

Dorando J. Michelini
CONICET – UNRC – MINCYT – Fundación ICALA

Dignidad humana en Kant y Habermas

Human dignity in Kant and Habermas

Resumen

La idea de dignidad humana ha sido objeto de numerosos debates filosóficos y ocupa un lugar relevante en el derecho internacional. Se trata, sin embargo, de un concepto controvertido. Mientras que algunos pensadores sostienen que se trata de un criterio ético fundamental, que ofrece también la base para la vincularidad jurídica, no sólo en el ámbito de la política sino también, por ejemplo, en el de la biomedicina, otros se muestran escépticos respecto de los aportes y del alcance ético y jurídico que pueda tener el criterio de la dignidad humana. En lo que sigue, me propongo esclarecer críticamente las posiciones de Kant y Habermas en torno del concepto de “dignidad humana”. Divido mi exposición en tres partes. En la primera, destaco brevemente en qué consiste la “dignidad humana” en el pensamiento ético-filosófico de Kant (1). Luego examino la comprensión habermasiana de la dignidad humana y los argumentos que esgrime en relación con el tratamiento que debe darse a la vida humana y a las personas (2). Finalmente, presento una evaluación crítica de las contribuciones de Kant y de Habermas respecto del concepto de dignidad humana, con el fin de mostrar sus alcances y límites (3).

Palabras clave: Dignidad humana; Kant; Habermas.

Abstract

The idea of human dignity has been an object of a great number of philosophical debates and occupies a relevant place in international law. Nevertheless it is a controversial concept. Whereas some thinkers hold that it is a question of a fundamental ethical criterion that also offers the basis for legal obligation not only in the area of politics but also, for example, in biomedicine, others are skeptical with respect to the contributions and to the ethical and legal scope which a criterion of human dignity could have. In this article I propose to clarify critically the positions of Kant and Habermas regarding the notion of “human dignity”. I divide my explanation in three parts: In the first part, I briefly point out what “human dignity” consists in Kant’s ethical-philosophical thinking (1). Then, I examine Habermas’ comprehension of human dignity and the arguments he presents in relation to the treatment that human life and persons should receive (2). Finally, I present a critical evaluation of the contributions of Kant and Habermas concerning the concept of human dignity in order to show their scope and limitations (3).

Key words: Human dignity; Kant; Habermas.

Introducción

El concepto de *dignidad humana* es una expresión eminentemente ética. En diversas constituciones latinoamericanas (como la brasileña y la chilena), este concepto aparece expresamente en relación con el respeto absoluto que se le debe a la persona humana. La *Ley fundamental de la República Federal de Alemania* vincula la dignidad humana con los derechos fundamentales y considera como un deber del Estado protegerla. Allí puede

leerse, por ejemplo, lo siguiente: “La dignidad humana es intangible. Respetarla y protegerla es obligación de todo poder público. (...) El pueblo alemán, por ello, reconoce los derechos humanos inviolables e inalienables como fundamento de toda comunidad humana, de la paz y de la justicia en el mundo”. En el Artículo 1 del “Preámbulo” de la *Declaración Universal de los Derechos Humanos* (1948) se afirma que “todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y

derechos". En general, el concepto de dignidad humana remite al valor único, insustituible e intransferible de toda persona humana, con independencia de su situación económica y social, de la edad, del sexo, de la religión, etcétera, y al respeto absoluto que ella merece.

Más allá de las explicitaciones mencionadas, y de la relevancia que posee la noción de dignidad humana tanto en el ámbito filosófico como en el político, jurídico y biomédico, el concepto de dignidad humana no deja de ser problemático. Mientras que algunos pensadores sostienen que se trata de un criterio ético fundamental, que ofrece también la base para la vincularidad jurídica tanto para la política como para investigación genética y la biomedicina (Reiter, J. 2001; Spaemann, R. 2001), otros se muestran escépticos respecto de los aportes y del alcance ético y jurídico que pueda tener el criterio de la dignidad humana (Irrgang, B. 1995: 90ss.; Neumann, U. 2001). Estas divergencias muestran que cuando se aborda la cuestión de la "dignidad humana", los problemas claves a resolver no son diferentes de los que presentan otros principios y normas éticos, a saber: es necesario resolver, por un lado, el problema de la fundamentación de su *validez*, y, por otro lado, las cuestiones vinculadas con las condiciones de aplicación *situacional e histórica*.

En lo que sigue me propongo esclarecer críticamente las posiciones de Kant y de Jürgen Habermas en torno del concepto de "dignidad humana". Divido mi exposición en tres partes. En la primera, destaco brevemente en qué consiste la "dignidad humana" en el pensamiento ético-filosófico de Kant (1). Luego examino la comprensión habermasiana de la dignidad humana y los argumentos que esgrime en relación con el tratamiento que debe darse a la naturaleza humana (2). Finalmente, presento una evaluación crítica de las contribuciones de Kant y de Habermas respecto del concepto de dignidad humana, con el fin de mostrar sus alcances y límites (3).

1. Kant y el problema de la dignidad humana

Kant ha abordado explícitamente el concepto de dignidad humana y, más allá de las controversias, su interpretación sigue siendo relevante

en la actualidad. Desde el planteo ético-filosófico kantiano, es posible dar una respuesta tanto al problema de la fundamentación de la noción de dignidad humana, como también a las cuestiones vinculadas con la demarcación de la atribución de dicha dignidad y las condiciones de aplicación *situacional e histórica* de la misma. Kant ha aportado buenas razones para la solución de cada una de estas cuestiones.

1.1 Fundamentación de la dignidad humana

Como es sabido, Kant distingue claramente entre "valor" y "dignidad". Concibe la "dignidad" como un valor intrínseco de la persona moral, la cual no admite equivalentes. La dignidad no debe ser confundida con ninguna *cosa*, con ninguna *mercancía*, dado que no se trata de nada útil ni intercambiable o provechoso. Lo que puede ser reemplazado y sustituido no posee dignidad, sino *precio*. Cuando a una persona se le pone precio se la trata como a una mercancía. "*Persona* es el sujeto cuyas acciones son *imputables* (...) Una cosa es algo que no es susceptible de imputación" (Kant, I. 1989, 30). De ahí que la ética, según Kant, llegue sólo hasta "los límites de los deberes recíprocos de los hombres" (Kant, I. 1989, 371).

En cuanto ser dotado de razón y voluntad libre, el ser humano es un fin en sí mismo, que, a su vez, puede proponerse fines. Es un ser capaz de hacerse preguntas morales, de discernir entre lo justo y lo injusto, de distinguir entre acciones morales e inmorales, y de obrar según principios morales, es decir, de obrar de forma responsable. Los seres moralmente imputables son fines en sí mismos, esto es, son seres *autónomos* y merecen un *respeto incondicionado*. El valor de la persona no remite al mercado ni a apreciaciones meramente subjetivas (de conveniencia, de utilidad, etcétera), sino que proviene de la dignidad que le es inherente a los seres racionales libres y autónomos.

En consecuencia, la *autonomía moral* es el concepto central con que Kant caracteriza al ser humano y constituye el fundamento de la dignidad humana: "La *autonomía*, es, pues, el fundamento de la dignidad de la naturaleza humana y de toda naturaleza racional" (Kant, I. 1996, 49). Esta caracterización moral marca una diferencia entre los animales y los seres

humanos, y, a la vez, deja abierto un espacio para el respeto a otros seres que pudieran ser moralmente imputables.

1.2 Sujetos de la dignidad humana

La dignidad es una atribución propia de todo ser humano, no en tanto que individuo de la especie humana, sino en tanto que miembro de la comunidad de seres morales. La dignidad es una instancia moral que distingue al ser humano de los animales “y lo ennoblece ante todas las demás criaturas. Nuestra obligación con nosotros mismos es no negar la dignidad de la humanidad en nuestra propia persona” (Kant, I.1964: a 119). En tal sentido, en la medida que niego o lesiono la dignidad del otro afecto también a la humanidad en mi persona, esto es mi propia dignidad moral como ser humano.

El respeto absoluto e incondicionado que debemos a los seres autónomos, moralmente imputables, no puede ser afectado por instancias arbitrarias, circunstancias contingentes o relaciones de poder. De ahí que la dignidad humana pertenece a todo hombre, por el sólo hecho de pertenecer a la especie humana. Ahora bien, el fundamento de la dignidad humana radica en la autonomía y la capacidad moral de los seres humanos, no en su especificidad genética: esta es sólo un *criterio*¹ de demarcación entre seres moralmente imputables y seres no imputables desde el punto de vista moral.

1.3 Consecuencias prácticas que se desprenden del concepto de dignidad humana

El reconocimiento de todo ser personal, y particularmente de todos los seres humanos como personas, tiene como consecuencia fundamental que cada uno debe ser tratado *siempre* al mismo tiempo como fin y nunca *sólo* como medio. De esta comprensión deriva Kant el imperativo categórico: “Obra del tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre al

mismo tiempo como un fin y nunca solamente como medio” (Kant, I.1996, 44s.). Siempre que se objetiva al otro y se lo instrumentaliza –es decir, se lo utiliza sólo y exclusivamente para los fines propios–, se lesiona su dignidad como persona.

Desde la perspectiva kantiana, las caracterizaciones contingentes de los individuos de la especie y de la comunidad humana no afectan, en tanto que tales, la pertenencia a la comunidad de seres morales. En tal sentido, un ejemplo actual de dicha comprensión, podría ser el siguiente: algunos criterios a los que se suele apelar para excluir a los embriones de la protección de la dignidad humana remiten a características tales como la forma humana, la capacidad de sentir dolor y la capacidad de interacción social. Desde la perspectiva kantiana, dichos criterios no serían sostenibles porque refieren a características contingentes, los cuales, por principio, no afectan la dimensión moral (por lo demás, dichas características pueden hallarse también en los seres humanos nacidos: hay individuos adultos de la especie humana cuya figura no es considerada “normal”; hay otros que no pueden sentir dolor por un tiempo más o menos prolongado o han perdido la capacidad de comunicarse e interactuar de forma temporal o permanente, etcétera). Entiendo que, desde una perspectiva kantiana, estas características no lesionan la dignidad moral de la persona humana y, por consiguiente, a quienes son afectados por dichas contingencias no se les puede ni debe negar el estatus de seres *dignos* ni, menos aún, dejar de considerar su humanidad en tanto que seres morales.

Expresado de otra forma: La dignidad humana no puede ni debe ser asignada arbitrariamente; se trata de una característica propia de todo ser perteneciente a la especie humana en tanto que miembro de una comunidad de seres morales. Cuando se afirma que *todos* los miembros de la especie son seres que merecen dignidad, se está indicando asimismo que cualquier determinación externa con la que se pretenda excluir a determinadas personas de la comunidad moral, y

1 En la reflexión bioética se han mencionado distintos criterios para determinar quién es un ser humano y, en consecuencia, quién pertenece a la comunidad de seres morales y de derecho. Un criterio tradicional indica que el nacimiento y la muerte son instancias demarcatorias de la pertenencia de los seres humanos a la comunidad moral. El abanico de posibilidades se extiende desde la unión del óvulo con el espermatozoide, pasando por la capacidad sensitiva, hasta la presencia de conciencia y comunicación.

por ende, de la dignidad (por ejemplo, la forma, el nacimiento o la capacidad de comunicarse o de sentir dolor), debe ser considerada arbitraria, puesto que son criterios empíricos, no morales.

En síntesis, desde la perspectiva de la ética kantiana, puede sostenerse lo siguiente: por un lado, la dignidad humana es una cuestión fundamentalmente moral: radica en la autonomía. El fundamento de la dignidad humana no remite a la constitución ontológica o a la especificidad genética (ésta posibilita sólo la demarcación entre los seres que pertenecen y los que no pertenecen a la comunidad moral), sino a la *autonomía* como capacidad moral y autofinalidad. En consecuencia, todos los miembros de la *especie humana* poseen, por principio, la misma dignidad.

2. Habermas y la dignidad humana

La cuestión de la dignidad humana no ha sido tratada de forma específica por los fundadores de la versión clásica de la ética del discurso –ni por Jürgen Habermas ni por Karl-Otto Apel. No obstante, algunos de los textos en los que Habermas se refiere específicamente a la noción de dignidad humana están relacionados con la investigación bioética, especialmente con los problemas del inicio de la vida, con la manipulación de la vida y el trato que se debe dar a los embriones (Habermas, J. 2000; 2002; 2004).

Habermas considera que la asignación de dignidad humana a los embriones es un asunto que, lejos de ser tratado en forma neutral, está cargado de sentido religioso. De ahí que mire con escepticismo la posibilidad de que los embriones sean considerados seres humanos con igual dignidad que los individuos nacidos. Sin embargo, retomando en cierta medida la conceptualización kantiana, sostiene que los embriones, aunque no sean poseedores de dignidad, merecen un tratamiento especial: no deben ser objeto de la mera manipulación.

En lo que sigue, busco explicitar –de forma sucinta, necesitada de complementación– las respuestas que pueden obtenerse del pensamiento de Habermas en lo que se refiere a la fundamentación de la dignidad humana y a las cuestiones del sujeto de la dignidad humana y de las consecuencias prácticas que tiene la noción de la dignidad humana.

2.1 Los fundamentos

No es fácil hallar textos en los que Habermas trate explícitamente la problemática de la dignidad humana y, menos aún, en que se explice en la fundamentación de dicho concepto. Así, por ejemplo, si bien Habermas expresa reiteradamente que la vida humana debe ser tratada con cautela, señala también de forma clara y contundente que el fundamento racional de esta precaución no reside en el concepto de dignidad humana sino más bien en la consideración de los peligros individuales y colectivos que encierra la manipulación genética indiscriminada.

Habermas sostiene que la utilización experimental de embriones es el resabio de una moral utilitarista, la cual representa un peligro para la autocomprensión moral de los hombres como seres libres e iguales (Habermas, J. 2004, 26, 41, 47). Esta práctica manipuladora de la vida humana prenatal puede degenerar en una desensibilización en el trato con la naturaleza humana y, lo que es aún más peligroso, en una eugenesia positiva. Las reservas de Habermas en contra de la manipulación de embriones no parece arraigar, por consiguiente, en la dignidad especial que poseen los individuos de la especie humana, de cualquier forma que se la comprenda, sino en la posibilidad de daño que podría causarse a la identidad individual y a la autocomprensión colectiva de la humanidad. En cualquier caso, es necesario tomar nota de que la fundamentación del cuidado de la vida no remite a la noción de dignidad humana, sino más bien al temor de una autodestrucción individual y colectiva de la humanidad o, al menos, de perjuicios irreparables que se le pueda causar a la especie humana (Habermas, J. 2004, 56ss.).

No obstante ello, quizá no es incorrecto señalar que la dignidad humana sólo puede predicarse de seres morales, esto es: de miembros de una comunidad de seres lingüística y comunicativamente competentes que buscan resolver sus conflictos de forma libre, racional y justa. La capacidad moral, en la que se funda la noción de dignidad humana, es inherente a la constitución lingüístico-comunicativa de los seres humanos, la cual posibilita un entendimiento sobre lo que es bueno no sólo para mí y para nosotros, sino también para todos por igual (Habermas, J. 2000, 98ss.). La moral no es otra cosa que “tra-

tar a los seres humanos como seres humanos” (Habermas, J. 2004, 53, n. 28). Se trata de una capacidad moral en la que anida la simetría y el respeto absoluto de todos y cada uno de los seres comunicativos para con todos y cada uno de los seres capaces de lenguaje y acción. Esta capacidad moral es, en consecuencia, el fundamento de toda dignidad.

2.2 El sujeto

En lo que se refiere al sujeto de la dignidad humana, Habermas sostiene que la persona, en tanto que sujeto de dignidad, corresponde exclusivamente a los individuos de la especie humana que han *nacido*. Según Habermas, los seres humanos deben ser considerados personas sólo a partir del nacimiento, puesto que el nacimiento marca la frontera entre “naturaleza” y “cultura”: “el nacimiento, como línea divisoria entre naturaleza y cultura, marca un nuevo comienzo. (...) con el nacimiento se pone en marcha una diferenciación entre el destino por socialización de una persona y el destino por naturaleza de su organismo” (Habermas, J. 2004, 82).

En relación con la investigación consumidora de embriones, Habermas afirma que “la sensación de que no podemos instrumentalizar el embrión como una cosa para *otros* fines discrecionales encuentra expresión en la exigencia de tratarlo como una segunda persona en anticipación de su determinación, una persona que, si *naciera*, podría comportarse de alguna manera respecto a este tratamiento. Pero el trato puramente experimental o ‘consumidor’ en el laboratorio no pretende un nacimiento” (Habermas, J. 2004, 95). Y en relación con la clonación de seres humanos asevera que: “(...) la clonación de seres humanos vulneraría cualquier condición de simetría en las relaciones entre personas adultas, sobre las que hasta ahora descansaba la idea del respeto mutuo de las mismas libertades” (Habermas, J. 2000, 214).

Habermas afirma que “lo que convierte, sólo desde el momento del nacimiento, a un organismo en una persona, en el pleno sentido de la palabra, es el acto socialmente individualizador de acogerlo en el contexto *público* de interacción de un mundo de la vida compartido intersubjetivamente. Sólo en el momento en

que rompe la simbiosis con su madre el niño entra en un mundo de personas que le *salen al encuentro*, le dirigen la palabra y hablan con él. El ser genéticamente individuado en el claustro materno no es, como ejemplar de una sociedad procreativa, de ninguna manera “ya” persona. Sólo en la publicidad de una sociedad hablante el ser natural se convierte a la vez en individuo y persona dotada de razón” (Habermas, J. 2004: 52s.). En la nota a pie de página, que sigue al texto citado, Habermas aclara que: “Tener el talento de la razón significa que el nacimiento, en tanto que momento del ingreso en el mundo social, marca a la vez el momento a partir del cual la disposición a ser persona puede hacerse realidad, sea en la forma que sea” (Habermas, J. 2004, 53, n. 28).

Por un lado, Habermas da con estas afirmaciones una voz de alarma, esto es: alerta sobre algunas acciones que podrían incidir negativamente en la constitución de la identidad de los individuos y que, además, podrían tener consecuencias no deseables en el desarrollo de la especie humana. Por otro lado, sostiene que sólo pueden ser considerados “personas” los individuos de la especie humana que han nacido; consecuentemente, sólo de ellos podría decirse que poseen dignidad.

En síntesis: queda claro que, para Habermas, sujeto de la dignidad humana sólo pueden ser las personas en tanto que seres de la especie humana que han nacido. A este respecto cabría preguntar si es adecuado considerar al nacimiento como la instancia que distingue lo natural de lo social, y que, consiguientemente, da inicio a la vida personal. Por mi parte, no considero que este sea el caso y, en las reflexiones finales, haré un comentario al respecto.

2.3 Consecuencias

Una primera consecuencia que puede extraerse del planteo habermasiano es que la dignidad moral es una cuestión que atañe a los miembros de la comunidad moral de seres humanos. Merecedores de dignidad absoluta son todos los seres humanos *nacidos*. La idea de una comunidad moral obliga a los seres humanos a verse “recíprocamente como miembros de una comunidad *inclusiva* que no excluye a ninguna persona” (Habermas, J. 2004, 78). Se trata de

la inclusión moral en una comunidad de seres iguales y con la misma dignidad.

Otra consecuencia que puede señalarse es la siguiente: la vida humana no debe ser arbitrariamente instrumentalizada. Habermas sostiene expresamente que la vida humana merece un respeto especial y tiene que ser considerada como *indisponible*, esto es: no debe ser instrumentalizada. Expresado en términos kantianos, la vida humana no debe ser tratada sólo como una cosa ni manipulada arbitrariamente. De esta comprensión se desprende que, si bien la vida humana tiene un valor intrínseco, esto no significa que deba ser protegida en sentido absoluto. Los fetos, en tanto que vida humana 'prepersonal', tienen una dignidad propia y deben ser considerados *indisponibles* (no sujetos a instrumentalización), pero no poseen una dignidad absoluta: "(...) bajo las condiciones del pluralismo cosmovisivo, no podemos conceder al embrión 'desde el comienzo', la protección absoluta de la vida, protección de la que sí disfrutaban las personas portadoras de derechos fundamentales" (Habermas, J. 2004, 63).

Según la opinión de Habermas, los embriones, aunque no sean personas, no son tampoco sólo un "montón de células": los embriones tendrían un estatus especial, de modo que, aunque no se les reconozca lo que se entiende por dignidad humana (esto es, un respeto absoluto e inviolable), estos organismos, en tanto que seres biológicos pertenecientes a la especie humana, deberían ser considerados *indisponibles* (Habermas, J. 2004, 48). En tal sentido, Habermas tiene "la intuición de que no puede disponerse de la vida humana prepersonal para convertirla en un bien sometido a la competencia" (Habermas, J. 2004, 63) y asevera, incluso, que "nadie duda del valor intrínseco de la vida humana antes del nacimiento, se la denomine "sagrada" o se rechace esta "sacralización" de lo que es un fin en sí mismo. Pero la sustancia normativa de la

protegiabilidad de la vida humana prepersonal no encuentra una expresión racionalmente aceptable para todos los ciudadanos ni en el lenguaje objetivante del empirismo ni en el lenguaje de la religión" (Habermas, J. 2004, 49s.).

Finalmente, y en relación con lo expuesto, Habermas distingue entre *dignidad de la vida humana* y *dignidad humana*. El embrión es vida humana y, en tanto que vida humana prenatal, posee cierta dignidad: es "indisponible", pero no "inviolable"... El término "inviolable" (...) está relacionado con la "dignidad humana", que es propio de las personas, esto es: de individuos de la especie humana que, desde el momento del nacimiento, comienzan a formar parte de la comunidad de seres morales. Por consiguiente, hay una clara distinción normativa entre "la *inviolabilidad* moralmente ordenada y legalmente garantizada de la persona y la *indisponibilidad* del modo natural de su encarnación corporal" (Habermas, J. 2004, 35; 54)². La línea divisoria entre lo indisponible e inviolable es el nacimiento: sólo a partir del *nacimiento* la vida humana adquiere el carácter de vida personal y, en consecuencia, debe ser considerada como inviolable.

3. Reflexión final

Quisiera cerrar esta exposición evaluando críticamente, por cierto en forma parcial y necesitada de complementación, el alcance y los límites de las concepciones kantiana y habermasiana de la dignidad humana

3.1 Aportes y límites de la interpretación kantiana

Kant ha hecho un aporte clave a la conceptualización de la dignidad humana: ha definido, en un sentido negativo, lo que debe ser omitido siempre que se haga referencia a la

2 Habermas rehabilita la distinción de Plessner entre "ser cuerpo" (*Leib*) y "tener cuerpo" (*Körper*): la posesión de un cuerpo, de un organismo biológico, es un hecho natural que merece ser protegido, aunque no con una protección absoluta. En cambio, el concepto *ser cuerpo* implica que un individuo de la especie humana ha ingresado en un proceso de socialización que lo convierte en persona. En tal sentido, "los ordenamientos morales son construcciones quebradizas que, *ambas cosas en una*, protegen a la *physis* contra lesiones corporales y a la *persona* contra lesiones interiores o simbólicas. Pues la subjetividad, que es lo que convierte el cuerpo (*Leib*) humano en un recipiente animado del espíritu, se sustenta sobre las relaciones intersubjetivas con los demás" (Habermas, J. 2004, 51).

dignidad humana, a saber: el instrumentalizar y ser instrumentalizado, el tratar a los otros seres humanos sólo como medio u objetivarlos hasta convertirlos en una cosa o en una mercancía. La exigencia de tratar a los demás siempre al mismo tiempo como fin y nunca sólo como medio, que es la clave de la comprensión kantiana de la dignidad humana, es una idea que sigue teniendo relevancia filosófica y práctica hasta nuestros días.

También la idea de que el fundamento del *respeto absoluto* que se les debe a las personas radica en la moralidad, esto es: proviene de la pertenencia de las mismas a la comunidad de seres morales.

Sin embargo, hay diversas cuestiones que tendrían que ser repensadas toda vez que se acude al pensamiento kantiano para dar respuesta a la idea de dignidad humana, a saber: en la actualidad –y más allá de los aportes realizados por su concepción negativa de la dignidad humana, en el sentido de la no-instrumentalización de las personas– surgen interpretaciones que exigen hacer también consideraciones positivas respecto del concepto de dignidad humana, las cuales quedan ejemplificadas cuando se habla, por ejemplo, de exigencias relacionadas con una “vida digna” o una “muerte digna” (Braun, K. 2004, 89s.).

Deberían examinarse exhaustivamente además las propuestas que consideran obsoleta –por abstracta y metafísica– la noción de dignidad humana, la cual no lograría aprehender el valor de las personas concretas, y también aquellas que sugieren suplirla por la noción de derechos.

Finalmente, parece difícil –si no imposible– tematizar adecuadamente la noción de dignidad humana en un sentido moral si se ignora o desconoce –tal como es el caso en el marco de la ética kantiana, según la ética del discurso (Habermas, J. 1985, 2000; Apel, K.O. 1985)– el papel fundamental que desempeñan el lenguaje y la intersubjetividad en el ámbito de la ética.

3.2 Aportes y límites de la interpretación de Habermas

Habermas sostiene, con razón, que sólo pueden ser considerados miembros de la comunidad moral de comunicación aquellos seres que pueden “obligarse recíprocamente y esperar los

unos de los otros comportamientos conformes a normas (...) la “dignidad humana” en estricto sentido moral y legal está ligada a esta simetría de relaciones. No es una propiedad que se “posea” por naturaleza como la inteligencia o los ojos azules...” (Habermas, J. 2004, 50). La dignidad puede ser predicada sólo de los individuos de la especie humana que forman parte de la comunidad moral, que se reconocen como libres e iguales e interactúan, con expectativas de reciprocidad, sobre la base de relaciones de simetría.

El pensador alemán introduce también una importante distinción entre lo *indisponible* y lo *inviolable*: la vida humana en cuanto tal es considerada indisponible, esto es, debe ser tratada con el respeto que merece su valor intrínseco; a diferencia de ello, sin embargo, las personas poseen una dignidad inviolable y, en cuanto tales, merecen un *respeto absoluto*.

Habermas realiza también otras distinciones que, en mi opinión, son menos convincentes. Por ejemplo, desde la perspectiva de los miembros efectivos de la comunidad de seres morales tendría que poder determinarse más claramente la cuestión de la pertenencia a la comunidad de seres morales: ¿Quiénes pertenecen *de jure* a dicha comunidad? ¿Quiénes quedan afuera? ¿Esta comunidad moral está conformada sólo por individuos adultos o también los recién nacidos forman parte de ella? En mi opinión, estas preguntas, y otras similares, no son contestadas satisfactoriamente por Habermas; tampoco me es posible abordarlas en este contexto, dada la amplitud y complejidad del tema. No obstante, quisiera concluir haciendo las siguientes dos observaciones críticas preliminares para una futura respuesta.

La primera observación se refiere a la distinción entre lo *natural* y lo *social*. En mi opinión, la afirmación habermasiana de que el *nacimiento* constituye la línea divisoria entre “naturaleza” y “sociedad” es poco convincente. La *concepción* y el *embarazo* son instancias que preceden al nacimiento, pero ello no significa que sean fenómenos mera o puramente *naturales*; por el contrario, tanto la concepción como el embarazo son ya siempre fenómenos eminentemente sociales, mediados comunicativamente. Más aún: los procesos de hominización (el llegar a ser un individuo de la especie humana) y de

humanización (el llegar a ser persona) están ya siempre intrínsecamente relacionados: es imposible separarlos sin afectar la comprensión del devenir de lo que pretendemos caracterizar con el concepto de *persona humana*. El nacimiento, lejos de marcar una escisión entre naturaleza y sociedad, representa sólo una etapa en el devenir de un mismo y único proceso vital humano.

Habermas sostiene, por un lado, que “sólo en el momento en que rompe la simbiosis con su madre el niño entra en un mundo de personas que le *salen al encuentro*, le dirigen la palabra y hablan con él”, y, por otro lado, que “el ser genéticamente individuado en el claustro materno no es, como ejemplar de una sociedad procreativa, de ninguna manera “ya” persona. Sólo en la publicidad de una sociedad hablante el ser natural se convierte a la vez en individuo y persona dotada de razón”. Este texto sugiere que el nacimiento marca una escisión fundamental en la evolución del ser humano, a tal punto que en él reside la causa de que un organismo puramente natural, genéticamente individuado en el claustro materno, se transforme en persona, lo cual implica, asimismo, que el ingreso a la comunidad real de comunicación sólo tendría lugar a partir del nacimiento. En mi opinión, sin embargo, no puede ignorarse o desconocerse que los individuos de la especie humana están integrados desde el inicio (esto es, desde la concepción) en el proceso de socialización lingüística y pública de la comunidad de comunicación, y no recién y sólo a partir del nacimiento, e independientemente de cuándo pueda ser considerado persona o adjudicársele dignidad personal. Con ello quiero significar que el nacimiento no constituye ninguna escisión radical, sino sólo una etapa –aunque importante– en el devenir de un ser humano.

La caracterización de la relación entre la madre y el *nasciturus* como *simbiótica* tiene asimismo un aire naturalista y biologicista. Quizá sería más adecuado hablar de *interdependencia*. En efecto, por un lado hay que tener en cuenta lo siguiente: si bien es verdad que el feto, para poder vivir, depende de la madre, no es menos cierto que una dependencia semejante de los demás se da también después del nacimiento. Si a un niño recién nacido no se lo asiste adecuadamente y se lo abandona a su suerte, muere. En tal sentido puede afirmarse que la interde-

pendencia es un fenómeno constitutivo en el proceso de desarrollo de la vida de los seres humanos. Por otro lado, esta interdependencia no es un fenómeno puramente natural, como parece sugerir la noción de simbiosis, sino que se trata ya siempre de un fenómeno social, cuya base es lingüístico-comunicativa y en el cual están en juego aspectos afectivos, expectativas, miedos y esperanzas, etcétera.

La segunda observación que quisiera comentar en forma breve está estrechamente relacionada con el punto anterior, y se trata de lo siguiente. Si no interpreto mal a Habermas, el feto sería vida humana y un organismo natural, correspondiente a un individuo de la especie humana, pero no sería una persona. Recién a partir del nacimiento, con el paso del umbral que separa lo “natural” de lo “social”, estaríamos en presencia de una persona. Si es correcta la interpretación de que el feto humano es sólo un organismo puramente natural, mientras que el recién nacido debe ser considerado una persona en sentido social-moral, tendría que señalar lo siguiente: considerar el nacimiento de un individuo de la especie humana como el criterio para discernir entre lo natural y lo social –o entre lo natural y cultural– y para determinar quién es persona y quién no lo es, aparece como una demarcación arbitraria, dado que, tal como he señalado en el punto anterior, lo social no comienza con el nacimiento, sino que la concepción y el desarrollo del feto son también fenómenos sociales, y no sólo el desarrollo de un organismo natural. En efecto, las etapas mencionadas, previas al nacimiento –como la concepción y el embarazo– son también instancias sociales, signadas por la comunicación, la imaginación, el dolor, los miedos, las expectativas, la afectividad y la cultura, como así también por relaciones de poder etcétera. En consecuencia, la tesis de que sólo a partir del nacimiento puede hablarse de persona y, por ende, de dignidad humana, aparece como, cuanto menos, arbitraria.

Sin pretender reivindicar a quienes consideran la idea de dignidad humana como un concepto obsoleto o incluso nocivo para la comprensión moral de los seres humanos, con estos cuestionamientos quisiera remarcar la idea de que el concepto de dignidad humana sigue siendo una cuestión que acarrea dificultades tanto a nivel de fundamentación teórica

como de explicitación práctica. En mi opinión, desde la perspectiva ético-discursiva es posible aportar una fundamentación ético-filosófica del concepto de dignidad humana que sea más convincente, desde un punto de vista teórico, que la comprensión habermasiana, y también menos cuestionable desde el punto de vista práctico. Esta tarea representa un desafío que no puedo afrontar en esta exposición, pero que abordaré en un futuro trabajo.

BIBLIOGRAFÍA

- Apel, K.O. 1985. *La Transformación de la Filosofía*, 2 Ts. Madrid: Taurus.
- Braun, K. 2004. Die besten Gründe für eine kategorische Auffassung der Menschenwürde. M. Kettner (ed.), *Biomedizin und Menschenwürde*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 81-99.
- Habermas, Jürgen. 1985. *Conciencia moral y acción comunicativa*. Barcelona: Península.
- Habermas, Jürgen. 2000. *Aclaraciones a la ética del discurso*. Madrid: Trotta.
- Habermas, Jürgen. 2000. *La constelación postnacional. Ensayos políticos*. Barcelona: Paidós.
- Habermas, Jürgen. 2002. Habermas entre démocratie et génétique. Article publié le 20 Décembre 2002, Par Propos recueillis Alexandra Laignel-Lavastine, en: *LE MONDE DES LIVRES*, 19 de diciembre de 2002, URL: <http://esarueil.info/ecole/pfougeroux/TEXTESpdf/ARTICLES/habermas191202.pdf> (13-08-2010)
- Habermas, Jürgen. 2004. *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?* Buenos Aires: Paidós.
- Kant, Immanuel. 1964. *Werke in Zwölf Bänden*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, T. XII, 2, Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik.
- Kant, Immanuel. 1989. *La metafísica de las costumbres*. Madrid: Tecnos.
- Kant, Immanuel. 1996. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, México: Porrúa.
- Irrgang, B. 1995. *Grundriss der medizinischen Ethik*. München: Fink Verlag.
- Kettner, M., ed. 2001. *Biomedizin und Menschenwürde*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Neumann, U. 2001. Die Menschenwürde als Menschenwürde - oder wie man ein Recht gegen den Berechtigten wendet. En *Kettner*, 42-62.
- Raffelt, A., ed. 2001. *Weg und Leite. Festschrift für Karl Lehmann*. Freiburg in Breisgau.
- Reiter, J. 2001. Über die Ethik der Menschenwürde. En Raffelt (ed.) 443-454.
- Spaemann, R. 2001. Gezeugt, nicht gemacht. En: *Die Zeit*, 19 de enero.