

ARTÍCULOS

Dorando J. Michelini y Eduardo O. Romero

Persona humana y dignidad. Una perspectiva ético-discursiva

Resumen: *En este trabajo se busca precisar, a partir de presupuestos pragmático-comunicativos, un concepto ético-discursivo de persona humana que permita superar algunas limitaciones de las comprensiones tradicionales y mostrar a la vez en qué consiste y qué significa la dignidad que se asigna a la persona humana en sentido moral. Después de presentar brevemente algunas concepciones tradicionales y modernas de persona humana, se analiza la idea de persona humana desarrollada por Peter Singer; posteriormente se esboza un concepto ético-discursivo de persona humana, para, finalmente, precisar en qué sentido puede hablarse de “dignidad” en el marco de una comprensión ético-discursiva de “persona humana”.*

Palabras clave: *Ética de discurso. Persona humana. Dignidad. Primordialidad. Primigeneidad.*

Abstract: *The current article is based on communicative-pragmatic assumptions and attempts to state more precisely a discourse-ethical concept of human person which permits to overcome some limitations of traditional comprehensions. It also intends both to show the meaning of dignity assigned to a human person in a moral sense and what it consists in. After briefly presenting some traditional and modern concepts of human person we analyze Peter Singer’s idea of human person. Finally, we outline a discourse-ethical concept of human person in order to define precisely in which sense it is possible to speak about “dignity” within the framework of a discourse-ethical comprehension of “human person”.*

Key words: *Discourse ethics. Human person. Dignity. Primordiality. Primigeniuness.*

Introducción

El debate sobre los términos que conforman el título del presente trabajo (“persona”, “persona humana” y “dignidad”) atraviesa buena parte del pensamiento político, jurídico, filosófico y teológico de la Antigüedad, pero adquiere una relevancia propia en la Modernidad, con el surgimiento y la consolidación de la Ilustración. En la actualidad, estas nociones siguen siendo ampliamente discutidas, por ejemplo, en distintos foros internacionales (jurídicos, políticos, educativos, de género, etcétera), en discusiones teológicas y en diversos ámbitos científicos y ético-filosóficos, entre otros.

Al tratar la problemática de la persona humana, uno de los tópicos más debatidos es aquel que se refiere a la determinación del punto desde el cual un individuo de la especie humana puede ser denominado *persona*. Así, por ejemplo, mientras que los utilitaristas diferencian expresamente entre el inicio de la vida humana y el momento de la constitución de la persona, los personalistas sostienen la tesis de la coincidencia entre vida humana y ser personal.

La definición de los conceptos de *persona* y de *dignidad humana* ha girado tradicionalmente en torno de problemáticas tales como: la dualidad cuerpo-alma, la naturaleza del *nasciturus*, la delimitación entre vida humana y no humana, el comienzo de la persona humana y la persona humana como fuente de una dignidad propia. En consecuencia, las características

fundamentales de la persona humana fueron aprehendidas mediante conceptos más o menos sustancialistas, ontológicos, jurídicos y morales. En tal sentido, para caracterizar el concepto de *persona humana*, las teorías tradicionales (jurídicas, filosóficas y teológicas) remitieron a conceptos tales como libertad, conciencia de sí, conciencia del tiempo, etcétera) y establecieron algunas diferenciaciones conceptuales que perduraron en el tiempo (por ejemplo, entre persona humana y persona divina); del mismo modo, las teorizaciones actuales destacan aspectos relevantes (psicológicos y culturales) en relación con la aprehensión de lo que significa ser *persona humana*, e intentan acuñar nuevas distinciones, como la denominación de *persona no humana*, la cual podría ser aplicada a determinados animales. Sin embargo, por distintas razones, y más allá de los méritos de la reflexión jurídica, filosófica y teológica precedente, el concepto de *persona humana* sigue siendo ambiguo y carece de una fundamentación que pueda ser reconocida como intersubjetivamente vinculante.

En este trabajo se busca precisar, a partir de presupuestos pragmático-comunicativos, un concepto ético-discursivo de persona humana que permita superar algunas limitaciones de las comprensiones tradicionales y mostrar a la vez en qué consiste y qué significa la dignidad que se asigna a las personas humanas en sentido moral. Después de presentar brevemente algunas concepciones tradicionales¹ y modernas² de persona humana, se analiza la idea de persona humana desarrollada por Peter Singer³; posteriormente se esboza un concepto ético-discursivo de persona humana⁴; finalmente se precisa en qué sentido puede hablarse de “dignidad” en el marco de una comprensión ético-discursiva de “persona humana”.⁵

1. El concepto de *persona*

El concepto de *persona* tiene una larga historia en el pensamiento jurídico, político, filosófico y teológico occidental y una relevancia singular tanto a nivel teórico como práctico. Si bien los griegos conocieron el concepto (Kitto,

1997), su uso actual proviene de la acepción que el término adquirió con el cristianismo. (Gilson, 1959; Mounier, 1970) De ahí que convenga hacer una breve referencia al origen y a la utilización del concepto en el pensamiento cristiano, antes de realizar una aproximación a sus acepciones moderna y actual.

1.1 El concepto de *persona* en el pensamiento cristiano medieval

La Revelación bíblica del Antiguo y del Nuevo Testamento presenta un mensaje religioso de salvación para el hombre *concreto* de parte de un Dios personal que ha creado todo de la nada por un acto libre de su voluntad (*ex nihilo fit ens creatum*). En consecuencia, para el cristianismo, el mundo no procede de una materia eterna increada, sino que el ser humano ha sido creado a “imagen y semejanza de Dios” (*Imago Dei*). El *mal* tampoco tiene su origen, según las creencias cristianas en general, en un *principio* malo en sí, sino en el desorden que implica el pecado del hombre en el mito adámico, a saber: la rebelión del hombre libre contra lo mandado por Dios. (Ricoeur, 2003: 247-260)

En este contexto se acentúa la noción de *dignidad de la persona*, la cual fue ampliamente debatida en las disputas cristológicas y trinitarias de los siglos IV y V. El alma del hombre ya no se concebirá como preexistente, al modo pitagórico o platónico, sino que se la entenderá como creada inmediatamente por Dios. (Casas, 2008: 52)

En este sentido resulta posible sostener, con Ladrière, lo siguiente: “Cada ser humano es portador por sí mismo de un destino que le es propio, destino (‘destinée’) que no significa de ningún modo Destino (‘destin’). No se trata de una especie de necesidad que sería como la ley interna de un ser. Se trata, por el contrario, de un llamado que no toma todo su sentido sino en relación con una libertad” (Ladrière, 1987: 514). En tal sentido, cada ser humano está llamado a responder libremente a su vocación con su decisión personal.

Ahora bien, dentro del cristianismo católico se dieron fundamentalmente dos corrientes de interpretación en torno al problema del alma y de la interacción de esta con el cuerpo. Nos

referimos a las amplias corrientes de pensamiento que surgen de San Agustín y de Santo Tomás, o sea, el agustinismo y el tomismo.

San Agustín, quien recibió las influencias del neoplatonismo tardío, ve en el alma y en el cuerpo dos substancias separadas que no constituyen una unidad sustancial, sino que simplemente están unidas por una misteriosa acción recíproca. Esta concepción dualista llega hasta la temprana Edad Media y es defendida por San Buenaventura, franciscano contemporáneo de Santo Tomás (siglo XIII). (Gilson, 1952)

Por el contrario, Santo Tomás, influido por las interpretaciones árabes de Aristóteles (Averroes y Avicena, entre otros), critica el dualismo y concibe la unión de los dos principios de ser, materia y forma, como una unión sustancial. En tal sentido Gilson, al comentar a Santo Tomás, observa: “El principio intelectual es la forma del hombre” (Gilson, 1952: 191); y más adelante concluye: “El hombre es una unidad de un alma que sustancializa a su cuerpo, y del cuerpo que en esta alma subsiste” (Gilson, 1952: 194).

Pese a tales diferencias, en el marco del pensamiento cristiano medieval se mantiene la idea del hombre como centro del universo. En el hombre se reúnen todos los grados del ser. Esto es, él es un microcosmos en el que está presente todo el universo. Por último, y lo que es más importante, el hombre, por su espíritu, está abierto a un orden que se fundamenta en Dios, el Ser absoluto e infinito. (Casas, 2008: 55; Galeotti, 2004: 90-95)

1.2 La noción de *persona* en el personalismo contemporáneo

El concepto “personalismo” comenzó a ser usado con cierta relevancia pública por Renouvier, para calificar su propia filosofía en el año 1903. Sin embargo fue recién en 1930, en Francia, cuando este concepto reaparece con fuerza para caracterizar tanto las primeras indagaciones de la revista *Esprit* como el pensamiento de algunos grupos próximos a ella (*Ordre Nouveau*, etcétera). “Personalismo” es toda doctrina que sostiene el valor superior de la persona frente al individuo, a la cosa y a lo impersonal. El personalismo se opone, por lo tanto, al individualismo

y al impersonalismo. Aplicado a Dios (“persona divina”), el personalismo es la doctrina contraria al panteísmo y al pampsiquismo, los cuales son, según Renouvier, las manifestaciones más típicas del impersonalismo. (Ferrater Mora, 2004, T. III: 2764)

En el personalismo contemporáneo se mantienen algunos elementos de la idea clásica de persona, los cuales han sido desarrollados por la teología patrística según se ha visto brevemente en el punto anterior. La filosofía griega, en líneas generales, se inclinó hacia lo universal y necesario, de ahí que lo particular y concreto de la vida personal, al menos como lo entiende el personalismo, no entrase de lleno en sus perspectivas. Sócrates sería, al menos en algún aspecto, una excepción a esta regla.

Aún así, fue recién en el pensamiento cristiano que *lo personal* se “densifica”. Por “densificación” se entiende aquí el proceso por el cual un concepto adquiere mayor carga ontológica, centralidad teórica y relevancia práctica. En efecto, según el cristianismo, Dios concede al individuo libertad y responsabilidad, lo cual supone que el hombre es persona en sentido pleno, esto es, que es un ser dotado de voluntad, inteligencia, libertad y conciencia de sí mismo. Mientras que para los filósofos griegos antiguos “la multiplicidad era un mal inadmisibles para el espíritu, el cristianismo hace de ella un absoluto al afirmar la creación *ex nihilo* y el destino eterno de cada persona [...] Durante mucho tiempo, el escándalo de la multiplicidad de las almas estará en pugna con las supervivencias de la sensibilidad antigua, y Averroes sentirá todavía la necesidad de imaginar un alma común a la especie humana” (Mounier, 1970: 8).

Una de las primeras definiciones de “persona” en sentido filosófico-teológico pertenece a Boecio (480-525); según este autor, *persona* es una “sustancia individual de naturaleza racional” (*Naturae rationalis individua substantia*). En algunos casos, esta definición es retomada por Santo Tomás de Aquino, especialmente cuando intenta explicitar el concepto de persona mediante otras fórmulas, por ejemplo: *Subsistens in natura rationali* (“Lo subsistente en la naturaleza racional”) (Santo Tomás de Aquino, 1959: 1 q. 29 a. 3). Ahora bien, ¿qué significa entonces que el

hombre es persona? Esta pregunta puede responderse de la siguiente forma: significa que cada ser humano es un individuo dotado de naturaleza corporal-espiritual. En otras palabras, que es un ser subsistente, incomunicable en tanto que ser dotado de naturaleza racional o espiritual y es un ser corporal-encarnado. En este contexto Mounier observa: “Yo soy persona desde mi existencia más elemental, y lejos de despersonalizarme, mi existencia encarnada es un factor esencial de mi fundamento. Mi cuerpo no es un objeto entre los objetos [...] No puedo pensar sin ser, ni ser sin mi cuerpo: yo estoy expuesto por él a mí mismo, al mundo, a los otros; por él escapo de la soledad de un pensamiento que no sería más que pensamiento de mi pensamiento” (Mounier, 1970: 16).

Para definir qué entiende Mounier por persona es necesario llevar adelante una división analítica que el propio autor realiza. Esto no significa necesariamente incurrir en algún tipo de dualismo, sino que pretende ser la descripción total del *único universo personal*. En este sentido es posible distinguir un *fuero externo* de un *fuero interno*, los cuales están unificados en la propia personalidad de todo ser humano. En lo que respecta al primer fuero, Mounier lo llama, entre otras formas, *la existencia incorporada*; esto significa que la persona es concebida como *inmersa en la naturaleza*¹ y *trascendente a esta*², *como ya siempre encarnada*³ e interactuando *en comunidad y colectividad*⁴. En relación al segundo fuero, desagrega las siguientes notas: *el recogimiento -el sobre sí-*⁵, *la intimidad -lo privado-*⁶, *la vocación*⁷ y *la dialéctica interioridad-objetividad*⁸.

Ahora bien, con estas notas constitutivas de la noción de *persona* desagregadas es posible realizar, según Mounier, la integración de las mismas en la *unidad de un único mundo*, a saber: “Esta unidad no puede ser una unidad de identidad: por definición, la persona es lo que no puede ser repetido dos veces. Sin embargo hay un *mundo* de las personas. [...] Así, el personalismo coloca entre sus ideas clave la afirmación de la *unidad de la humanidad* en el espacio y en el tiempo” (Mounier, 1970: 63). En síntesis, la integración de las notas precedentes en este entramado ya siempre constitutivo de las relaciones humanas es

lo que el autor francés entiende por *persona* y por *universo personal*.

Según el personalismo, la persona, en tanto que ser subsistente de naturaleza corporal y espiritual-racional, se relaciona por esta doble vía. En tal sentido, “es el ser-para-la-relación la finalidad última de la autoposición subsistente. En el hombre, la realidad personal abarca a la naturaleza, pero no se especifica por ella, sino -como ocurre en el ser personal divino- por la relación. El hombre dispone de sí (subsiste), para hacerse disponible (para relacionarse). Pero sólo puede hacerse disponible (relacionarse) si dispone de sí (si subsiste) [...] Subsistencia y relación, pues, lejos de oponerse y excluirse, se necesitan y complementan mutuamente. La persona es justamente el resultado de la confluencia de ambos momentos” (Ruiz de la Peña, 1988: 165-166). A raíz de este carácter relacional de la persona es que el personalismo, según Mounier, no puede ser jamás *individualista*, puesto que “el individualismo es un sistema de costumbres, de sentimientos, de ideas y de instituciones que organiza el individuo” (Mounier, 1970: 20) sobre actitudes básicas de aislamiento y de defensa. En tal sentido el individualismo “es la antítesis misma del personalismo, y su adversario más próximo [...] la persona solo se desarrolla purificándose incesantemente del individuo que hay en ella” (Mounier, 1970: 21).

En síntesis, Mounier define a la persona como un ser que es consciente de sí mismo, único e irrepetible, y que posee voluntad, inteligencia y libertad; además, podríamos agregar, posee un carácter eminentemente relacional, en el cual se ve involucrada su corporalidad y su racionalidad-espiritualidad. Solo resta agregar entonces la última nota que define a la persona humana para el personalismo: este elemento es la *dignidad*.

El personalismo, al ser decididamente cristiano, considera que la persona humana es la más elevada de las realidades mundanas y la mejor creación que ha realizado la persona divina.⁹ Por esto exige una estima y una valoración tal que prohíbe su destrucción como si fuera un mero medio para algo. En cambio, “las cosas” son siempre condicionadas y relativas, y dependen de las distintas valoraciones libres que las personas humanas hagan de ellas.

1.3 El concepto kantiano de *persona*

A partir de los tiempos modernos, el concepto tradicional sustancialista de persona (griego y medieval) fue criticado por ser ajeno a la historia y a las relaciones intersubjetivas. La noción de persona se fue enriqueciendo con aportes provenientes de la psicología, la ética y las ciencias de la comunicación. La idea de *persona* -en tanto que ser libre, individual e inteligente- fue contrapuesta a la de *individuo*, en tanto que ser determinado en su naturaleza.

Con Kant, el concepto de persona tuvo una significación ética fundamental. Kant denomina *persona* a los seres racionales, “porque su naturaleza los distingue ya como fines en sí mismos, esto es, como algo que no puede ser usado meramente como medio” (Kant, 1996: 44). La idea del ser racional como fin en sí mismo es recogida en el imperativo práctico: “obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio” (Kant, 1996: 44s.) El concepto tradicional de persona pierde así su carácter sustancialista y también psicologista. La personalidad moral implica, según Kant, libertad interior: “no es sino la libertad de un ser racional bajo leyes morales” (Kant, 1994: 30).

Kant vinculó así de forma estrecha la idea de persona moral con la libertad, la autonomía y la independencia frente al mecanicismo de la naturaleza entera. La personalidad representa lo humano sin más que hay en la persona. En tal sentido, personalidad significa imputabilidad moral. Es persona quien ya siempre es responsable y, por lo tanto, imputable de sus acciones y decisiones.

1.4 *Persona humana y persona no humana, según Peter Singer*

El filósofo australiano Peter Singer aborda diferentes problemas relacionados con la fundamentación y la aplicación de las normas morales, el rol de la ética filosófica y distintos problemas actuales de la bioética. (Singer, 1995, 1997) Dentro de este contexto, lleva adelante un intento de

ampliación de la noción de “persona humana” para poder sostener la tesis de la existencia de “personas no humanas”.

Singer no desconoce algunos puntos clave que, como ya se ha expuesto, la tradición filosófica de Occidente ha sostenido en torno a la noción de “persona humana”; es por ello que sigue utilizando el concepto de persona “en el sentido de ser racional y consciente de sí mismo” (Singer, 1995: 109). Hasta aquí la definición de Singer no difiere demasiado de las taxonomías clásicas e, incluso, de la comprensión personalista, en la medida en que las notas distintivas de la noción de persona son: “conciencia de sí” y “racionalidad”.

En cuanto al problema de la valoración especial o no de la vida de la persona, Singer enumera cuatro posibles razones para sostener que la vida de una persona tiene cierto valor distintivo que la sitúa por encima de la vida de *un ser que simplemente siente*; estas razones son: a) la preocupación del utilitarismo clásico por los efectos que matar tiene sobre otras personas; b) el argumento del utilitarismo de preferencia que considera moralmente inadmisibles que se frustren los deseos y planes futuros de una víctima “x”, que posea conciencia de sí y raciocinio; c) el razonamiento que concluye que la capacidad para concebirse a uno mismo como existente en el tiempo es una condición necesaria del derecho a la vida y d) el respeto por la autonomía¹⁰. En este orden, concluye de la siguiente forma: “En cualquier caso, ninguna de las cuatro razones para dar especial protección a la vida de las personas puede ser rechazada de forma inmediata. Por tanto, tendremos a las cuatro en mente cuando tratemos temas prácticos en los que esté en juego matar” (Singer, 1995: 125-126).

Ahora bien, con estas definiciones explicitadas y con los respectivos criterios que fundamentarían, al menos de modo provisorio, la obligación moral de respetar la vida de las personas, Singer considera que está en condiciones de introducir un problema central en su obra, esto es: “Lo que realmente nos preguntamos es si los animales no humanos son seres racionales con conciencia propia, conscientes de ser entidades diferenciadas con pasado y futuro [...] ¿Son los animales conscientes de sí mismos? En la actualidad existen pruebas sólidas de que algunos lo

son” (Singer, 1995: 137). En este sentido unas páginas más adelante sostiene: “En conjunto, no es en absoluto inconcebible que un ser posea la capacidad de pensamiento conceptual sin tener lenguaje, y existen ejemplos de conducta animal muy difícilmente explicables, si no imposibles, a no ser que sea mediante la suposición de que los animales piensan conceptualmente” (Singer, 1995: 141).

Como prueba de las tesis precedentes, Singer propone, entre otras, las descripciones de Jane Goodall, las cuales demostrarían una planificación previa por parte de un joven chimpancé llamado Figan. Para atraer a los animales a su puesto de observación, Goodall había ocultado algunos plátanos en un árbol. Un día, comenta Singer, poco después que el grupo se hubiera alimentado, Figan ve un plátano que había pasado desapercibido por el grupo. Pero había un problema, Goliat -un macho adulto que se encontraba por encima de Figan en la jerarquía del grupo- estaba descansando justo debajo. Tras una rápida mirada desde la fruta hacia Goliat, Figan se marchó y se sentó al otro lado de la tienda para no ver la fruta. Quince minutos más tarde, cuando Goliat se marchó, Figan se acercó y recogió el plátano.

En síntesis, y tras una larga lista de observaciones etológicas del tipo del de la doctora Goodall, Singer concluye lo siguiente: “A pesar de todo, no se puede decir que estas atribuciones parezcan ‘carecer de sentido’, aunque Figan no pueda poner sus intenciones o expectativas en palabras. Si un animal puede diseñar un plan detallado para conseguir un plátano, no en este momento sino en algún tiempo futuro, y puede tener precaución contra su propia propensión a descubrir el objetivo del plan, ese animal debe ser consciente de sí mismo como entidad distinta, que existe a lo largo del tiempo” (Singer, 1995: 144). De aquí Singer deduce que “algunos animales no humanos son personas” (Singer, 1995: 145), esto es: tienen conciencia de sí mismos, conciencia de un tiempo pasado y futuro y poseen cierto tipo de pensamiento conceptual.

En otros textos, Singer es igualmente explícito; sostiene que “hay otras personas en este planeta. La prueba de que son personas es hoy en día más concluyente para los monos superiores,

pero con el tiempo se podrá demostrar que las ballenas, los delfines, los elefantes, los perros, los cerdos y otros animales también son conscientes de su propia existencia en el tiempo y pueden razonar. Por tanto también se les tendrá que considerar personas” (Singer, 1997: 181).

En este contexto no es nuestro interés apoyar o cuestionar los argumentos de Singer; tanto la introducción de la noción de *persona no humana* como la mención anterior de *persona divina* tienen aquí relevancia sólo en vistas a esclarecer el concepto de persona humana. En tal sentido, en la expresión “persona humana”, el término “humana” especifica, aunque no agota, el concepto de persona.

1.5 Hacia un concepto ético-discursivo de persona humana

Tanto las consideraciones tradicionales, antiguas y modernas, como las reflexiones contemporáneas de Peter Singer en torno de la idea de *persona* permiten esclarecer distintos aspectos semánticos importantes del uso del concepto, tales como racionalidad, conciencia de sí, libertad, autonomía, etcétera. Ahora bien, en todas estas teorías, consideradas desde un punto de vista estrictamente filosófico, es posible detectar no sólo aspectos particulares más o menos débiles y poco convincentes, sino también una deficiencia común.

Por un lado, es posible señalar las siguientes debilidades específicas: las teorías tradicionales arraigan aún en concepciones metafísicas y religiosas, que no pueden ser sostenidas de forma intersubjetivamente válida desde el punto de vista moral. Algunas teorías modernas de la persona, como la kantiana, ignoran o desconocen aspectos clave del ser personal, como son los rasgos comunicativos propios de la urdimbre lenguaje-formas de vida. En el caso de la teoría de Singer, llama la atención la postulación de *un pensamiento conceptual sin lenguaje*, que resulta ser una *contradictio in terminis*. Relacionado con ello, es necesario constatar que, aunque los animales logren realizar algunos procedimientos determinados, esto no los hace aptos para intervenir en comunidades de comunicación como sujetos de

derecho y personas morales. En tal sentido, los animales no están en condiciones de plantear sus aspiraciones ni de dirimir cuestiones referidas a sus propias necesidades y a sus propios derechos. Es por ello que, por otro lado, la deficiencia común a todas las teorías arriba mencionadas es la falta de una fundamentación filosófica racional convincente, de modo que pueda ser considerada como intersubjetivamente vinculante.

El giro lingüístico, pragmático y comunicativo de la filosofía actual permitió, entre otras cosas, reformular la comprensión de la noción de *sujeto* y redefinir también el uso del concepto de *persona*. En la versión clásica de la ética discursiva, el concepto de persona está estrechamente relacionado con el lenguaje y la comunicación. En tal sentido, *todos los seres capaces de comunicación lingüística deben ser reconocidos como personas puesto que en todas sus acciones y expresiones son interlocutores virtuales, y la justificación ilimitada del pensamiento no puede renunciar a ningún interlocutor y a ninguna de sus aportaciones virtuales a la discusión.* (Apel, 1985)

Entre las características distintivas del pensamiento ético-discursivo se encuentran el rechazo del individualismo y del solipsismo, y la afirmación del papel originario y fundante de la interacción comunicativa en la comunidad de comunicación.

En lo que sigue, se busca precisar el concepto ético-discursivo de *persona humana* y el uso de la noción de *dignidad* con respecto a ella.

2. Persona humana en sentido moral

Al abordar el problema de la fundamentación de las normas morales, la ética discursiva distingue, al menos en el caso de Karl-Otto Apel, entre una comunidad *real* de comunicación y una comunidad *ideal* de comunicación. Toda reflexión filosófica y ético-filosófica presupone un punto de partida tanto real como ideal. El punto de partida *real* refiere al lugar fáctico (histórico-contextual, social, económico, cultural, etcétera) desde el cual el sujeto realiza enunciaciones (por ejemplo, afirmaciones, negaciones,

correcciones y críticas). El punto de partida *ideal* consiste en la *anticipación contrafáctica* de una comunidad *ideal* de comunicación, constituida por las condiciones de validez de los enunciados teóricos y prácticos, ya siempre presupuestas en todo acto de habla. En tal sentido, la comunidad ideal de comunicación remite a las condiciones de resolución definitiva de las pretensiones de validez, y constituye la instancia ideal contrafáctica que sirve de criterio para evaluar, por ejemplo, la validez de las normas morales.

En el planteo ético-discursivo, la dignidad moral es una cuestión que atañe exclusivamente a las personas humanas: éstas, en tanto que miembros de la comunidad moral, son merecedoras de respeto y de una dignidad inviolable, a la vez que todos y cada uno de los participantes de dicha comunidad se ven “recíprocamente como miembros de una comunidad *inclusiva* que no excluye a ninguna persona” (Habermas, 2004: 78). En esta comunidad moral inclusiva (Michellini, 2000, 2008) todos los interlocutores discursivos deben ser considerados como seres iguales y con la misma dignidad.

2.1 Interlocutores dialógicos e interlocutores discursivos

El concepto ético-discursivo de *persona humana* refiere a seres lingüística y comunicativamente competentes. Los seres lingüística y comunicativamente competentes son capaces de entenderse, porque presuponen ya siempre la comunidad ideal de comunicación. En tal sentido, desde un punto de vista ideal, los seres lingüístico-comunicativamente competentes son ya siempre seres morales dado que la comunidad ideal de comunicación es constitutiva del funcionamiento lógico-pragmático de la razón y, por consiguiente, es irrebutable e ineludible. Esto equivale a afirmar que el principio del discurso está ya siempre reconocido y autocumplido.

Desde un punto de vista real, los actores sociales -todos los seres lingüística y comunicativamente competentes- pueden desempeñarse como *interlocutores dialógicos* y como *interlocutores discursivos*.¹¹ Por un lado se consideran interlocutores dialógicos a quienes actúan en

el mundo de la vida sin seguir las reglas de la comunidad ideal de comunicación; en tal sentido pueden interactuar de forma *amoral* (cuando intervienen en ámbitos ajenos a la moralidad) o bien de forma *inmoral* (cuanto pretenden resolver pretensiones de validez sin tener en cuenta las normas de la comunidad ideal de comunicación). Quienes interactúan de forma meramente dialógica, presuponen ya siempre las instancias constitutivas de la comunidad ideal de comunicación, pero no cumplen con la obligación moral que de ella se deduce.

Por otro lado, los agentes sociales que para resolver disensos teóricos o conflictos prácticos interactúan siguiendo las reglas de la comunidad ideal de comunicación deben ser considerados *interlocutores discursivos*, es decir, personas morales que respetan las reglas de la comunidad ideal de comunicación y que por ende dan, reciben y exigen razones (Michellini, 2000, 2008).¹²

2.2 Los conceptos de primigeneidad y primordialidad

El concepto ético-discursivo de *persona humana*¹³ puede ser explicitado desde dos puntos de vista, que pueden ser caracterizados como *primigeneidad* y *primordialidad*. Esta distinción es meramente analítico-conceptual y no supone ningún dualismo metafísico, puesto que, de hecho, las personas humanas constituyen un todo unitario en el cual los elementos primigenios y primordiales están intrínsecamente vinculados.

Por *primigeneidad* se entiende tanto la base genómica bio-síquica de un individuo de la especie humana como también todos los condicionamientos culturales que inciden en el proceso histórico de socialización (por ejemplo, la afectividad, la memoria, la cultura y la historia). Los contenidos inherentes a la primigeneidad están sujetos a un devenir que implica transformaciones y distintas etapas de desarrollo. Los elementos constitutivos de la primigeneidad pueden desarrollarse de forma diferente e incluso sufrir severas restricciones e inhibiciones durante las distintas etapas de desarrollo del individuo. En definitiva, por primigeneidad se entiende el conjunto de instancias constitutivas que ya siempre

necesitamos suponer para ordenar la serie del desarrollo de un ser humano finito que implica origen, devenir y fin.

Por *primordialidad* se entiende las condiciones de posibilidad de la construcción de sentido válido ya siempre anticipadas contrafácticamente en la comunidad ideal de comunicación. Sólo puede haber primordialidad (condiciones de posibilidad de sentido válido) allí donde se da un desarrollo primigenio de la competencia comunicativa, el cual es siempre un proceso contingente. Los elementos constitutivos de la primordialidad pueden explicitarse solamente de forma reflexiva y no pueden desarrollarse, dado que no están sujetos a la contingencia. Sin embargo, la actividad primordial de las personas humanas en el mundo de la vida está siempre intrínsecamente articulada con lo primigenio; por ejemplo, toda norma, aunque se encuentre fundamentada según las reglas del discurso primordial, está ya siempre inscrita también en algún campo semántico particular, a saber: el trabajo, el Estado, la familia, etcétera. En consecuencia, si bien la primordialidad no está sujeta a la contingencia, sí lo están los distintos grados de su adquisición.

El proceso de adquisición de la primordialidad depende de la primigeneidad y, a su vez, la primigeneidad depende lógica, epistemológica y trascendentalmente de la primordialidad. Las instancias de primordialidad y primigeneidad, referidas al concepto de persona humana, constituyen un todo indivisible: cada una de ellas es, por sí misma, fundamental y necesaria, aunque no exclusiva ni suficiente para comprender el concepto de *persona humana*.

En síntesis: Desde un punto de vista ético-discursivo, el concepto de *persona humana* remite a instancias inescindibles de primordialidad y primigeneidad. Se trata de un *proceso único*, el cual, visto desde una perspectiva *sincrónica* típico-ideal, refiere ya siempre a la articulación entre la “plenitud”¹⁴ de primordialidad y el desarrollo necesario y suficiente de la primigeneidad (por ejemplo, de la adquisición de la competencia lingüístico-comunicativa); y visto desde una perspectiva *diacrónica* implica un proceso histórico de adquisición de la primordialidad y un desarrollo integral progresivo de los elementos constitutivos de la primigeneidad.

El desarrollo de la adquisición de la primordialidad (por ejemplo, la aparición de la competencia comunicativa) depende genéticamente de los diversos elementos que constituyen la primigenidad. A diferencia de ello, las instancias que constituyen la primordialidad no están sujetas al devenir contingente y, por ende, su validez no depende de lo primigenio. Sin las instancias constitutivas de primordialidad no seríamos “*personas humanas*”; si fuéramos sólo primordialidad, sin elementos de primigenidad, no seríamos “*personas humanas*”. En tal sentido, el pleno típico-ideal del concepto de *persona humana* refiere a todo individuo que reúne constitutivamente los elementos de primordialidad y primigenidad, y que, en consecuencia, real o virtualmente puede convertirse en un interlocutor discursivo en sentido típico-ideal.

El desarrollo de los elementos constitutivos de la primigenidad y del desarrollo de la adquisición de la primordialidad pueden estar desfasados uno de otro en distintas etapas del proceso de devenir humano, pero se trata siempre de un proceso único e integral que no puede ser interrumpido arbitrariamente en ninguna de sus fases sin que esta interrupción afecte tanto las instancias inherentes a la primigenidad como el desarrollo de la adquisición de la primordialidad.

Desde una perspectiva diacrónica no es posible saber si la primigenidad será capaz de desarrollarse hasta posibilitar la adquisición de la primordialidad en sentido pleno; desde una perspectiva sincrónica típico-ideal es posible saber que ninguna adquisición de primordialidad sería posible si se interrumpe el proceso de primigenidad en cualquiera de sus etapas de desarrollo.

3. Persona humana y dignidad: una perspectiva ético-discursiva

Este apartado presenta, desde una perspectiva ético-discursiva, el fundamento de la dignidad propia de las *personas humanas* en tanto que seres morales. En tal sentido, se muestra que la dignidad moral de las personas humanas puede ser comprendida como *dignidad primigenia* y como *dignidad primordial*.

3.1 Comunidad real y comunidad ideal de comunicación según la ética discursiva

La ética discursiva sostiene que todo enunciado es un acto de habla que consta de una parte *proposicional* y de otra *performativa*. En la dimensión performativa de un acto de habla se elevan distintas pretensiones de validez, a saber: las pretensiones de comprensibilidad, verdad, veracidad y corrección. (Habermas, 1971: 110; 2000; Apel, 2002)

A la doble estructura performativo-proposicional de cada acto de habla le es inherente la anticipación contrafáctica de una comunidad *ideal* de comunicación (abierta e irrestricta) que necesariamente está presupuesta en todo discurso teórico o práctico (y en toda argumentación en serio) como idea regulativa de toda validez teórica y de toda corrección práctica. A nivel del discurso primordial de los interlocutores discursivos, la comunidad *ideal* de comunicación constituye la condición de resolubilidad de las pretensiones performativas.

En tanto que idea regulativa para la resolubilidad de las pretensiones de validez, la comunidad ideal de comunicación supone ya siempre el fundamento de una ética, esto es, la *reciprocidad generalizada* de todos los miembros de la comunidad de comunicación. Esto significa que en toda argumentación fáctica y en los discursos que se realizan de hecho en la comunidad real de comunicación se presupone *contrafácticamente* la idea regulativa de una comunidad ideal de comunicación como condición de posibilidad de resolución consensual de toda pretensión de validez teórica y práctica. (Apel, 1985)

En base a esta diferenciación entre comunidad ideal y comunidad real de comunicación es posible distinguir analíticamente dos formas de dignidad, a saber: la *dignidad primigenia* y la *dignidad primordial*.

3.2 Dignidad primigenia y dignidad primordial

En lo que sigue y para cerrar este trabajo, se presentan algunas reflexiones sobre el concepto ético-discursivo de persona humana y las

nociones de dignidad primigenia y dignidad primordial que le son inherentes.

Desde un punto de vista ético-discursivo, se consideran personas *morales*, en sentido *típico-ideal*, a todos y cada uno de los actores sociales que -real o virtualmente- pueden desempeñarse como interlocutores discursivos (es decir, que pueden dar, recibir y exigir razones) o que al menos pueden ser representados como tales, con buenas razones, en el contexto de la comunidad ilimitada de comunicación. Desde la teoría ético-discursiva puede fundamentarse así un concepto intersubjetivo no metafísico de persona humana. En tal sentido, el concepto de persona *moral* está estrechamente articulado con la competencia comunicativo-discursiva de seres que pueden argumentar, esto es, que pueden discurrir en relaciones de igualdad y reciprocidad sobre lo bueno y lo malo, lo correcto e incorrecto, lo justo e injusto.

Sólo las *personas humanas* son, en sentido estricto, sujetos de *imputación moral*. Ser sujeto de imputación moral significa que cada argumentante, en virtud de la reciprocidad generalizada en la que está inserto en tanto que miembro de la comunidad ideal de comunicación, está obligado a responder por sus acciones y sus decisiones ante todos y cada uno de los miembros de la comunidad ilimitada de comunicación; está obligado moralmente, so pena de incurrir en autocontradicción performativa, a resolver *argumentativamente* (dando, recibiendo y exigiendo razones para todas las afirmaciones, máximas de acción, aspiraciones, etcétera que expresen intereses generalizables) los conflictos relevantes y las pretensiones de validez cuestionadas.

La dignidad moral inherente a la persona humana comprendida como interlocutor discursivo puede ser explicitada, desde la teoría ético-discursiva, como *dignidad primordial* y como *dignidad primigenia*. La dignidad moral *primordial* de la persona humana reside en ser miembro -real o virtual- de la comunidad ideal de comunicación, ya siempre anticipada contrafacticamente en todo discurso fáctico (Michellini, 1998), y en poder desempeñarse en el marco de la comunidad real de comunicación como *interlocutor discursivo*. Según la ética del discurso, todos los miembros de la comunidad ideal de

comunicación poseen una dignidad especial e irrebasable, a saber: la *dignidad moral primordial* propia de aquellos seres que merecen ser tratados como *interlocutores discursivos* en una comunidad ilimitada de comunicación.

Los seres lingüística y comunicativamente competentes, que en principio pueden desempeñarse en todos aquellos asuntos que atañen a lo correcto, lo bueno y lo justo como *interlocutores discursivos*, son dignos de respeto *moral*, porque todos y cada uno de ellos son presupuestos ya siempre en la idea regulativa de la comunidad ideal de comunicación como condición de resolución de las pretensiones de validez en pugna. En virtud de su pertenencia a la comunidad ideal de comunicación, esta dignidad de los interlocutores discursivos está fuera del ámbito de lo contingente y no *puede* ser lesionada o disminuida por ninguna circunstancia azarosa o fortuita.

A diferencia de esta dignidad primordial que posee toda persona humana en tanto que interlocutor discursivo, la *dignidad primigenia* es propia de los interlocutores dialógicos de la comunidad real de comunicación. Los interlocutores dialógicos, si bien se comportan lingüística y comunicativamente en el mundo de la vida, no siempre interactúan según los criterios normativos de la comunidad ideal de comunicación. En su interacción social, ellos pueden intervenir dando prioridad a formas egoístas, instrumentales o estratégicas de acción; además, como se verá más abajo, su capacidad de diálogo puede ser afectada por distintos fenómenos -como las injusticias sociales, las insuficiencias materiales, etc.- que lesionan su dignidad primigenia,

En el ámbito de la comunidad real de comunicación, la dignidad primigenia remite siempre al reconocimiento *fáctico* (por ejemplo, legal, político o institucional) de los demás interlocutores. En tal sentido, la dignidad histórica y contingente, que denominamos *dignidad primigenia* y que es propia de los miembros de la comunidad real de comunicación, puede ser lesionada o negada por otros actores en el mundo de la vida. El analfabetismo, la pobreza, la lesión de los derechos humanos, etcétera son fenómenos que afectan de diversas formas y en diversos grados la dignidad *primigenia* de la persona humana. Una de las mayores afecciones -sino la mayor- a

la dignidad primigenia de la persona humana lo constituye el fenómeno de la exclusión, puesto que este impide, por principio, todo desempeño de los interlocutores dialógicos como interlocutores discursivos.

Se considera miembros de la comunidad *fáctica* de comunicación a los interlocutores que pueden desempeñarse -real o virtualmente- de forma dialógica y discursiva en el mundo de la vida. Ahora bien, la comunidad *fáctica* de comunicación no agota, sin embargo, la comunidad *real* de comunicación. A esta última pertenecen no sólo las necesidades y los intereses de los interlocutores dialógico-discursivos que *de hecho* desarrollan sus argumentaciones en distintos discursos prácticos actuales, sino también las necesidades y los intereses de los miembros *virtuales* que no pueden desarrollar argumentaciones *de facto*, pero que en principio podrían hacerlo. En tal sentido, por ejemplo, deben ser tenidos en cuenta -ya sea *advocatoriamente* o bien mediante un experimento mental- los intereses de las *generaciones futuras*, noción que ha sido expuesta y desarrollada de forma pionera por Hans Jonas. (Jonas, 1995) En consecuencia, de acuerdo con la normatividad primordial de la comunidad ideal de comunicación, la comunidad *fáctica* de comunicación debe estar abierta -de modo simétrico e irrestricto- a todos los posibles miembros de la comunidad ilimitada de comunicación.

En resumen podría destacarse lo siguiente: la dignidad humana *primordial* -interpretada como la dignidad del interlocutor discursivo, y comprendida en sentido "típico-ideal"- tiene su fundamento en la comunidad ideal de comunicación, y no puede ser lesionada ni admite ningún tipo de gradación. Es en este sentido que puede hablarse de la dignidad humana como un valor único e intransferible de las personas, el cual no puede ser lesionado ni limitado o desafectado por ninguna razón, sea ésta de índole social, económica, sexual, étnica, cultural, religiosa, etcétera. De acuerdo con esta interpretación, la dignidad humana se constituye en el fundamento último de los derechos humanos y de cualquier otro derecho, tal como se pone de manifiesto en la *Declaración Universal de Derechos Humanos* (1948), en cuyo *Preámbulo* (Art. 1) se deja constancia de la "dignidad intrínseca" que le es inherente a

todos los seres humanos, los cuales "nacen libres e iguales en dignidad y derechos".

A diferencia de la dignidad *primordial*, la dignidad *primigenia* -que es condición genética de la adquisición de primordialidad y que moralmente hablando no debería ser vulnerada- puede ser lesionada y admite, *de facto*, grados de desarrollo y de realización.

En primer lugar, la *dignidad primigenia* admite grados de adquisición y desarrollo, porque su consecución y aseguramiento legal e institucional, tanto a nivel individual como colectivo, remite a un proceso histórico que implica siempre nuevos conocimientos, sucesivas toma de conciencia y, en general, cierta lucha constante por el reconocimiento. A este respecto puede pensarse en algunos derechos relacionados, por ejemplo, con los medios de comunicación (como el derecho a la libre expresión o también a la propia intimidad); con el reconocimiento del tratamiento justo e igualitario que merecen los miembros de culturas distintas y de diversas etnias; con las reivindicaciones de género, etcétera. Todos estos derechos han implicado e implican para su reconocimiento e implementación no sólo esfuerzos reflexivos y dilucidaciones teóricas, sino también luchas sociales, compromiso político y responsabilidad jurídica e institucional.

En segundo lugar, hay diversas formas de interacción que atentan contra la dignidad primigenia, la cual puede ser lesionada por situaciones de miseria y de pobreza extrema; por fenómenos de injusticia e inequidad social, política, educativa, jurídica, institucional, etcétera. La instrumentalización del otro es uno de los fenómenos más antiguos de lesión de la dignidad primigenia, el cual tiene su expresión más radical en las diversas formas de esclavitud.

En tercer y último lugar, en el presente trabajo -y en conexión con los resultados de otros estudios (Michellini, 2008, 2000; Romero, 2007)- se menciona a la *exclusión*, en sus diversas manifestaciones en el ámbito público, como el fenómeno más radical de lesión de la dignidad humana de las personas. Quien es excluido del ámbito público no tiene posibilidades de ser reconocido *fácticamente* con los mismos derechos que todos los demás ciudadanos: se le impide luchar con cierta perspectiva de éxito para cambiar su situación

de injusticia y desigualdad, y, en definitiva, para intervenir activamente como *interlocutor discursivo* en todos aquellos asuntos que le afectan.

En síntesis, desde la perspectiva ético-discursiva es posible sostener las dos tesis siguientes:

La *dignidad primordial* es el fundamento último de todo derecho humano y el parámetro de crítica de toda *dignidad primigenia*, esto es, de toda forma histórica y concreta de realización de la dignidad en la comunidad ilimitada de comunicación; su adquisición depende del respeto y de la no interrupción de los procesos de primigenidad.

La dignidad primigenia está ligada al desarrollo de las condiciones histórico-biológicas contextuales que posibilitan la adquisición de primordialidad y es la condición genética de toda crítica con pretensión de validez. El status lógico y epistemológico de la primigenidad depende de los resultados de los discursos prácticos ya siempre normativamente reglados por el discurso primordial de la comunidad ideal de comunicación.

Notas

1. “No hay en mí nada que no esté mezclado con tierra y con sangre” (Mounier, 1970: 12)
2. “El surgimiento del universo personal no detiene la historia de la naturaleza; la une a la historia del hombre, sin someterla enteramente a ella” (Mounier, 1970: 14)
3. “No puedo pensar sin ser, ni ser sin mi cuerpo” (Mounier, 1970: 16).
4. “El personalismo se niega, pues, a afectar con un coeficiente peyorativo la existencia social o las estructuras colectivas. Distinguirá solamente una jerarquía de colectividades, según su mayor o menos potencial comunitario, es decir, según su más menos intensa personalización” (Mounier, 1970: 23)
5. “Se comprende, pues, que la vida personal está ligada por naturaleza a un cierto *secreto*. Las gentes totalmente volcadas al exterior, totalmente expuestas, no tienen secreto, ni densidad, ni fondo” (Mounier, 1970: 27).
6. “La conciencia íntima no es una antecámara donde se enmohece la persona; es, como la luz, una presencia secreta y que sin embargo irradia hacia el universo entero” (Mounier, 1970: 29).
7. “Es la búsqueda, proseguida hasta la muerte, de una unidad presentida, deseada y jamás realizada” (Mounier, 1970: 30).
8. “La existencia personal se ve siempre disputada, entonces, por un movimiento de exteriorización y un movimiento de interiorización, ambos esenciales, y que pueden ya enquistarla, ya disiparla” (Mounier, 1970: 31).
9. Así, por ejemplo, Casas define el concepto de “dignidad” como “la determinada categoría objetiva de un ser que exige estima, custodia y realización” (Casas, 2008: 363). La dignidad del ser humano y su valor insustituible provienen de ser una creatura creada por Dios. En esta relación con Dios se fundamenta también el resguardo absoluto que merece la persona humana. (Ruiz de la Peña, 1988: 178-179)
10. “Por ‘autonomía’ se entiende la capacidad de elegir, de hacer y de actuar según las propias decisiones” (Singer, 1995: 124).
11. El término *dialógico* en la noción de “interlocutor *dialógico*” es utilizado en este contexto para denominar a toda instancia lingüístico-comunicativa no-discursiva de interacción en el mundo de la vida.
12. El concepto *interlocutor* remite ya siempre a un ser lingüística y comunicativamente competente. Ahora bien, en el mundo de la vida, los interlocutores pueden comportarse en forma *dialógica* o *discursiva*. *Interlocutores dialógicos* son aquellos que hacen circular el lenguaje entre ellos e interactúan de forma egoísta o estratégica, y que para la solución de sus conflictos, disensos y pretensiones de validez cuestionadas no recurren a las exigencias del discurso primordial. En tal sentido, hasta la violencia debe ser comprendida como una posibilidad de acción de los interlocutores dialógicos. *Interlocutores discursivos* son aquellos interlocutores que para la resolución de las pretensiones de validez cuestionadas y de los disensos teóricos y conflictos prácticos se rigen por las reglas del discurso primordial de la comunidad ideal de comunicación.
13. El concepto de persona suele utilizarse para hacer referencia tanto a personas humanas como no-humanas. En tal sentido, por ejemplo, la teología católica concibe a la primera y tercera persona de la Trinidad como personas divinas, comunicativas pero no corporales. (Bro, 1967: 45-46) Además, como ya se ha mencionado, Singer sostiene que es posible considerar a determinados animales como personas no humanas.

14. En este contexto, el concepto de “plenitud” está relacionado con el resultado de una reflexión pragmático-trascendental estricta y no remite a ningún tipo de perfección o plenitud ontológica, sino que funciona como idea regulativa de lo que se comprende típico-idealmente por *persona humana*.

Referencias

- Apel, K.-O. (1985) *La transformación de la filosofía*. Madrid: Taurus.
- Apel, K.-O. (2002) *Semiótica trascendental y filosofía primera*. Madrid: Síntesis.
- Bro, B. (1967) *El hombre y los sacramentos*. Salamanca: Sígueme.
- Casas, G. (2008) *Antropología filosófica*. Argentina: EDUCC.
- Ferrater Mora, J. (2004) *Diccionario de Filosofía*, 4 vols. Barcelona: Ariel.
- Galeotti, G. (2004) *Historia del aborto*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Gilson, E. (1952) *El espíritu de la filosofía medieval*. Buenos Aires: EMECÉ.
- Habermas, J. (1971) “Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie de kommunikativen Kompetenz”, en: J. Habermas, N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie - Was leistet die Systemforschung?*, Frankfurt: Suhrkamp, 101-141
- Habermas, J. (2000) *Aclaraciones a la ética del discurso*. Madrid: Trotta.
- Habermas, J. (2004) *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?* Buenos Aires: Paidós.
- Jonas, H., (1995) *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Barcelona: Herder.
- Kant, I. (1996) *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. México: Porrúa.
- Kant, I. (1994) *La metafísica de las costumbres*, Madrid: Tecnos.
- Kitto, H. D. F. (1997) *Los griegos*. Buenos Aires: EUDEBA.
- Ladriere, J. (1987) *La concepción cristiana del hombre*. Buenos Aires: Criterio.
- Michelini, D. J. (2000) *La razón en juego*. Río Cuarto: Universidad Nacional de Río Cuarto.
- Michelini, D. J. (2002) *Globalización, interculturalidad y exclusión. Ensayos ético-político*. Río Cuarto: Ediciones del ICALA.
- Michelini, D. J. (2008) *Bien común y ética cívica. Una propuesta desde la ética del discurso*. Buenos Aires: Bonum.
- Mounier, E. (1970) *El personalismo*. Buenos Aires: EUDEBA.
- Ricoeur, P. (2003) *El conflicto de las interpretaciones*. Buenos Aires: FCE.
- Romero, E. (2007) “Solidaridad como parcialidad en la filosofía de la liberación de Enrique Dussel”, en: Maximiliano Figueroa y Dorando Michelini (comps.), *Filosofía y solidaridad. Estudios sobre Apel, Rawls, Ricoeur, Lévinas, Dussel, Derrida, Rorty, Van Parijs*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado.
- Ruiz de la Peña, J. (1988) *Imagen de Dios*. Santander: Sal Terrae.
- Santo Tomás (1959) *Suma Teológica*. Madrid: BAC.
- Singer, P. (1995) *Ética práctica*. Gran Bretaña: Cambridge University Press.
- Singer, P. (1997) *Repensar la vida y la muerte. El derumbe de nuestra ética tradicional*. Barcelona: Paidós.

