

a

Z

VARIA

a

F

e

a

DIGNIDAD, CONSTRUCTIVISMO Y FUENTES DE LA NORMATIVIDAD: ENTRE LAS EXPERIENCIAS DEL DAÑO Y LAS FORMAS DE MENOSPRECIO

*Dignity, Constructivism and Sources of normativity:
between the Experience of Harm and the Forms of Misrecognition*

Agustín ARANCO BAGNASCO
Universidad de la República, Uruguay
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9553-6825>

Enviado: 18 de marzo de 2022
Aceptado: 23 de mayo de 2022

RESUMEN

En este artículo se revisa la noción jurídica y moral de dignidad personal, sin ampararse en los enfoques realistas y constructivistas *tout court*, para llegar a colocar de relieve modos de sufrimiento y experiencias del daño. Las herramientas con las que cuentan habitualmente las perspectivas jurídicas y morales al momento de identificar y juzgar cursos de acción no parecen ser suficientes si se fija la atención en la fragilidad y la precariedad ontológica que caracteriza a la subjetividad. Indicar la naturaleza relacional de la dignidad, y solventar la perjudicial adherencia entre lo jurídico y lo moral como consecuencia de su empleo, serán objetivos perseguidos en el artículo, al desembarazarse de enfoques realistas o naturalistas y rechazar cualquier atisbo románticista que no considere las disonancias requeridas para la dignidad o exponga a los menos aventajados ante situaciones injustificadas de poder y dominación.

Palabras clave: dignidad; experiencia del daño; constructivismo; inviolabilidad; normatividad.

ABSTRACT

This article revisits the legal and moral notion of personal dignity, beyond the realistic and constructivist approaches *tout court*, in order to highlight

modes of suffering and experiences of harm. The tools that legal and moral perspectives usually have when identifying and judging courses of action do not seem to be sufficient if we pay attention to the fragility and ontological precariousness that characterizes subjectivity. Indicating the relational nature of dignity, and solving the damaging adherence between the legal and the moral as a consequence of its use, will be objectives pursued in the article, by getting rid of realistic or naturalistic approaches and rejecting any romanticist hint that does not consider the required dissonances for dignity or expose the least advantaged to unjustified situations of power and domination.

Key words: dignity; experience of harm; constructivism; inviolability; normativity.

*Abiertas heridas
 sobre la piel del tiempo
 ¿Cicatrizan?
 Los días
 depositan sus vendas.
 Se alisan y se lavan
 rastros sanguinolentos
 ¿Se recobra el herido?
 –Sí, totalmente–
 (Aunque al caer la noche la herida sangra
 a veces)
 MAIA, Circe. Cicatrices*

1. INTRODUCCIÓN

La noción de igual dignidad, entendida como criterio normativo, y a pesar de cumplir un rol preponderante en buena parte de las argumentaciones en filosofía práctica contemporánea, no ha dejado de arrastrar consigo incontables problemas en su fundamentación. Dentro del dominio de las éticas aplicadas, por ejemplo, la dignidad personal constituye una pieza fundamental del instrumental conceptual con el que cuenta la bioética, mientras que algo similar sucede en el campo de la filosofía política, en donde la justicia distributiva puede llegar a encontrar algunas de sus justificaciones normativas en tal noción. El sustrato moral de los Derechos Humanos (DDHH), como es sabido, no es otro que cierta noción de la dignidad inherente o valor intrínseco a la especie humana, articulado con la doble condición de libres e iguales que funda la autocomprensión y el imaginario social de la modernidad (Habermas

2010; Taylor 1997). Uno de los tantos problemas que deben solventarse a este respecto, sin embargo, tradicionalmente ha residido en determinar si acaso la dignidad no debe ser reemplazada por otros ideales socialmente disponibles, con igual o mayor fuerza normativa: en absoluto es casual que la dignidad haya sido señalada sistemáticamente por su excesiva indeterminación conceptual, y hasta inutilidad, al ser puesta en comparación con nociones de menor carga antropológica, linaje teológico y presupuestos metafísicamente realistas como lo son el de autonomía o autodeterminación, o incluso la demanda irrestricta de respeto a todas las personas (Macklin 2003; Sangiovanni 2017).

La concepción realista de la dignidad, que la coloca como una dimensión irreductiblemente valorativa de la existencia humana, al punto de ser intrínseca, inalienable y moralmente protectora, no agota todas las posibilidades con las que contamos al momento de estudiar el contenido genuinamente normativo, y, *a fortiori*, la operatividad práctica, de tal noción. Sucede que una concepción naturalizada de la dignidad, i.e., una forma de comprenderla como apéndice de la propia condición de existencia o del mismo vivir, por lo general no logra hacerse con la fuerza normativa suficiente como para cumplir con lo que augura, y menos aún cuando lastra con presupuestos metafísicamente realistas. De ahí que no sea extraño advertir que, en ausencia de conexiones sólidas con fuentes de la normatividad moral, la dignidad se enfrenta con dificultades al momento de limitar la experiencia y las distintas formas del daño que corroen la integridad moral de los sujetos en las sociedades contemporáneas. Basta ver lo refractarios que pronto se revelan, como nociones morales genuinas, y en contextos tan *excepcionales* como han sido los campos de Auschwitz, las abstracciones de la dignidad y el autorrespeto. Pues percibir el daño y el horror de lo que resulta imposible de ser representado y aprehendido jurídicamente, tanto como verse degradado en todas las condiciones imaginables a excepción de mantenerse integrado, desde un punto de vista taxonómico, dentro del conjunto de una especie, parecería hipotecar seriamente la propia existencia de criterios de corrección robustos (Agamben 2005, 60-71), tanto como vaciar el contenido normativo de aquellos valores universalmente intrínsecos que buscan solventar la dimensión evaluativa de la negatividad radical expresada en el sufrimiento humano (Thiebaut 2017, 15). En lo que sigue me interesará, sobre todo, al reconocer la indisociable estrechez entre la dignidad y la indignidad, estipular que la segunda solo puede ser reconocida tras la aparición de la primera: únicamente la normatividad dañada en las prácticas que corroen el respeto hacia una persona, la cual, o bien se asumía, o bien se ignoraba de antemano, permiten volver la atención a la pregunta por aquello que consideramos digno o indigno de cuidado, respeto y valor; es en este sentido, precisamente, que podría calificarse a la dignidad como una

realidad social «prejurídica» o «metajurídica», a pesar de la irrestricta difusión de su empleo en los textos jurídicos (Torrallba 2005, 55).

Advertir la porosidad de la dignidad, ubicada fronterizamente entre los dominios del derecho y la ética, es de suma relevancia para las tesis que podré sugerir en este trabajo, así como para calibrar el contenido normativo, si es que efectivamente lo posee, de tal noción. Lo mismo sucede con la evaluación del *grado* y la calidad del daño que puede llegar a infligirse sobre una persona. Y es que, precisamente, identificar la forma y profundidad de la lesión implicada en una acción, una relación o un proceso, ha sido una de las tantas vías *negativistas* que varios autores han encontrado para dar cuenta de la gravedad o bien jurídica, o bien moral, de la corrosiva experiencia del daño¹. Como lo ha podido advertir Etinson (2020), saber cuándo se llega a dañar la propia dignidad del sujeto, y no tan solo avasallar sus derechos de propiedad privada, es algo que, además de exhibir la controvertible imbricación entre este sustrato igualitario-universalista y la práctica jurídica, necesariamente conduce a interrogarse por las intenciones que dirigen determinado obrar humano. En su ejemplo de un robo: en absoluto es indiferente, para el dominio de la vida práctica, si el ladrón elige al azar el bien del que se apodera o si lo hace a causa de que su legítimo dueño posee determinados atributos que aquel desprecia; así, mientras en el primero de los casos parece existir tan solo un acto legalmente condenable, conforme a las penas estipuladas por el derecho público (ya sea civil o penal), en el segundo puede haber, incluso, un daño, una lesión o una forma específica de menosprecio hacia la personalidad del agente tanto como un atentado contra el trasfondo normativo que sopesa la igual dignidad (Etinson 2020, 357-359). De modo tal que, interpretar la calidad del daño, es decir, la clase de menosprecio que se teje como consecuencia de un curso de acción, constituye un paso previo, y decididamente fundamental, para la conformación negativa de criterios normativos (Thiebaut 2021), así como también para el diseño de estrategias abocadas a la atención y al eventual resarcimiento de las víctimas. En absoluto será lo mismo, por tanto, tratar con los instrumentos de desagravio que ofrece el derecho y sus mecanismos de reparación y sutura, usualmente refractarios a la profundidad específica de la experiencia del daño (Thiebaut, 2017), que con los que alber-

1. La metodología «negativista» constituye un procedimiento y una estrategia argumental empleada habitualmente en la filosofía moral y la filosofía social contemporáneas. En el caso de Honneth (1992), por ejemplo, su examen procura comenzar desde las experiencias fenomenológicas de ofensas morales, injurias y humillación para remontarse, bajo el supuesto de que los afectados las identifican como efectivas formas de menosprecio, hasta ciertos ideales sociales y concepciones del bien y la justicia que permiten denunciar las primeras.

ga el conjunto de una comunidad moral y política (Gómez Ramos, 2017) que se responsabilice por la solidaridad social.

El objetivo de este artículo reside, en último término, en delinear los alcances y las limitaciones de la concepción realista de la dignidad sin incurrir, al mismo tiempo, en una defensa irrevocable de un constructivismo moral y, con él, de una comprensión romanticista al respecto de la identidad personal. El par realismo-constructivismo, de hecho, no resultará un parámetro lo suficientemente exhaustivo al momento de intentar explorar las condiciones que impiden, entre otras cosas, los daños corrosivos y las lesiones anímicas irreversibles que promueven algunas formas de menosprecio en la actualidad. Asimismo, buscaré fijar la atención en testimonios estéticos que brinden el material narrativo necesario como para sugerir, al advertir situaciones de menosprecio, exclusión y humillación social, la necesidad de considerar los conflictos psíquicos y las limitaciones *internas* al sujeto para la realización de la libertad y/o el logro de sus autorrelaciones prácticas². He optado, en lo que sigue, por dividir mi estrategia argumental en tres momentos, en conformidad con tres objetivos generales: propondré (2) reconstruir las principales limitaciones que acompaña a la concepción metafísicamente realista más usual de la dignidad humana en la práctica jurídica, y que comúnmente culmina por volverla inoperativa; procuraré (3) refutar la presunta coextensividad que se teje entre la inviolabilidad de los individuos y la dignidad, con el objetivo de desligar por completo a esta última de una condición intrínseca e inalienable; y, finalmente, me ocuparé de (4) advertir las severas limitaciones del constructivismo moral en el que la estrategia argumental intuitivamente parece desembocar, por cuanto debe notarse la ignorancia que aquel comúnmente conlleva en relación a los conflictos y los *diques* que resultan por completo infranqueables y refractarios a la manipulación creativa, experimental y voluntaria del sujeto.

2. SUPUESTOS REALISTAS DE LA DIGNIDAD INTRÍNSECA

Es sabido que la concepción realista de la dignidad, así como de los derechos universales inherentes en general, han implicado severas limitaciones

2. A pesar del habitual empleo de casos reales en los análisis enmarcados en enfoques propios de la ética aplicada en esta oportunidad me serviré de ejemplos narrativos de ficción, por tratarse de manifestaciones estéticas en donde los síntomas de dinámicas sociales generales (Honneth 2014, 120), bien sean extensivas, como en este caso, a fenómenos anónimos aprehendibles bajo los enfoques del poder y/o la dominación, bien sean independientes de lo moral o de los problemas de justicia.

al ser puestos en tensión por las grandes tragedias del *short century*. La protección moral y legal que promete la presunta condición innata de todos los seres humanos y, aún más, el fondo naturalista que oficia como su condición de posibilidad, por norma general ignora los elementos de socialidad que anteceden, al igual que ya lo había dejado establecido la célebre denuncia de Arendt (2001) al respecto del carácter abstracto de los Derechos del Hombre, la propia formulación de valor incondicional de un objeto portador de dignidad. Un elemento de interés para mi análisis, en consecuencia, lo constituye el *factum* de que la concepción metafísica de la dignidad, y su correspondiente definición apriorística de lo humano, al ponderar la exclusiva existencia o la especificidad taxonómica de una entidad viva, con frecuencia ignora la importancia basal del conflicto psíquico para la constitución subjetiva. De lo contrario, si no fuéramos capaces de eludir los puntos ciegos de una posición realista plena o absoluta al respecto de la dignidad personal, no seríamos capaces, como se verá en la sección subsiguiente, de denunciar lo indeseable –y, más aún, lo imposible– de la pretendida coextensividad que se teje entre la igualdad formal y la inviolabilidad de los individuos, o, sencillamente, el valor intrínseco y la garantía de no-interferencia. La dignidad, podría argüirse, implica bastante más que la exclusiva protección moral y legal fundada en supuestos naturales inalienables, pues para no vaciarse normativamente debe inscribirse dentro de tramas de reconocimiento decididamente complejas, destinadas a solventar la usual desconexión que mantiene la noción de dignidad personal con genuinas fuentes normativas.

Prima facie la misma noción de dignidad carga consigo, como su condición de posibilidad, una perjudicial adherencia entre ética y derecho. El problema, en buena medida, yace en que la imposibilidad de aislar el rasgo genuinamente ético de la existencia humana es una consecuencia directa de la definición apriorística de lo humano, i.e., de la sobredimensionada –y hasta desmedidamente optimista– antropología que se encuentra supuesta; por lo mismo, y según lo aventuro, recelar de este tipo de comprensiones metafísicas de la condición humana se constituye como una condición de posibilidad de la sutura exigida por el daño, y no ya de un menoscabo jurídico, que corroe nuestras autorrelaciones prácticas y desafía la representación anidada en la misma noción de dignidad (Méllich 2010). Todo esto, por supuesto, no exime de controversias a la separación analítica entre ética y derecho, tanto como no ignora la posibilidad de que, como se verá en la próxima sección, una ausencia de reconocimiento jurídico desemboque en un daño más profundo. La propia práctica jurídica, sin ir más lejos, habitualmente se depara con innumerables dificultades provocadas por la porosidad o hasta indistinción entre ambos sistemas de deberes y dominios de legislación práctica: la

atribución de responsabilidad penal que conlleva la determinación del grado de tipicidad subjetiva (como el dolo, por ejemplo), o el alcance del principio del daño, son algunos de los tantos ejemplos en donde se concreta la borrosidad que suele gobernar el divorcio irrestricto entre dichos ámbitos, al igual que la fragilidad para aprehender y restaurar con la que cuenta, frente a la dimensión evaluativa y el carácter total de la experiencia del daño, la legislación jurídica por sí sola (Thiebaut 2017, 14-15).

Los modos en los que se presenta la experiencia del daño y, por lo tanto, el alcance y la profundidad de su incidencia en la subjetividad, son imprescindibles de ser advertidos y discriminados analíticamente para llegar a evaluar las consecuencias de un curso de acción. Como lo he mencionado antes, no contendrá las mismas implicancias sufrir el daño por azar o como consecuencia de tales o cuales atributos específicos que se presentan en nuestra persona, identidad y rasgos singulares. Tampoco será exactamente lo mismo, desde luego, sufrir una violación de la integridad física, una privación de reconocimiento de derechos u obligaciones, o una ausencia de reconocimiento al respecto de la validez de cierto ideal de autorrealización personal; estas tres, entretanto, son las formas de menosprecio que, como pretendidas *experiencias preteóricas*, Honneth (1997) reconstruye para dar cuenta de la potencia normativa que contiene la negatividad de tales prácticas perjudiciales para la autoconfianza, el autorrespeto y la autoestima, respectivamente. El análisis de estas distintas formas en las que se concreta la violencia, la exclusión y la humillación social, aparece como fundamental, entonces, al momento de erigir robustos criterios que permitan juzgar todos aquellos cursos de acción que mancillan –o al menos conllevan una potencia de daño– algunos de los presupuestos formales del reconocimiento recíproco.

Uno de los mayores problemas que sobrelleva la concepción metafísicamente realista de la dignidad, y que profundizaré en lo que sigue, es que con frecuencia obvia la naturaleza relacional que estructura las condiciones sociales de la igualdad moral (Miller 2017). La importancia que mantiene la intersubjetividad para la identificación de cualidades morales concretas y, sobre todo, genéricas, parece ser común con la ponderación de los elementos de socialidad que necesariamente están implicados en la –aun precaria– constitución subjetiva³. Si un sujeto solo puede ser tal como consecuencia de «entramados éticos de reconocimiento» (Gómez Ramos 2015, 15), cabe

3. Las prácticas sociales más importantes que tienen lugar en el mundo contemporáneo no pueden comprenderse, ciertamente, más que en su naturaleza relacional. Para el caso de la celebración del cumpleaños y sus condiciones de posibilidad inevitablemente sociales véase Gómez Ramos (2015).

aventurarse con toda porfía en la idea de que su elevada condición moral, usualmente antropocéntrica, solo puede señalarse ante la existencia de redes de sociabilidad que atribuyan cualidades singulares a la entidad en cuestión. En el caso de las abejas, por ejemplo, y a pesar de configurarse como animales eminentemente gregarios y con alta sofisticación en su comunicación no verbal, la ausencia de dignidad que les aqueja no se debe tan solo a su antropogénesis por completo consumada (Agamben 2017), sino que responde a la misma limitación que denota la ausencia de toda comunicación lingüística o lenguaje *tout court*: al igual que las abejas solo son capaces, al servirse del lenguaje como instrumento o vehículo, de transmitir mensajes concretos, unívocos y unilaterales, y no así de «hablar a otros que hablan» (Benveniste 1997), los seres humanos deben buscar en la demanda hacia los demás el sentido de su enunciación y, *a fortiori*, el exitoso o malogrado reconocimiento de su propia existencia social (Butler 2006, 164).

En lo que sigue me ocuparé de defender la tesis que ya he podido anticipar, a saber, que la dignidad en modo alguno es innata ni configura una cualidad real (natural) que nos pertenece por el simple hecho de haber nacido, o por nuestro estatuto de vivientes, sino que, por el contrario, refiere al estatus y el prestigio universalizado, y se adeuda al reconocimiento recíproco y a los elementos de socialidad que permiten su desarrollo. Por lo mismo, la dignidad puede forjarse *in situ*, tanto como no necesariamente puede adquirirse en una trayectoria vital concreta: se puede obtener, fortalecer o perder, mas nunca está determinada de una vez y para siempre, así como tampoco la secuencia y los pasos requeridos para su constitución pueden establecerse de antemano. Con todo, esta tesis, eminentemente constructivista en su alcance, será matizada en la última sección del texto, en donde advertiré las limitaciones de esta visión para indicar la consecuente necesidad de considerar los diques psíquicos infranqueables que el constructivismo moral no suele mantener en consideración, al tiempo que indicaré que el estatuto relacional⁴, y no ya natural o asocial, de la dignidad, en ningún caso justifica la desposesión de derechos o la exclusión social sino que tan solo indica la fragilidad y el honor universalmente compartidos (Killmister 2020). Lo que restará, finalmente, serán los sedimentos de una conclusión que, ofrecida con valor de esbozo, intenta explicar la insuficiencia de ambas posiciones, i.e.,

4. Basta pensar, para echar luz acerca de la naturaleza relacional (y no necesariamente innata) de la dignidad, el experimento mental propuesto por Miller (2017, 118): de existir una única persona con vida en la Tierra, que azarosamente ha perdido la capacidad de recordar sus vínculos intersubjetivos anteriores, difícilmente podría adjudicársele dignidad o valor cualitativo a una entidad de esa clase.

tanto la realista como la constructivista, al tratar por sí solas con la dignidad humana, las fuentes de la normatividad jurídica y moral y los mecanismos de resarcimiento y sutura que se ofrecen a los afectados.

3. INVIOLABILIDAD DE LOS INDIVIDUOS Y EXPERIENCIA DEL DAÑO

Si bien han delimitado de forma muy diferente el espacio de discusión y la orientación del campo de la filosofía política en el siglo xx, las teorías de la justicia de Rawls y Nozick, ciertamente, han compartido el presupuesto de la inviolabilidad de los individuos. Aquí no buscaré centrarme tanto en el objetivo último de sus *magnum opus*, a saber, fundamentar la moralidad o inmoralidad de ciertas formas de autoridad política y el gradiente de justicia de las instituciones, como en la presunta coextensividad que creen advertir entre la así llamada *inviolabilidad de los individuos*, i.e., la garantía plena o absoluta de respetar la no-interferencia, y la dignidad personal. Esta conexión, en ambos casos, se realiza a partir de una apropiación de uno de los célebres principios igualitarios de Kant, esgrimido con precisión en la segunda formulación del imperativo categórico. Sin discurrir del todo alrededor de las incontables discusiones exegéticas contenidas en la usual recepción contemporánea de la comúnmente denominada «Formula de la Humanidad» kantiana para las más diversas finalidades argumentales⁵, o de la no menos controvertible dicotomía metaética realismo-constructivismo que colma la bibliografía disponible, en lo que sigue me preocuparé por revisar la plausibilidad, incluso más allá de Kant, de la presunta intercambiabilidad entre la autopropiedad, la inviolabilidad y la dignidad personal.

Amparados en la distinción entre medios y fines original de la ética kantiana, tanto Rawls (1995) como Nozick (1988) defienden la existencia de un vínculo necesario entre los requisitos de la justicia (en el caso del primero), y las restricciones indirectas (en el caso del segundo), y la Fórmula de la Humanidad o fórmula finalista del imperativo categórico (GMS, 429)⁶, ya que ambas

5. Para una crítica de los usos ilimitados de la filosofía práctica de Kant acerca de la dignidad, sobre todo en lo que refiere a la pretendida fundamentación kantiana de los DDHH y a la severa equivocación analítica implicada en la Formula de la Humanidad véanse Sánchez Madrid (2016) y Marey (2017), respectivamente. Una exégesis alternativa a la contemporánea de la ética kantiana sobre la dignidad, asimismo, se encuentra en Sensen (2011).

6. Los derechos individuales son calificados como restricciones indirectas a la acción por Nozick, i.e., son comprendidos como limitaciones morales que los derechos de los demás necesariamente imponen frente a nuestras acciones y, en consecuencia, que

visiones deontológicas representarían, indistintamente, un sentido respeto por la inviolabilidad o igual dignidad que posee cada individuo⁷. Rawls lo coloca en los siguientes términos: «respetar a las personas es reconocer que poseen una inviolabilidad fundada en la justicia [...]. Las prioridades lexicales de la justicia representan el valor de las personas del que Kant dice que es superior a todo precio» (Rawls 1996, 529). En el caso de Nozick, por su parte, se indica que «[l]as restricciones indirectas a la acción reflejan el principio kantiano subyacente de que los individuos son fines, no simplemente medios; no pueden ser sacrificados o usados sin su consentimiento para alcanzar otros fines. Los individuos son inviolables» (Nozick 1988, 43).

Esta identificación plena entre dignidad e inviolabilidad que, si bien por razones diferentes, asumen las teorías de la justicia de Rawls y Nozick, adolece de al menos dos inconvenientes: por un lado, (1) la idea moral de dignidad pone de manifiesto la perjudicial adherencia entre ética y derecho (dentro y fuera del acervo kantiano) que aqueja a la noción de dignidad y que, por cierto, he intentado advertir antes, al respecto de la incapacidad de sutura subjetiva, al principio de este texto; y, por otro, (2) no parece ser del todo concluyente la propia coextensividad postulada entre ambos criterios normativos, por cuanto alguien efectivamente puede comprometerse con el respeto a los objetos portadores de dignidad, valor absoluto o incondicional, y no necesariamente con la inviolabilidad ni con la autopropiedad (*self-ownership*)⁸. Uno de los tantos contraejemplos que existen frente a dicha identificación, que sirve para ahondar en esta segunda limitación y así desandar por completo la presunta contigüidad entre inviolabilidad de los individuos y dignidad, puede hallarse en la valiosa base fenomenológica y el potencial representacional que proporciona *I, Daniel Blake* (2016), escrita por Paul Laverty y dirigida por Ken Loach.

Como fondo de los innumerables desafíos burocráticos con los que debe lidiar Daniel (Dave Johns), en *I, Daniel Blake* puede evaluarse la identificación

delimitan sus posibles alcances (Nozick 1988, 40 y ss.). El carácter «indirecto» aludiría a que las restricciones, que se siguen de los derechos que otras personas poseen, proceden coercitivamente ante los propios cursos de acción y no así contra los objetivos que esas acciones acarrearán (Nozick 1988, 29-30).

7. La definición de «respeto» ofrecida por Kant (GMS, 401), de hecho, es bastante más ambiciosa, y definitivamente más descentrada, que la que aparece al ser empleada en la justificación habitual de la no-interferencia.

8. Al decir de Cohen (1995), el principio de autopropiedad opera como el fundamento último de la teoría libertaria de la justicia de Nozick y el sistema de justificación que la auxilia. La autopropiedad, por lo demás, y al menos en este punto, no parece alejarse demasiado de la estipulación normativa contenida en el principio milliano del daño.

plena entre el reconocimiento del sustrato normativo (igualitario y universalista) que procura llegar a proteger a todas las personas y la ausencia absoluta de intromisiones externas (jurídicas y, sobre todo, extrajurídicas), en especial de aquellas que emanan desde las instituciones públicas. En el *film*, de hecho, podemos testimoniar que, en ocasiones, reconocerse como un sujeto digno de valor intrínseco irrenunciable (más allá del carácter excesivamente abstracto al que comúnmente remite la cualidad naturalizada y cuasi biológica de la dignidad) no puede conseguirse más que a expensas de perseverar en la gestación de relaciones no-malogradas con las intromisiones del entorno. Estas últimas pueden funcionar, entonces, como experiencias y entramados prácticos altamente complejos en los que el sujeto exhibe, para sí y los demás, el grado de autodeterminación con el que emprende la exigente tarea de desarrollar un sentimiento de autorrespeto y autoestima y, tras ella, la de conspirar contra la lógica inmunitaria y su afín comprensión, si bien fracasada, del sujeto⁹. Este último, por lo mismo, puede llegar a comprenderse más que como entidad pretendidamente autosuficiente que clausura las resonancias de un mundo social al que no solo se le precie por su utilidad en la protección negativa de la vida (Espósito 2006, 90 y ss.) ni, más allá del contenido cognitivo de la forma de conceptualizar la relación yo-mundo, contribuya al mantenimiento de una forma de vida alienante (Rosa 2016, 180-181).

Son varias las escenas de *I, Daniel Blake* en donde pueden ubicarse las pretensiones de dignidad y reconocimiento de los personajes, atravesadas por experiencias corrosivas de daño, exclusión y humillación social a las que, aún sin desearlo, se ven empujados. Tal vez una de las más ilustrativas sea aquella en donde Katie (Hayley Squires), luego de varios días sin ingerir alimentos sólidos, no consigue contenerse ante los enlatados que solidariamente le brindan, para ella y sus dos hijos, en el banco de alimentos local. El momento autorreflexivo no emerge sino algunos minutos y varias escenas más tarde: es Daniel (y no Katie) quien, frente al extendido entumecimiento que se encarna arquetípicamente en Sheila (Sharon Percy), la funcionaria que lo asiste en un *Jobcentre* dependiente del Departamento de Trabajo y Pensiones, decide levantarse de su asiento y encaminarse hacia la salida, en un plano cinematográfico que anonada tanto por la valentía con la que el protagonista rehúye consentir a la interminable cadena de humillaciones a las que injustamente se ha visto sometido, como por la agravante indiferencia que la acción

9. El fenómeno de la estupidez, entendido como imposibilidad sistemática de descentramiento e incluso ignorancia de la constitución recíproca e intersubjetiva de la identidad personal, por ejemplo, puede servir como un auténtico indicador del fracaso subjetivo (Gómez Ramos 2015, 63-73).

parece despertar en su alrededor. El ensayo fílmico, que se encarga de narrar, precisamente, los claroscuros del malestar y el sufrimiento de quienes luchan por mantener las disonancias internas que les son imprescindibles para denunciar las experiencias amenazantemente lesivas para una autorrelación práctica lograda (especialmente en términos de autorrespeto), representa con suficiente fidelidad el hecho de que, en ciertas circunstancias, los agentes que se ven impelidos a conservar los «diques» e identificar los «puntos de no-retorno» más profundos de su vida psíquica al enfrentarse con las intromisiones del entorno¹⁰, descubren *in situ* el contenido genuinamente normativo de la dignidad. Este último solo parece poder ser parcialmente retenido al no tener más opción que hurgar en los contenidos *internos* que inmediatamente se les presentan como imposibles de remover o erosionar a las víctimas, pero que no estaban (ni podían estar) definitivamente establecidos de antemano¹¹.

Lo que puede llegar a conmover en *I, Daniel Blake*, entonces, no es tan solo la destreza del personaje principal, los subterfugios a los que echa mano y la tozudez con la que cuenta el carpintero británico, pese a sus 59 años, en las situaciones contextuales más o menos desafortunadas y degradantes de las que resulta víctima, con frecuencia obstaculizadas por la impersonalidad apática que sucumbe periódicamente a las ventanillas de la administración, cuyos rasgos de anonimidad no parecen siquiera asegurar el ejercicio individual de los derechos consagrados por el sistema de seguridad social ni, mucho menos, permitir la deferencia que podría sugerir la pobre salubridad de Daniel y su relativo analfabetismo digital. Por el contrario, la virtud principal del *film* parece residir en la sugerencia de que efectivamente es posible, para el sujeto, mantener una relativamente intacta capacidad autorreflexiva, que impida el avance de las afrentas contra la dignidad y, a la vez, reconocerse como legítimo destinatario de beneficios y protecciones sociales como consecuencia natural de participar de la cooperación social. No existe manera alguna de fundir por completo la inviolabilidad y la dignidad, pues, si se consideran los cursos de acción seguidos por Daniel, puede observarse que mientras este último es por completo reacio a no ceder ante la interminable cadena de

10. La metáfora de «dique» es empleada por Freud (1905) para referirse, por ejemplo, a las limitaciones ante la pulsión sexual. La de «punto de no-retorno», por su parte, es utilizada por Bettelheim (citado en Agamben 2005, 57) al respecto de los *Muselmann* y la delgada línea que, después del terror de Auschwitz, parece ser capaz de distinguir la humanidad del hombre de la humanidad «desnuda» o exclusivamente biológica.

11. En cierta medida, este rasgo distintivo del contenido normativo de la dignidad se asemeja al carácter retroactivo del aprendizaje, bien sea individual, bien sea social, y a sus diferencias constatables con las nociones de desarrollo y maduración. Al respecto, véase Jaeggi (2018).

humillaciones, daños y lesiones que recibe por parte de un entorno social altamente reificado, y que bien podrían corroer y entrometerse con su valor intrínseco y singular, al mismo tiempo reconoce la importancia del ejercicio de sus derechos sociales y la reivindicación normativa que suele expresarse, precisamente, en la desposesión de derechos como forma de denegación de reconocimiento (von Redecker 2020). Toda esta constituye, así, una secuencia por demás sugerente para indicar la plausibilidad de una metodología o vía negativa al respecto de la dignidad personal, y ya no su inscripción en el registro de la naturaleza o los derechos innatamente adquiridos: la existencia de un genuino contenido normativo latente o parcializado es lo que permite, en último término, conseguir la elevación desde situaciones de sufrimiento individual hasta la posibilidad de una completa crítica social inmanente.

Otra de las ventajas que lleva consigo la trama de *I, Daniel Blake*, y el análisis que puede extraerse de él, es que logra cubrir las dos aplicaciones en las que usualmente se resume la especificidad de la noción de dignidad. Cualquiera sea el móvil que la invoca, la ambigua noción de «dignidad» por norma general se debate entre (1) la denuncia impotente de la inmoralidad contenida en aquellos actos intuitivamente lesivos para la integridad moral de una persona, con el fin de limitarlos, y, propositivamente, (2) la exigencia de garantía, o incluso ampliación, de los derechos (en especial de los derechos sociales), conforme a criterios igualitarios. Sea cual sea su modo de aplicación específica, ambos tratados por el *film*, lo cierto es que conectar la noción de dignidad con la riqueza fenomenológica del audiovisual puede auxiliar en la tarea de sugerir, al polemizar con el principio normativo anclado en las teorías de la justicia contemporáneas, que la inviolabilidad y la dignidad no necesariamente son coextensivas y, consiguientemente, reducibles una a la otra o intercambiables entre sí. La única excepción la denotaría el caso del daño a la integridad física, como sucede con una violación física o incluso sexual, aunque esto no suele formar parte de la discusión política; y, al menos en el caso de Nozick, su preocupación principal reside en evaluar las distintas justificaciones normativas de la redistribución de ingresos, bienes o recursos y, como tal, se aboca a las limitaciones a la acción que, concebidas como restricciones indirectas, implican los derechos, las libertades y las elecciones, contractualmente mediadas, que son propiedad de los individuos (Scanlon 1976)¹².

12. Sobre la robusta intuición que subyace a la consideración de los derechos subjetivos como propiedad privada individual, así como su conexión con la idea específicamente libertarista de la autopropiedad, véase Ivison (2008, 62-93).

Por lo que, cabe aventurar que el sugerente contenido simbólico del ensayo fílmico que he podido reconstruir constituye un sustrato narrativo acertado al momento de contribuir con la defensa de una de las tesis principales aquí desplegadas: no parece existir una relación necesaria entre la pérdida de la dignidad y la desposesión, i.e., entre el daño y la violación de derechos e interferencia en la libertad individual. Como lo muestra Daniel con autoridad epistémica, y de una manera por demás precisa en *I, Daniel Blake*, es completamente factible que un sujeto retenga su dignidad, a pesar de los incontables daños, lesiones y humillaciones sufridas a causa del desconocimiento y privación de sus derechos sociales, jurídica y cooperativamente consagrados. Lo que significa, asimismo, que son aquellas «reacciones de sentimientos negativos que psíquicamente acompañan la experiencia de menosprecio [las que] pueden presentar la base afectiva de impulsos en los que enraíza motivacionalmente la lucha por el reconocimiento» (Honneth 1997, 165). Bajo esta perspectiva, por lo tanto, la dignidad no puede más que reconocerse, como efectivo criterio de protección moral y garantía de seguridad jurídica, que *ex post*, es decir, luego de haber sido puesta en tensión con potenciales o actuales lesiones del entorno social y, *a fortiori*, y aunque indeseadamente, con la corrosiva experiencia del daño en toda su magnitud.

4. LÍMITES DEL CONSTRUCTIVISMO MORAL

Lo que emerge como una objeción evidente a la luz de mi reconstrucción de *I, Daniel Blake*, representada tanto en la muerte de Daniel hacia el final del *film* como en las diferencias constatables entre sus motivaciones, deseos y decisiones frente a las de Katie, y a contracorriente de las habituales tendencias constructivistas de Occidente que creen testimoniar síntomas de psiques defectuosas o mal gestionadas en el rechazo a concebir cada una de las adversidades vitales como oportunidades de crecimiento, experimentación o superación personal, trata sobre el indisponible sufrimiento que caracteriza la especificidad del daño. Como se aprecia en *Demolition* (2015), escrita por Bryan Sipe y dirigida por Jean-Marc Vallé, transitar, junto con sus espectros, por la desgarradora experiencia del duelo¹³, o, como en *I, Daniel Blake*, verse *de facto* impedido de gozar plenamente de los derechos sociales, parecen constituir obstáculos anímicos infranqueables para cualquier atisbo de apropiación o manipulación creativa en el dominio de la vida psíquica (Honneth

13. Al respecto del duelo o los ritos funerarios como indicadores de civilización, y no así de barbarie, véase Milner (2003, 45-46).

y Hartmann 2009, 408-412). En parte, el malestar y el sufrimiento padecido por los protagonistas menos aventajados de *I, Daniel Blake* constituye una consecuencia más o menos directa de la relativa obligación (pues, como queda expreso en *Sorry, we missed you* (2018), escrita, también, por Paul Laverty y dirigida por Ken Loach, por momentos puede volverse un tanto arriesgado para la tarea de los observadores sociales distinguir la motivación intrínseca que los agentes creen o dicen sostener al margen de la coyuntura y de las condiciones sociales y políticas de la agencia) de recurrir constantemente a la autoexploración anímica y a la búsqueda, en absoluto placentera, de los inflexibles obstáculos éticos que contribuyan al mantenimiento de todas aquellas disonancias internas requeridas para la consecución de autorrelaciones prácticas logradas y la conservación de lo que pueda restar de su dignidad personal.

La concepción constructivista al respecto del valor incondicional de las personas, o de todos aquellos objetos portadores de dignidad que Kant (GMS, 401) advierte en su definición formal del respeto, resulta, al igual que el modelo realista o apriorístico de en lo que atañe a la naturaleza humana, por completo insuficiente para evaluar la plausibilidad operativa de la dignidad y, en consecuencia, inadecuada al momento de procurar solventar su vaciamiento normativo. Esta última, si bien parece ser capaz de adquirirse, desarrollarse o hasta perderse, y no necesariamente se cuenta con ella de una vez y para siempre, no es absoluta e ilimitada: existen, como he advertido antes, diques psíquicos dolorosos, profundamente lesivos e insuperables que, como sucede en el caso de un trauma (subjetivo o histórico) o de cualquier otra experiencia igualmente corrosiva, nos exponen frente al desamparo, la fragilidad y la más honda precariedad ontológica bajo la que se constituye cualquier subjetividad (Gómez Ramos 2015).

Al contrario de algunas de las principales tendencias constructivistas occidentales cabe, entonces, asumir la fatal existencia de diques anímicos que, si bien aparecen como imposibles de considerar y ubicar como tales antes de que tenga lugar el curso de acción que demanda su emergencia, colocan de manifiesto algunas limitaciones para el enfoque constructivista tradicional al respecto de la dignidad personal. Si bien es cierto que, en línea con lo dicho hasta aquí, para conseguir ser operativa, y no solamente un término sugerente o con poder representacional, la dignidad debería concebirse como la elevación universal del estatus o el honor¹⁴, así como explicitada bajo el carácter relacional necesariamente implicado en ciertas formas de relación social

14. Una defensa y justificación detallada de esta posición puede encontrarse en Waldron (2019).

o bien abstracta, o bien intersubjetiva, más que resumir atributos o rasgos ontológicos, inherentes a una clase natural (la especie humana, para el caso), no pretendo hacer del constructivismo moral –o, alternativamente, de una perspectiva personalista o relacional de la persona (Torralba 2005)– mi enfoque principal. Son al menos dos, pues, las limitaciones principales que parece traer consigo tal perspectiva, y que no convendría asumir en este punto: (1) induce a pensar en forma escalar, progresiva y vectorial el desarrollo cognitivo (y el desarrollo de la agencia moral, en particular) y, en consecuencia, a ignorar las condiciones sociales y políticas (de una capacidad no supra ni transhistórica) que anteceden al hecho de saberse *de iure* persona de genuino valor intrínseco; y (2) corre el riesgo de reivindicar formas premodernas, ética y moralmente indeseables conforme a los criterios internos de las sociedades contemporáneas, en las que se desproteja a los menos aventajados y se justifiquen innumerables modos de dominación y sometimiento. Conviene dejar establecido, entonces, y al contrario de ambas limitaciones, que (a) constituirse como agente, así como forjar una dignidad que oriente individualmente la acción y actúe como protección normativa implica tensiones irreductibles en su seno, al tiempo que deben considerarse las condiciones sociales y políticas que la hacen posible en cuanto capacidad históricamente específica y subordinada a prácticas sociales precedentes, y que (b) advertir las limitaciones de un enfoque realista *tout court* no significa, necesariamente, hacer caso omiso a la difundida autocomprensión en las democracias liberales, y que se ha instaurado a la par de los avances morales la modernidad, que concibe a los ciudadanos como personas libres e iguales.

Lo importante parece residir, bajo el intento de superar la reducción habitual resumida en el par realismo-constructivismo, en la refutación de los ideales romanticistas excesivamente optimistas acerca del desarrollo psico-evolutivo que trasuntan ciertas posiciones dentro de la psicología moral y, por otra parte, en la importancia relativa que las instituciones sociales comportan para limitar los efectos del poder y la dominación sobre los menos aventajados.¹⁵ Sobre el primer tópico, basta pensar en dos ejemplos recurrentes

15. En *The Shame of Poverty*, Walker (2014) logra conjugar ambos objetos de análisis, al examinar tanto los impedimentos funcionales que la pobreza provoca, incluso en el largo plazo y en áreas de la existencia notoriamente sensibles como la vida afectiva y la participación política, como el progresivo desplazamiento desde indicadores unidimensionales a multidimensionales en la medición de la pobreza y en su efecto inmediato en lo que respecta a la optimización del alcance de las políticas públicas. El estigma de la pobreza, que conduce a la vergüenza de encontrarse socialmente excluido, o incluso de verse amenazado periódicamente con la exclusión social, distorsiona por completo las expectativas legítimas de realización de cualquier plan de vida.

en las sociedades contemporáneas, que bien podrían ilustrar los cambios sociales y las modificaciones socioestructurales sucedidas en las últimas décadas del siglo XX, a saber, en la promesa incumplida de felicidad y realización personal (Cabanas e Illouz 2019) y en la exigencia institucional y disposición personal, en apariencia intrínsecamente motivada, de emplear recursos comunicativos y emocionales presuntamente auténticos dentro de amplios sectores de la producción y, sobre todo, de los servicios (Honneth 2009). Las retóricas positivas del *marketing* y la comunicación publicitaria, desde luego, han convertido en obsolescencia a todo posible resabio conflictivo de la vida psíquica que contradiga los procesos de valorización (Safatle 2015), por lo que aquellos elementos anímicos que he caracterizado como fundamentales para la constitución de la subjetividad no pueden más que comprenderse, en su especificidad histórica, como lastres perturbadores e inflexibles en la tarea siempre inconclusa –y tensionada *externamente* por el principio normativo de rendimiento y optimización– de la autorrealización personal experimentalmente concebida (Berardi 2003, 52-57)¹⁶.

Al margen de la ignorancia acerca de los diques psíquicos infranqueables, otra dificultad puede sobrevenir a cualquier punto de vista pretendidamente constructivista: se trata, en efecto, de intentar eludir posiciones que puedan llegar a justificar situaciones de poder o dominación, o incluso modos usualmente atávicos y premodernos, de determinar la fijación de las posiciones sociales. No puede desconocerse, por lo tanto, el rol preponderante que la dignidad ha cumplido como uno de los vehículos normativos más importantes en la tarea de promover la inclusión y la movilidad social, al contrario de la usual concentración aristocrática que caracterizó a las sociedades convencionales en las épocas feudales (Honneth y Hartmann 2009, 412-413). Así, la idea fundacional de la dignidad ha permitido, junto a la generalizada privatización moderna respecto de las concepciones sobre el bien y la vida buena (MacIntyre 1990), cementar las condiciones mismas del imaginario social moderno, definitivamente virtuoso en términos de amplitud y garantía en lo que respecta a los valores cívicos de la libertad y la igualdad. Por esta misma razón, y para no abandonar los avances morales que la autonomía legal de todos los ciudadanos ha demandado, a la vez que promovido, se hace

16. La reformulación constructivista del ideal romanticista de autorrealización y, aun más, del de autenticidad, junto con las ansias por acumular (cuantitativa y cualitativamente) experiencias memorables al explotar las virtudes de la temporalidad lineal, son fenómenos que, además de ser altamente representativos del *ethos* o la autocomprensión tardomoderna (Honneth 2009), entroncan a la perfección con la exhortación a la gestión de sí mismo que subyace a la fórmula del microcosmos empresarial de Nozick (1988, 186).

imperioso reconocer que ponderar la naturaleza relacional de la dignidad no justifica, en ningún caso, la vulneración de derechos o la corrección moral de situaciones injustificadas que impliquen un sometimiento absoluto, aun cuando este último no implique fenómenos coercitivos evidentes sino dinámicas sociales anónimas, impersonales y/o abstractas.

Bajo esta perspectiva, el papel que el tejido ético de las instituciones sociales ofrece para limitar y restringir todos aquellos cursos de acción moralmente reprobables, así como las habituales situaciones injustificadas de poder y dominación que acaecen dentro de las sociedades contemporáneas, se descubre relativamente importante al considerar los elementos de socialidad que hacen posible identificar la naturaleza relacional, y no ya estrictamente natural, de la dignidad. Lo mismo sucede con la valorización de las comunidades morales que, comprendidas como «comunidades de responsabilidad» (Honneth y Hartmann 2009, 411), albergan el suficiente caudal normativo como para proteger moralmente y coadyuvar a la constitución, también provisional, de la subjetividad. Indicar que la dignidad no puede ser concebida más que en su origen social, por lo tanto, en modo alguno compromete con la legitimación normativa de fenómenos eminentemente coercitivos, y de notable actualidad, como es el caso de la explotación o la desposesión. Precisamente, indicar que la esfera del derecho por sí sola no es suficiente para lidiar con la negatividad corrosiva de la experiencia del daño, algo que se refleja tanto en la sutura de ciertas heridas anímicas que solo pueden ser afectivas, como en la politización implicada en los traumas históricos (Gómez Ramos 2017), no significa que no pueda servir como resorte de aquellas interferencias que menoscaban derechos individuales, aunque no sea más que por razones convencionales y no de naturaleza individualmente innata. Por lo que el desafío para una posición como la que he buscado reconstruir en este artículo yace, como es evidente, en evitar todos aquellos pasos en falso que puedan llegar a justificar, si bien indeseadamente, relaciones arbitrarias de poder y dominación que recaigan sobre las espaldas de los menos aventajados.

5. CONSIDERACIONES FINALES

En este artículo he intentado llevar a cabo, tras una crítica de la concepción realista habitual de la dignidad, así como de su correspondiente definición apriorística de lo humano, una tentativa superación del par metaético usual realismo-constructivismo. En el primer caso, la concepción realista plena o absoluta parece asumir, necesariamente, demasiados supuestos antropológicos, metafísicos, y hasta propiamente teológicos, sobre la *nuda* existencia

natural de la especie humana. Asimismo, sus limitaciones emergen al colocarse sobre el fondo de los hechos históricos que han marcado las violencias del siglo xx, al punto de que la operatividad práctica y el genuino contenido normativo del lenguaje de los derechos se mancillen a causa de la débil conexión causal con fuentes normativas, que trastocan nuestras principales intuiciones morales. En este marco, me he preocupado por ponderar el carácter eminentemente relacional de la dignidad personal, que permite tanto colocar de relieve la importancia que supone el conflicto psíquico como determinación de la subjetividad lograda, como objetar a la presunta coextensividad entre dignidad e inviolabilidad de los individuos. A través de algunos testimonios estéticos busqué explicitar las tramas de reconocimiento recíproco que emergen dentro de la vida práctica de las sociedades contemporáneas, y que permiten concluir que la existencia de «diques» en la vida psíquica, o «puntos de no-retorno», son posteriores, o emergen retroactivamente, a una experiencia del daño que, concretada en determinado curso de acción, los requiere para salvaguardar el estatuto de autonomía legal e igualdad moral. Finalmente, pude indicar algunas de las limitaciones que acompañan al constructivismo moral en el que mi argumentación parece desembocar, pues existen advertencias, teórica y sociológicamente informadas, de la subversión contemporánea de ciertos ideales normativos, que originalmente sirvieron con fines de emancipación social, como se observa en el caso de la autorrealización, la autenticidad y la felicidad. El principal desafío yace, por lo tanto, en eludir una eventual legitimación de situaciones injustificadas de poder o dominación al ponderar la naturaleza relacional de la dignidad, que he ubicado aquí como próxima a ideales universalizables tal como el estatus, i.e., en evitar toda justificación de formas premodernas de orientar la acción, al menos de manera mediata, en la vida social contemporánea.

6. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGAMBEN, Giorgio. *Lo que queda de Auschwitz: el archivo y el testimonio. Homo Sacer III*. Trad. Antonio Gimeno Cuspinera. Valencia: Pre-Textos, 2005.

AGAMBEN, Giorgio. *El uso de los cuerpos: homo sacer IV, 2*. Trad. Rodrigo Molina-Zavalía. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2017

ARENDT, Hannah. «La decadencia de la nación-Estado y el final de los Derechos del Hombre». En *Los orígenes del totalitarismo*, 343-82. Trad. Guillermo Solana. Madrid: Taurus, 2001.

- BENVENISTE, Émile. «Comunicación animal y lenguaje humano» en *Problemas de lingüística general*, I, 56-62. Trad. Juan Almela. México D.F: Siglo XXI editores, 1997.
- BERARDI, Franco. *La fábrica de la infelicidad. Nuevas formas de trabajo y movimiento global*. Trad. Patricia Amigot Leatxe y Manuel Aguilar Hendrickson. Madrid: Traficantes de Sueños, 2003.
- BUTLER, Judith. *Vida precaria: el poder del duelo y la violencia*. Trad. Fermín Rodríguez. Buenos Aires: Paidós, 2006.
- CABANAS, Edgar y Eva ILLOUZ. *Happycracia. Cómo la ciencia y la industria de la felicidad controlan nuestras vidas*. Trad. Núria Petit. Barcelona: Paidós, 2019.
- COHEN, Gerald Allan. *Self-ownership, freedom, and equality*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- ESPÓSITO, Roberto. *Bíos. Biopolítica y filosofía*. Trad. Carlo R. Molinari Marotto. Buenos Aires: Amorrortu, 2006.
- ETINSON, Adam. «Whats So Special About Human Dignity?». *Philosophy & Public Affairs* 48, 4 (2020): 353-381. <https://doi.org/10.1111/papa.12175>.
- FREUD, Sigmund. «Tres ensayos de teoría sexual». En Strachey, J. (Ed.). *Sigmund Freud. Obras completas. Vol. XVII*, 109-224. Trad. José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu, 1978.
- GÓMEZ RAMOS, Antonio. *Sí mismo como nadie. Para una filosofía de la subjetividad*. Madrid: Los libros de la catarata, 2015.
- GÓMEZ RAMOS, Antonio. «¿Con o sin cicatrices? Límites del perdón y de la reconciliación». En Gómez Ramos, Antonio y Cristina Sánchez Muñoz (Ed.), *Confrontando el mal. Ensayos sobre violencia, memoria y democracia*, 165-85. Madrid: Plaza y Valdés, 2017.
- HABERMAS, Jürgen. «El concepto de dignidad humana y la utopía realista de los derechos humanos». *Diánoia* 55, 64 (2010): 3-25.
- HONNETH, Axel. *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*. Trad. Manuel Ballester. Barcelona: Crítica, 1997.
- HONNETH, Axel. «Integridad y desprecio. Motivos básicos de una concepción de la moral desde la teoría del reconocimiento». *Isegoría* 5: 78-93, 1992.
- HONNETH, Axel. «Realización organizada de sí mismo. Paradojas de la individualización». En *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea*, 363-388. Trad. Gustavo Leyva. Buenos Aires: FCE, 2009.
- HONNETH, A. *El derecho de la libertad. Esbozo de una ética democrática*. Trad. Graciela Calderón. Madrid: Katz, 2014.
- HONNETH, Axel, Martin HARTMANN. «Paradojas del capitalismo». En Axel Honneth (Ed.), *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea*, 389-422. Trad. Gustavo Leyva. Buenos Aires: FCE, 2009.
- IVISON, Duncan. *Rights*. Stocksfield: Acumen, 2008.
- JAEGGI, Rahel. *Critique of Forms of Life*. Trad. Ciaran Cronin. Cambridge: The Belknap Press, 2018.

- KANT, Immanuel. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Trad. Roberto R. Aramayo. Madrid: Alianza, 2012.
- KILLMISTER, Suzy. *Contours of dignity*. Oxford: Oxford University Press, 2020.
- MACCLIN, Ruth. «Dignity is a useless concept». *BMJ* 327, 1429 (2003): 1419-20. <https://doi.org/10.1136/bmj.327.7429.1419>.
- MACINTYRE, Alasdair. «The Privatization of Good: An Inaugural Lecture». *The Review of Politics* 52 (1990): 344-61. <https://doi.org/10.1017/S0034670500016922>.
- MAIA, Circe. *Obra poética*. Montevideo: Rebeca Linke editoras, 2018.
- MAREY, Macarena. «El rol de la felicidad ajena en la filosofía práctica de Kant». *Diánoia* 62, 78: 119-45, 2017. <https://doi.org/10.21898/dia.v62i78.1490>.
- MILLER, Sarah Clark. «Reconsidering Dignity Relationally». *Ethics and Social Welfare* 11, 2 (2017): 108-21. <https://doi.org/10.1080/17496535.2017.1318411>.
- MILNER, Jean-Claude. El salario del ideal. *La teoría de las clases y de la cultura en el siglo XX*. Trad. Enrique Folch González. Barcelona: Gedisa, 2003.
- MÈLICH, Joan-Carles. *Ética de la compasión*. Barcelona: Herder, 2010.
- NOZICK, Robert. *Anarquía, Estado y utopía*. Trad. Rolando Tamayo. Buenos Aires: FCE, 1998.
- RAWLS, John. *Teoría de la justicia*. Trad. María Dolores González. México D.F.: FCE, 1995.
- ROSA, Hartmut. *Alienación y aceleración. Hacia una teoría crítica de la temporalidad en la modernidad tardía*. Trad. Maya Aguiluz Ibargüen. Buenos Aires/Madrid: Katz, 2016.
- SAFATLE, Vladimir. «O trabalho do impróprio e os afetos da flexibilização». *Veritas* 60, 1 (2015): 12-49.
- SÁNCHEZ MADRID, Nuria. «¿Puede haber una fundamentación kantiana de los derechos humanos?». *Revista de Estudios Kantianos* 1, 2: 191-206, 2016.
- SANGIOVANNI, Andreas. *Humanity without dignity. Moral equality, respect and Human Rights*. Cambridge: Harvard University Press, 2017.
- SCANLON, Thomas Michael. «Nozick on Rights, Liberty, and Property». *Philosophy & Public Affairs* 6, 1 (1976): 3-25.
- SENSEN, Oliver. *Kant on human dignity*. Berlín/Boston: De Gruyter, 2011.
- TAYLOR, Charles. «La política del reconocimiento». En *Argumentos filosóficos*. Trad. Fina Birulés. Barcelona: Paidós, 1997.
- THIEBAUT, Carlos. «La experiencia del daño y su resolución. Una indagación conceptual». En Gómez Ramos, Antonio y Cristina Sánchez Muñoz (Ed.), *Confrontando el mal. Ensayos sobre violencia, memoria y democracia*, 11-30. Madrid: Plaza y Valdés, 2017.
- THIEBAUT, Carlos. «Vía negativa (daño e injusticia)». *Eunomía. Revista en Cultura de la Legalidad*, 20 (2021): 215-28. <https://doi.org/10.20318/eunomia.2021.6072>.
- TORRALBA, Francisco. *¿Qué es la dignidad humana? Ensayo sobre Peter Signam, Hugo Tristram Engelhardt y John Harris*. Barcelona: Herder, 2005.

- VON REDECKER, Eva. «Ownership's Shadow: Neoauthoritarianism as Defense of Phantom Possession». *Critical Times*, 3,1 (2020): 33-67. <https://doi.org/10.1215/26410478-8189849>.
- WALDRON, Jeremy. *Democratizar la dignidad: estudios sobre dignidad humana y derechos*. Trads. Vicente F. Benítez R, Javier Gallego Saade y Leonardo García Jaramillo. Bogotá: Universidad Externado de Colombia, 2019.
- WALKER, Robert. *The Shame of Poverty*. Oxford: Oxford University Press, 2014.