

Año 4, Vol. 4, Núm. 7 enero-junio 2018 | ISSN 2448-5241

# Antrópica

Revista de Ciencias Sociales y Humanidades



latindex



## **El concepto de dignidad como elemento heterónomo: polémica teórica entre relativismo y esencialismo**

The concept of dignity as a heteronomous element: theoretical polemic between relativism and essentialism.

**Daniel Moya Sánchez**

**Mauro Pérez Bravo**

Universidad Autónoma de Querétaro (Santiago de Querétaro, México)

---

Recibido: 20 de mayo de 2017.

Aprobado: 19 de diciembre de 2017.

### **Resumen**

Después de las lecciones que dejaron los grandes enfrentamientos bélicos de finales del siglo XX, el respeto a los derechos del hombre se convirtió en un elemento central de la Teoría del Derecho. No obstante, consideramos necesario analizar en qué medida el discurso actual se torna esencialista e incluso dogmático. Se hace especial énfasis en la importancia del respeto a la dignidad del ser humano en un plano real, dialógico y específico. Para fundamentar este propósito, se echa mano del metalenguaje que brinda la filosofía a través de la ontología y la ética para elaborar un planteamiento que permita mediar válidamente entre las tesis esencialistas y relativistas.

**Palabras clave:** derecho, Filosofía, dignidad, Ontología, ética.

### **Abstract**

After the lessons left by the great military conflicts at the end of the 20th century, respect for the human rights became a central element of the Theory of Law. However, it is considered the need to analyze to what extent the current discourse becomes essentialist and even dogmatic. Special emphasis is placed on the importance of respect for the Dignity of the Human Being on a real, dialogical and specific level. To support this purpose, the metalanguage provided by philosophy through Ontology and Ethics is used to elaborate an approach that allows a valid mediation between the essentialist and relativist theses.

**Key words:** Law, Philosophy, dignity, Ontology, Ethics

## Introducción

Este artículo tiene como principal objetivo compartir algunas consideraciones sobre el concepto de *dignidad* y sobre la trascendencia que este tiene en el ámbito jurídico, ya que la Teoría del Derecho posee como uno de sus elementos centrales el respeto irrestricto al hombre *per se* con la finalidad de evitar cualquier amenaza que pudiese vulnerar su categoría de ser humano.

Como ya es sabido, la historia contemporánea ha dejado como una de sus grandes marcas las consecuencias -hasta ahora inverosímiles- de los regímenes políticos basados en cánones absolutos e ideológicos. En este sentido, es esencial que la necesaria y legítima defensa de la dignidad y los derechos del ser humano no se sustenten en un positivismo estéril, pero tampoco en elementos metafísicos sin conexión efectiva con la realidad. Al respecto, consideramos prudente plantear el respeto a la dignidad del hombre desde un punto de vista teórico-formal, con base en una perspectiva dialógica, lejos de planteamientos metafísicos y esencialistas que parten de inherencias dogmáticas, que paradójicamente buscan eliminar. Para este propósito, nos auxiliaremos de disciplinas filosóficas como la Ontología y la Ética, ya que estas nos proporcionan una metodología de análisis adecuada para desentramar las categorías formales implícitas en la existencia propia del ser humano.

Para comprender al hombre como tradicionalmente se le concibe desde la ciencia jurídica, como un sujeto con derechos y obligaciones, y más aún, con derechos humanos, primero es conveniente entender la estructura fundamental de la concepción propia que conlleva a que el hombre sea considerado como tal. No se cuestiona la evidente facticidad de la existencia del hombre y de su categoría de ser humano; lo que se pretende exponer es que la categoría formal de la propia existencia del hombre no implica una sustancialidad de derechos *per se*. Una afirmación así, tan simple y llana, no es más que una falacia de *petitio principii*. La tarea de fundamentar lo moral no se debe entender en un sentido fundamentalista, como si se tratara de la “búsqueda de un principio indemostrable, a partir del cual pueda deducirse un conjunto de normas morales” (Cortina, 2008: 143).

El respeto a la dignidad del ser humano es tan importante que no es permisible aceptar únicamente premisas metafísicas sin mayor sustento que la propia convencionalidad. De igual manera, una justificación positivista, basada en el derecho vigente, se antoja más corta y simple. Es necesaria una justificación formal que permita sostener un mínimo de contenido sustancial oponible a terceros derivado de la propia existencia del hombre.

## I. Hombre como circunstancia y libertad

Para entender el aspecto formal del ser humano, los discursos jurídicos, sociales y políticos quedan rebasados, por lo que es necesario echar mano del metalenguaje que ofrece la Filosofía a través de la Ontología. El ser humano necesariamente está sujeto a su contingencia determinada: época, espacio geográfico, moral, estatus social, etcétera. Es claro que el hombre contemporáneo difiere radicalmente de su par renacentista o medieval (por ejemplificar). Las respectivas concepciones del mundo y, por ende, del ser humano, son diferentes e incluso contrapuestas. La complejidad de cada contingencia determinada, con su proyecto particular de hombre, hacen que toda comparación sea -en principio- inválida y absurda.



Entendemos entonces al hombre -necesariamente- situado, siendo en un contexto particular, quien abreva de un proyecto genérico que, si bien no escogió, lo atraviesa, determina y configura. Si el hombre es producto de su contingencia, entonces cabría preguntarnos qué pasa con su libertad. El sujeto está situado en su contingencia determinada enfrentado a su libertad. No podemos hablar tan fácilmente de una naturaleza humana, puesto que, existe el condicionamiento social, la intersubjetividad que forma y arraiga la proyección del sujeto a futuro. Lo anterior, no exime que se pueda formular una teoría ontológica del devenir del sujeto, pero la interpretación necesariamente estará situada dentro del horizonte dialéctico y óntico del mismo. No obstante, si aceptamos una postura determinista respecto de la existencia y libertad del hombre, no nos quedaría más que aceptar que sus derechos mínimos, incluyendo su dignidad, están sujetos a los cánones vigentes de las épocas determinadas en las que le tocó desarrollarse. Aunada a la eliminación, por consecuencia, de toda responsabilidad por definir el proyecto en el que consiste su vida.

Como argumento en contra del determinismo, podemos afirmar que la contingencia en la que se desenvuelve el hombre, lejos de coartar su libertad y proyecto, es una condicionante necesaria de su libertad. Solamente en una realidad abstracta, idealizada e inexistente se puede concebir a un hombre libre, sin contexto que lo determine. Es preciso tener un parámetro material de opciones para que la capacidad formal que es la libertad pueda tener contenido en donde recaer. De lo contrario, las decisiones no podrían existir y, por ende, tampoco la libertad. En ese sentido, conviene diferenciar la libertad como un elemento formal -necesariamente inherente al hombre-, de la libertad como acto ejercido en un plexo de posibilidades particulares. Cada individuo proyecta su libertad en sus respectivas posibilidades, mismas que no son iguales para todos. Pero nadie es más libre que otro, simplemente el desenvolvimiento dentro de las posibilidades habilitadas por la contingencia determinada es diferente. Si afirmáramos lo contrario, tendríamos que suponer una inexistente escala supra contextual de la libertad.

Por otro lado, podemos afirmar que el sujeto que esté habilitado para acceder a la mayor parte de las posibilidades que le brinda su circunstancia, tendrá un grado de desenvolvimiento material más amplio, lo que no conlleva que eso sea mejor o peor que su contraparte que ejerce su libertad en un plexo más reducido.

Aparentemente zanjado el problema que nos presentaba el determinismo, ahora es necesario analizar las tesis relativistas, ya que ofrecen una interesante perspectiva en contra de las pretensiones absolutistas y totalitarias, ya que afirman que ningún concepto, axiología o código moral tiene validez universal debido a que su vigencia cobra sentido únicamente en un contexto determinado. Por su parte, el relativismo puede conducir a una justificación aparentemente racional de actos objetivamente cuestionables y reprochables. El hecho de que los integrantes de un conglomerado social tengan un consenso sobre un código moral o leyes y ejerzan su libertad en concordancia con estos, no significa que los actos que se decidan sean justos.

Si aceptáramos lo anterior, no tendríamos problemas en defender contradicciones, tales como la instauración democrática de una dictadura o el holocausto judío, por señalar algunos ejemplos emblemáticos. En ambos casos, las decisiones se tomaron libremente en un contexto



determinado, por ciudadanos legitimados por ser mayoría y por ser miembros de un estado soberano y libre para autodeterminarse-. Sin embargo, esas decisiones puede que sean válidas, pero no son justas. En este sentido, el relativismo se presenta como un gran reto para el filósofo estudioso de la ética y para el jurista interesado en configurar una normatividad que permita sustentar derechos mínimos del hombre, sin allegarse de tesis netamente casuísticas ni esencialistas. Es aquí en donde nos topamos con la difícil tarea de elaborar un argumento que se encuentre entre las tesis metafísicas que claman por los derechos esenciales del hombre y las relativistas, que señalan que no hay ningún argumento o norma válida para dos o más contextos diferenciados.

Para tratar de formular un argumento que ataje las tesis relativistas, retomamos la concepción de libertad que se analizó: la libertad es tal porque recae en un plexo de posibilidades concretas. De la misma manera que no existe una libertad esencial o abstracta. Tampoco es válido afirmar que todos los juicios de valor de todas las contingencias determinadas son aceptables. Esta aparente meta-concepción ética tiene como base un contexto determinado. En palabras de Gianni Vattimo (2010) lo podemos expresar de la siguiente manera:

El riesgo del paso atrás, de la toma de distancia de las alternativas concretas, es que da lugar a una metafísica relativista, que con justicia sólo (*sic*) puede llamarse metafísica puesto que sólo (*sic*) desde una posición de sólida afirmación desde algún punto de vista universal se puede (podría) mirar a la multiplicidad como multiplicidad. Podría decirse que el relativismo es endurecimiento metafísico (auto-contradictorio e impracticable) de la finitud (p. 108).

De igual manera, no dejamos de lado el interesante planteamiento de Adorno (1986) en contra del clásico argumento antirrelativista, también usado en contra del escepticismo en el sentido de que la negación absoluta implica una afirmación de la misma naturaleza:

El argumento es miserable. Confunde la negación universal de un principio con su propia elevación a algo afirmativo, sin tener en cuenta la diferencia específica del lugar sistemático que ocupa en ambos casos. Más fructífero parece el Relativismo como una figura limitada de la conciencia (p. 43).

Todavía, Adorno(1986) agrega que:

lo que realmente aniquila al Relativismo es que incluso lo que él tiene por arbitrario y sin importancia -y a la vez por irreductible- procede de la objetividad-precisamente de una sociedad individualista- y debe ser deducido como una apariencia socialmente necesaria (p. 44).

De esta manera, el relativismo es impracticable en cuanto que es metafísico, ya que su premisa argumentativa descansa en un juicio general -e incluso universal-.

Si se tiene la pretensión de esbozar una metodología que permita dar cuenta de aspectos metafísicos que involucren el respeto y la dignidad de la persona, el nivel argumentativo no puede estar supeditado a los cánones sociales, económicos o políticos: de ser así, sería un planteamiento relativista. Por otro lado, si únicamente clamamos por los derechos humanos y naturales, estaríamos en un nivel metafísico ajeno a la realidad concreta. Es necesario vislumbrar el fundamento y sentido del mundo donde el hombre ejerce su libertad, o mejor dicho, de los mundos que el hombre se descubre para sí, de acuerdo con su proyecto, es decir, entender al ser humano en su nivel ontológico como una totalidad de sentido.



## II. Modo existencial y existenciario de ser

Ya situados en el reconocimiento del ejercicio inherente de la libertad de todo hombre, ahora nos ocupan sus necesarias limitantes, mismas que deberán derivarse legítimamente de su propia contingencia y de su propio reconocimiento como *ser-en-el-mundo*. El hombre como *ser-en-el-mundo* se encuentra en un estado natural de irreflexión cotidiana, en una manera no crítica de estar: es lo que se supone que debe de ser de acuerdo con el proyecto y sentido del mundo que le fue dispuesto. Este existir mundano es la denominada comprensión existencial. En esta comprensión es donde se encuentra la moralidad y los cánones axiológicos generales, como las concepciones sobre lo justo o injusto, etcétera.

Siguiendo el pensamiento de Martin Heidegger (1971), máximo exponente de la Ontología, es oportuno acotar que el estado de ambigüedad e impropiedad del *ser-ahí* no representa ninguna connotación negativa. El filósofo alemán refiere dicho estado y su contraparte propia de la siguiente manera:

En la caída no va ninguna otra cosa que el “poder ser en el mundo”, bien que en el modo de la impropiedad. El “ser ahí” sólo (*sic*) puede caer porque le va el “ser en el mundo” encontrándose y comprendiendo. Y a la inversa, no es la existencia propia nada que flote por encima de la cotidianidad cadente, sino existencialmente sólo (*sic*) un modificado empuñar ésta (*sic*) (p. 1999).

No obstante, a pesar de que la comprensión existencial es acrítica, es también una comprensión fundamental del hombre, la cual tiene un sentido, un proyecto y, por ende, una intencionalidad aunque el sentido sea genérico y en concordancia plena con el *uno* (entendido como la generalidad). En el mundo contemporáneo el proyecto genérico está fuertemente marcado por los cánones de éxito/fracaso, pobreza/riqueza, anonimato/fama, etcétera; en cambio, el modo existenciario se refiere a la forma crítica de ser: involucra la constitución fundamentada de un proyecto y a un razonamiento a nivel ontológico. Lo anterior es relevante tratarlo, ya que el hombre es permanente comprensión y proyección en el mundo: lo que para algunas personas puede ser esencialmente relevante, para otras puede ser virtualmente inexistente, es decir, algo tiene valor en la medida en que forma parte de un proyecto específico.

Desde el punto de vista de Antonio Gramsci (1999), uno de los filósofos políticos y marxistas más importantes, el actuar moral se asume dentro de lo existencial, dentro de lo acrítico. Mientras que el actuar ético es un actuar crítico y existenciario, es dar un fundamento y sentido a los horizontes comprensibles, por lo que:

La filosofía de la praxis sólo (*sic*) puede presentarse inicialmente en actitud polémica y crítica, como superación del modo de pensar precedente y del pensamiento concreto existente [...] primero en el campo de la ética, luego en el de la política, para arribar finalmente a una elaboración superior de la propia concepción de la realidad (p. 12).

Es de suma importancia delimitar de qué manera se puede realizar un juicio ético y no meramente moral, puesto que, un sujeto puede juzgarse a sí mismo como reflexivo y crítico, y pretender tener un actuar y juicio éticos, aunque, sin embargo, no superar su marco moral. En este sentido, con el actuar ético “se trata no solo de transformar su conciencia [del hombre], sino las relaciones e instituciones sociales que condicionan su conciencia, su subjetividad” (Sánchez, 1997: 55). De



esta manera, la praxis referida tiene como base la conciencia crítica. Por lo cual, cuando se tiene una conciencia crítica se comprenden -o se realiza el esfuerzo por comprender- los elementos que condicionan la subjetividad del individuo y que lo hacen sujeto. Es este análisis en el que va implícita necesariamente la acción y la reflexión. La ética no es sustantiva, como sí lo es la moral. Se encuentra en el nivel de un metalenguaje reflexivo no cotidiano, sino que es fundamentalmente conceptual y argumentativa.

Cuando el sujeto cuestiona su actuar moral, lo hace desde su origen y cuestiona sus valores y las normas de comportamiento que se tienen como válidas. Pero más importante aún, toma conciencia como un sujeto inmerso en un grupo social determinado, se reconoce como ser histórico y parte de su responsabilidad crítica y ética radica en indagar los factores que limitaron o multiplicaron su subjetividad. De lo anterior, Michel Foucault (2007) se pregunta: “¿qué es la ética sino la práctica de la libertad, la práctica reflexiva de la libertad?” (p. 59). Y continúa: “La libertad es la condición ontológica de la ética. Pero la ética es la forma reflexiva que adopta la libertad” (p. 60). De ahí que la relación entre la ética y el “cuidado de sí” sean determinantes: es preciso conocer para cuidarse de sí. Es así como la ética se entiende como la práctica reflexiva de la libertad. No puede generarse la reflexión si no existen parámetros de análisis y comparación, para lo cual es necesario conocer el juego de verdad imperante. De esta manera -para Foucault- la libertad es en sí misma política, en la medida de que el cuidado de sí implica relaciones complejas con los otros, de ocuparse de los otros.

Precisamente este último aspecto es para Foucault (2007) la posición particular que debe desempeñar un filósofo: el cuidado de los otros. Y por decirlo de alguna manera, la medida o parámetro que deberá seguir el filósofo será su propio conocimiento para regular el poder sobre sí mismo y así poder regular el poder sobre los otros. Es así que, para Foucault (2007), una dominación o ejercicio tiránico del poder implica el descuido de sí mismo a favor de los deseos y pasiones. Puede decirse entonces que un apropiado cuidado de sí conlleva una apropiada relación con los demás. Como ahora podemos apreciar más claramente, el ejercicio de la libertad no es un problema menor, máxime si tenemos en cuenta que esta se puede ejercer desde la Ontología o la Ética, lo cual, hace aún más complejo el tema, ya que ahora no estamos hablando de una práctica irreflexiva, casuística y netamente consecuencial de las circunstancias determinadas.

La práctica reflexiva de la libertad, mediante un auténtico proyecto propio a nivel ontológico o mediante una praxis legítima a nivel ético, pudieran perfectamente justificar en sus respectivos niveles de lenguaje, actos que moralmente pudieran ser considerados como injustos. La ética es una reflexión sobre la moral, de lo cual no se sigue que el actuar ético esté en concordancia con lo que moralmente se considera como bueno. La reflexión a nivel ontológico o ético sobre la libertad del ser humano no deriva en la práctica de los ideales de justicia o igualdad. Pudiera ser que sí -como optimistamente Foucault lo señala (en relación con la ética) -, pero no hay elementos tales para afirmar algo así. Por lo contrario, quien tenga acceso a dichos análisis, bien podría sistematizar de manera más consciente, y con conocimiento de causa, una represión, sometimiento y abusos sobre sus pares.



Por lo tanto, aún permanece el problema de cómo delimitar el ejercicio de la libertad, ya que como planteamos, la Ontología y la Ética no garantizan un ejercicio no perjudicial de la libertad. Y ante tal nivel argumentativo, no es suficiente imponer un discurso positivista que puede ser manipulado y modificado en concordancia con el pensamiento que se pretende combatir, o bien, tesis dogmáticas que pudieran ser superadas debido a su falta de capacidad dialógica.

### III. Perspectivas esclarecedoras

Parece casi natural y justificado reprochar una ética egoísta y enajenante, pero si llevamos el planteamiento al extremo para su análisis: ¿Qué criterios adoptaremos para atacar semejantes argumentos: ¿La igualdad?, ¿la justicia?, ¿la dignidad?, ¿el derecho? Para desarrollar lo anterior citamos algunas posturas de autores que ya se han enfrentado al problema y que considero necesario analizarlos por su importancia argumentativa.

Primeramente, Enrique Dussel (2011), cuando dentro de la concepción ontológica de la realidad señala: “En la experiencia del cara-a-cara yo reconozco al Otro como lo que está más allá de mi mundo. Por lo tanto, estoy reconociendo el límite de mi mundo; me estoy reconociendo no único, sino finito” (p. 49). Además agrega posteriormente:

El hombre supremo es el que, estando dentro de la totalidad y siendo dominador, se compromete con los oprimidos y cumple el proceso de liberación; es el que se queda a la intemperie, sin necesidad y por pura gratuidad, por amor al Otro (p. 91).

Desde la ontología de Dussel se afirma que solo en el reconocimiento del otro y de la importancia de su palabra interpelante, lo que él llama el método “ana-léctico”, se puede des-divinizar el “yo” como totalidad y evitar así la dominación y el sometimiento al otro. Pero no solo existen burgueses enajenados en su propia ideología, existen dominadores plenamente asumidos como tal en su rol protagónico, conducta asumida existencialmente dentro de una ética egoísta, que bien pueden comprender al otro, pero no respetarlo necesariamente. Todo lo contrario, puesto que, con mayor conocimiento de causa sistematizan y planifican la dominación para no perder su libertad, porque saben que esta depende de la supresión de la libertad contrapuesta. Igualmente, dentro de la lógica del respeto y de la finitud, cito a Vattimo (2010): “Respeto por el otro es sobre todo reconocimiento de la finitud que a ambos nos caracteriza y que excluye toda superación definitiva de la opacidad que cada uno lleva consigo” (p. 113).

Lo mismo ocurre con la finitud que contempla Vattimo (2010), el opresor no necesariamente deberá de optar o presuponer un planteamiento superior o de verdad para encausarse en la dominación. Se puede asumir en la misma finitud, pero no en la misma igualdad, ya que esta no es una condición inherente al hombre: la igualdad es un constructo social. Se podría hablar de una “potencialidad igualitaria social” por medio de la equidad. Sin embargo, el afirmar la igualdad como condición perenne es caer en argumentos *petitio principii*. Resumiendo, la finitud y la gratitud o amor al otro no están garantizadas en absoluto en su reconocimiento, al contrario, pueden fungir como elementos fundantes de una represión más precisa y planificada -como de hecho ocurre-.



Por otro lado, conviene traer al debate las ideas de John Rawls (2014) acerca de su concepción pública de justicia en los órdenes democráticos constitucionales, pero sobre todo cuando se esfuerza por circunscribir su teoría en el orden político y no metafísico. Sobre lo anterior, Rawls (2014) lo expresa así: “la justicia como equidad pretende ser una concepción política de la justicia. Si bien una concepción política es, por supuesto, una concepción moral destinada a un ámbito específico de aplicación: las instituciones políticas, sociales y económicas” (p. 25). Y agrega: “tiene su origen dentro de una determinada tradición política. Tenemos la expectativa de que esta concepción política pueda ser respaldada, al menos, por lo que llamamos un *consenso superpuesto*” (p. 25).

Rawls (2014) se sabe inserto en cierta tradición política y también reconoce que existen intereses y tradiciones encontradas, de ahí que propone un consenso y acuerdos subyacentes públicamente aceptables para resolver las divergencias. En el caso de que prevalezcan acuerdos insalvables, se deberá procurar mantener una cooperación política con base en un respeto mínimo. A la fuerza de la mayoría democrática sin más, y del poder económico o militar, Rawls (2014) opone la libertad y la igualdad como parámetros mínimos donde versar los acuerdos dentro del marco de un estado democrático donde deciden personas libres e iguales.

Pero ¿Cómo encontrar los parámetros e instituciones mínimas que garanticen la preeminencia de la libertad e igualdad democráticas? Para Rawls (2014), es necesario recurrir a las bases de acuerdo más profundamente arraigadas en la cultura política de un régimen constitucional. En contrario sentido, lo que comúnmente genera desacuerdos profundamente arraigados debe excluirse de la intención de generar consensos, a saber: la filosofía y la religión, ya que no tienen una respuesta que no pretenda *petitio principii*.

Para lograr el acuerdo que pretende Rawls (2014) se requiere partir de un mismo *horizonte de oportunidades* -por así decirlo- donde las personas -todas ellas- libres e iguales acuerden en circunstancias de equidad, sin que una tenga mayor poder de negociación que otra. Para lograr lo anterior, el filósofo estadounidense propone su famoso marco básico omnicompreensivo que llamó *el velo de la ignorancia* para poder visualizar una posición originaria, es decir, excluyendo las cargas históricas, sociales y económicas para situarse en un plano de equidad, igualdad y libertad común para poder discernir las mejores razones que convienen a todos, a saber: las ideas intuitivas compartidas.

Para concluir con Rawls (2014), no podemos dejar de mencionar que para él era vital des- embarazar su teoría de rasgos metafísicos y situarla en todo momento en la realidad. En su justicia como equidad no pretende que se logre un consenso supremo del bien o de la justicia en sentido esencial, pero sí pretende que se acepte la concepción política del bien y de la justicia, como un punto focal mínimo de acuerdo públicamente aceptado que regula la estructura básica de la sociedad. La relación entre la concepción de la justicia con las concepciones del bien la denominó: *la prioridad del derecho*.

Como podemos apreciar, Rawls (2014) configura una ruta metodológica que nos permite teórica y políticamente evitar y denunciar actos de autoritarismo o abusos a la dignidad de las



personas, aunque ciertamente no está exenta de problemas. Principalmente en la supremacía en la que coloca los valores y sistemas políticos occidentales. Sin hacer mayor hincapié en que su marco básico omnicomprendido -que llamó “el velo de la ignorancia”- puede ser una solución teóricamente viable para lograr acuerdos equitativos, pero es fácticamente impracticable. Es demasiado exigente -o ingenuo- pedirle al hombre que deje de lado -aunque sea por un momento- su carga contextual, que cada quien decida de acuerdo con las circunstancias en las que está inmerso. Por último, en relación a la exaltación y apelación que Rawls hace de la racionalidad consensuada y equitativa, no tenemos ningún referente del por qué atribuirle dicha supremacía. Como se ha mencionado, la riqueza sistemática y conceptual de Rawls no se puede dejar de lado, pero es prudente matizarla con las consideraciones que ya mencionamos. Para este propósito ponemos en relieve las ideas relativistas de Richard Rorty (1988) sobre el trabajo de Rawls que vienen a delimitar de una manera más realista y sincera la postura política y racional de su trabajo.

El concepto de racionalidad que Rorty (1988) comparte es más realista y relativista, así como menos universalista y abstracto:

Según el punto de vista que estoy desarrollando, aconsejar a la gente que sea racional es simplemente sugerirles que en algún sitio entre las creencias y deseos compartidos deben existir suficientes recursos para permitir un acuerdo sobre cómo coexistir sin violencia (p. 23).

El autor agrega que -de no lograrse el acuerdo- “concluiríamos a nuestro pesar, que tenemos que dejar de intentar que amplíe su identidad moral y comenzar a tratar de construir un *modus vivendi* que podría incluir la amenaza o incluso el uso de la fuerza” (p. 24). Nos alejamos así de una divinización de la racionalidad que lo puede todo. No hay algo así como un orden natural de la razón. Afirmar lo contrario sería, como dice Rorty (1988), apelar a la razón como si fuera una versión secularizada de Dios, por lo que preciso descartar los residuos del racionalismo ilustrado.

El filósofo antimetafísico concuerda con Rawls en su concepto de lo razonable y el tipo de sociedad que pretende ser aceptada, empero lo hace asumiéndose como occidental leal, no como si fuera el resultado del triunfo de la razón sobre la sinrazón. Además, reconoce que los occidentales tratan de asemejar a todo mundo a su cultura, incluso propone mejorar la retórica de esa asimilación por una postura más etnocéntrica para convencer a los no occidentales de adoptar los valores y forma de vida que se les propone. Es difícil poder hacer una crítica no viciada de origen hacia las posturas de Richard Rorty porque naturalmente estamos permeados por la misma visión occidental que él. Lo que interesa rescatar es su análisis sobre la imposición de la cultura occidental a través de la falsa supremacía ideológica disfrazada de racionalidad.

Los autores aquí citados tienen como eje comunicativo la preocupación compartida por encontrar una justificación filosófica, jurídica y política sobre el respeto al otro, ya que no es una tarea menor si se pretende tener un fundamento no dogmático. No obstante, por las razones expuestas, no se considera que sean del todo satisfactorias, ya que aún encontramos presupuestos no justificados y posturas pragmáticas no necesariamente dialógicas.



#### **IV. El concepto de dignidad como elemento heterónomo**

En este punto, optamos por una postura más pragmática -pero no relativista-, donde el argumento del respeto esencial a la dignidad del ser humano esté basado en la propia contingencia determinada de ese ser humano. De la misma manera que es importante desembarazar el discurso de tintes metafísicos o esencialistas, respecto de la libertad del hombre, es igual de relevante hacerlo sobre sus derechos pretendidamente perennes. No obstante, si no delimitamos el ejercicio de dicha libertad del hombre en relación con el otro, corremos el riesgo de justificar cualquier acto de represión, sumisión o vejación que pudiera cometer un hombre sobre su par.

Al respecto, es esencial comprender la actualidad contingente (histórica, política, social, económica, etcétera), misma que se maneja y expresa en relaciones de poder de alcances globales. El modelo económico de libre mercado imperante no es solamente la forma en que se rige la economía, sino que implica una manera de ver el mundo y a su gente. Se fomenta la libre competencia, los altos beneficios, el estilo de vida, los parámetros de éxito y fracaso, lo que se debe pensar y no pensar, la idea de progreso, pero sobre todo: el encumbramiento de la técnica y el afán por totalizar al mundo.

Enrique Dussel (2011) expresa de manera muy acertada las concesiones del discurso totalizador contemporáneo: “Lo que ha pasado es que, de hecho, un grupo ha constituido a su mundo [...]: totalidad de sentido, proyecto, fundamento-, en el mundo natural y divino; ha divinizado su mundo y dice que es eterno y, además, natural” (p. 53). Además, remarca con mucha claridad cómo una visión determinada de ver la realidad puede imponerse de forma unilateral, dejando de lado las posibles y divergentes maneras de ver la realidad. “Esta ontología se transforma de pronto en ‘ideología’. ¿Qué significa esto? [...] una pequeña porción de los mundos posibles se arroga el derecho de ser ‘el mundo’” (p. 53).

Es preciso remarcar este paso tan delicado y aparentemente subsecuente del progreso social, ya que de todos los mundos posibles estamos viviendo en este particularmente y no en otro. Ello tiene una explicación, no sencilla, pero sí posible. Los movimientos históricos, los aparatos ideológicos y relaciones de poder siempre en movimiento, entre una multiplicidad de factores más, determinaron el mundo en el que ahora vivimos, con sus uniones y sus rupturas, tanto a nivel de pensamiento, como geográfico y cultural. El clarificar y establecer un parámetro de respeto ideal es racionalmente imposible, únicamente es plausible basarnos en los propios cánones determinados en la casi infinidad de circunstancias posibles.

Pues bien, como cualquier enfrentamiento dialéctico, existe una constante oposición y presión en contra de las categorías imperantes, así como una defensa de los que usufructúan los beneficios de la realidad que les favorece. Y esta realidad tiene un sustrato ontológico y ético que la mantiene y justifica, a tal punto que pareciera una consecuencia natural de la propia historia del hombre. Esto quiere decir que existe un mundo y una totalidad de sentido general, eso es innegable, pero aparentemente no todos tienen cabida ahí. No todos gozan de los mismos derechos e igualdad, ya que estas categorías sin una aplicación material efectiva significan absolutamente nada. ¿Qué quiere decir esto? Que la dignidad es heterónoma, es dada e incluso conquistada, por tanto, no se defiende, sino que se logra.



De esta manera, la ideología imperante normaliza las deficiencias y posibles carencias de la contingencia vigente. De pronto la justificación de una igualdad y justicia formal es más importante que su aplicación real y efectiva. No estamos optando por una idealización de la justicia y el derecho, estamos hablando de un respeto objetivo al proyecto genérico imperante con sus derechos vigentes y con sus posibles áreas de desarrollo. Nadie, dentro del conglomerado social, debe estar ajeno de la protección y disfrute de los parámetros mínimos que se tienen por otorgados.

Si aceptamos que la dignidad es heterónoma, únicamente se puede estar siendo digno si al individuo se le reconoce o si este la conquista. En el primero de los casos, el sujeto es favorecido con el goce y disfrute de las categorías que el *uno* construyó para sí. Es parte del proyecto genérico y vigente del conglomerado, tiene los elementos necesarios para proyectarse a futuro con el plexo general de posibilidades imperantes en su contingencia. Lo cual, no quiere decir que lo vaya a hacer de esa manera -o que lo tenga que hacer-, pero lo que sí quiere decir es que tiene la libertad de hacerlo: de decidir si sigue el sentido genérico del mundo que le tocó vivir, o en cambio, con esos mismos elementos, construir el propio o ir en contra de los parámetros que le posibilitaron estar ahora en desacuerdo. Así, para que el sujeto tenga una apropiación real de su dignidad, el goce de las categorías genéricas de su contingencia debe darse en un plano estrictamente material y real, de manera fáctica y no formal. De poco sirve tener un aparato estatal y jurídico que vele por derechos impracticables en la realidad.

Esto nos lleva al segundo supuesto: la conquista de la dignidad. El sujeto que tiene únicamente expectativas de derecho o derechos por ser reconocidos, puede esperar toda su vida para que su situación cambie o puede legítimamente accionar para tener acceso a las mismas opciones de proyección que sus pares. El parámetro para esta praxis sigue siendo su contingencia determinada y no una idealización abstracta, lo que no excluye el proceso dialectico natural de toda comunidad histórica. Lo anterior quiere decir que un sujeto puede estar siendo digno de acuerdo con las circunstancias propias en las que le tocó desarrollarse, pero no así en contraste con otras de las que no fue parte, ya sea por cronología o por geografía. Aunque también es prudente matizar que, en lo que respecta al aspecto geográfico, es muy poco plausible que actualmente pudiéramos hacer valer dicho argumento, debido a la realidad global del mundo contemporáneo.

Como podemos apreciar ahora más claramente, es complicado -e ingenuo- pretender establecer una definición de la dignidad. Lo que proponemos es un giro formal a manera de categoría heterónoma. La dignidad entendida como los parámetros mínimos y genéricos derivados de las instituciones vigentes (con sus aciertos y carencias, en el entendido de que la participación es a través del goce efectivo y no solo del reconocimiento).

## V. Consideraciones generales

Como se ha pretendido compartir en este breve artículo, la dignidad como garantía de la condición del hombre como tal es insustituible y conviene poner toda la atención en su vigilancia y respeto. Para ello, es necesario adoptar una postura realista que permita entender la dignidad no como un elemento inherente *per se* del hombre: eso no basta, sino como un elemento heterónimo que es dado y conquistado, donde su importancia y substancia radica en su goce efectivo y vigencia. Es



precisamente el proyecto genérico vigente el que nos da los parámetros materiales mínimos de respeto a la dignidad de sus miembros. Los excluidos habrán de serlo únicamente por elección y no por el fracaso del estado.

El hombre se encuentra en una realidad atravesada por relaciones de poder y juegos de lenguaje dominantes, inmersa en ideologías y contradicciones en donde la política discursiva debe prevalecer, pero de la cual no se puede esperar todos los resultados; donde es preciso tener cuidado para no imponer las instituciones o cultura actual como la “única y correcta” forma de ver la realidad, pero sí procurar un marco de acción mínimo en el que todas esas divergencias puedan convivir en un régimen político y jurídico de tolerancia y de respecto mínimo a la dignidad de las personas. Es así como consideramos que debe ser analizado un tema tan complejo e importante como el que nos ocupa: con la riqueza argumentativa que ofrece la filosofía, pero de la par junto con las herramientas de aplicación efectivas que nos brinda el derecho y la política: una amalgama completamente correlacionadas por la misma carga reflexiva. 



**Referencias**

- ADORNO, THEODOR (1986). *Dialéctica Negativa*. España: Taurus.
- CORTINA, ADELA (2000). *Ética sin moral*. España: Tecnos.
- CORTINA, ADELA (2008). *Ética*. España: Akal.
- DUSSEL, ENRIQUE (2011). *Introducción a una filosofía de la liberación latinoamericana*. México: Cerezo.
- FOUCAULT, MICHEL (2007). *Sexualidad y poder*. España: Folio.
- GRAMSCI, ANTONIO (1999). *Introducción a la Filosofía de la Praxis*. México: Distribuciones Fontamara.
- HEIDEGGER, MARTIN (1971). *El ser y el tiempo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- RAWLS, JOHN (2014). *La Justicia como equidad: política, no metafísica*. España: Paidós.
- RORTY, RICHARD (1998). *La justicia como lealtad ampliada*. España: Paidós.
- SÁNCHEZ, ADOLFO (1997). *Filosofía y circunstancias*. España: Anthropos.
- SÁNCHEZ, ADOLFO (2006). *Ética*. México: Random House Mondadori.
- VATTIMO, GIANNI (2010). *Adiós a la Verdad*. España: Gedisa.

**Contacto de los colaboradores:**

Daniel Moya Sánchez <danmoya17@gmail.com>  
Mauro Pérez Bravo <mauro050@yahoo.com.mx>

