁴⁴ Esta noción de dignidad humana, como propiedad constitutiva de nuestra naturaleza racional, nos permite valorarnos como seres no sólo únicos e irrepetibles, pues cualquier objeto singular asume estas características, sino también como *insustituibles*: “en el lugar de lo que tiene un precio puede ser puesta otra cosa como *equivalente*; en cambio, lo que se halla por encima de todo precio, y por tanto no admite nada equivalente, tiene una dignidad”.⁴⁵ La dignidad humana, por tanto, es una noción que no puede expresarse mediante categorías epistemológicas, sino un concepto trascendental cuyas implicaciones son ontológicas, y no meramente subjetivas –como sostenía Adela Cortina. En este sentido, la dignidad humana no es un derecho humano específico, ni una prescripción moral como tal, “sino que contiene la fundamentación de lo que puede ser considerado como derecho humano en general. Lo que con él se nombra es algo más originario que lo que se expresa por medio del término ‘derecho humano’”.⁴⁶

La dignidad humana, en consecuencia, sirve como criterio ontológico para discernir cuando una acción atenta en contra de nuestra propia dignidad, y cuando se manifiesta como digna de todo respeto, así como también nos permite reflexionar sobre el contenido propio de los derechos humanos. Esta noción de dignidad hu-

⁴² TAYLOR, C., *Fuentes del yo...*, p. 29.

⁴³ KANT, I., *Crítica de la razón práctica*, ed. Dulce María Granja, México: FCE, UAM, UNAM, 2005, *Akk*, 76. Citado en adelante como: *KpV*.

⁴⁴ GMS, 428. Cabe mencionar que respeto y tolerancia no son de ninguna manera sinónimos, ya que suponen actitudes distintas frente a un mismo objeto: La tolerancia, por una parte, es una mera indiferencia ante la alteridad, la cual carece de toda valoración moral –tolero algo independientemente de que ello sea sujeto o no de alguna valoración moral–, mientras que el respeto, por otra, se fundamenta en el reconocimiento de algo cuya existencia es digna por sí misma. Según Otfried Höffe, la tolerancia corresponde a un modelo efectivo de fundamentación de los derechos humanos, ya que ella “posibilita a cada ciudadano adherirse virtualmente a cualquier cosa, pero también a ninguna”. HÖFFE, O., “La tolerancia en tiempos de conflictos interculturales”, en *Areté. Revista de filosofía*, vol. XXII, núm. 1, 2010, p. 132.

Sin embargo, esta indiferencia no es suficiente para sustentar el reconocimiento previo a toda práctica discursiva, ya que ella no permite valorar en su justa dimensión al objeto que es tolerado. El respeto, por el contrario, parte de categorías ontológicas en virtud de las cuales es posible discernir qué es sujeto de respeto y qué no lo es.

⁴⁵ GMS, 434.

⁴⁶ SPAEMANN, R., “Sobre el concepto de dignidad humana”, en *Lo natural y lo racional*, trad. Daniel Innerarity y Javier Olmo, Madrid: Rialp, 1989, p. 93.

mana, sin embargo, no es unívoca, sino que admite al menos dos significaciones distintas: una ontológica y otra relativa a la calidad moral de nuestras acciones. Según Robert Spaemann, existe un mínimo de dignidad “por debajo del cual nadie puede caer”,⁴⁷ la cual denominamos dignidad *ontológica*, en cuanto radica en nuestra libertad.⁴⁸ Por el contrario, presuponemos una desigualdad en dignidad personal cuando aludimos a la dimensión moral de cada persona –la calidad moral de los hombres hace más o menos digna su existencia–: “Cuanto más referido está alguien a su subjetividad natural, cuanto más entregado a su deseo o fijado en sus intereses, cuanto menos distanciado esté de sí mismo, tanto menos dignidad posee”.⁴⁹ Los derechos humanos, en este sentido, asumen ambas dimensiones de la dignidad humana: por un lado, son inherentes a todo ser humano en cuanto que toda persona posee un mínimo de dignidad, adquiriendo con ello un carácter *trascendente*; y, por otro lado, son contextuales y responden a los nuevos retos que se presentan, lo cual manifiesta su carácter *histórico*.

⁴⁷ SPAEMANN, R., “Sobre el concepto de dignidad humana”, p. 106.

⁴⁸ Me refiero a aquella libertad ontológica que propone Juliana González, la cual es “la más adecuada para abarcar unitaria y radicalmente los diversos fenómenos que comprende la estructura del ser del hombre y también para dar razón de los hechos *éticos* más significativos”. GONZÁLEZ, J., *Ética y libertad*, p. 300.

Esta noción ontológica de libertad supera una ética sustantiva “univocista”, en cuanto que “no es una naturaleza *unívoca* que se realice necesaria, uniforme y acabadamente en todos los hombres, en todos los tiempos, los lugares y las situaciones. Decir que el hombre es libre en *su ser mismo* –independientemente de cómo y qué tanto ejerza de hecho sus libertades– remite al dato evidente de que no tiene un ser absolutamente pre-determinado, o pre-programado e inalterable, como ocurre con los demás seres”. GONZÁLEZ, J., *Ética y libertad*, p. 300.

⁴⁹ SPAEMANN, R., “Sobre el concepto de dignidad humana”, p. 107.