

## PERSONA Y DIGNIDAD HUMANA. EN TORNO A UN DEBATE EN BIOÉTICA

*Sumario:* El concepto de dignidad humana y el de persona han devenido problemáticos. El primero, porque ha pasado de ser un principio básico a un criterio de aplicación ética. El segundo, porque ha experimentado un empobrecimiento debido a su reducción mentalista, sufrida a partir de Locke, por lo que en bioética se plantea la necesidad de ampliarlo recuperando sus dimensiones naturales y corporales.

*Palabras clave:* J. Locke, H.T. Engelhardt, P. Singer, L. Siep, X. Zubiri, R. Spaemann, L. Honnefelder. Bioética, Dignidad Humana, Concepto de persona.

### *PERSON AND HUMAN DIGNITY. ABOUT A DEBATE IN BIOETHICS*

*Abstract:* The concept of human dignity and that of person have become problematic. The first one, because it has passed from being a basic principle to a criterion of ethical application. The second one, because it has experienced an impoverishment due to its mentalistic reduction, suffered from Locke. For this reason in bioethics there appears the need to extend to recover its natural and corporal dimensions.

*Keywords:* J. Locke, H.T. Engelhardt, P. Singer, L. Siep, X. Zubiri, R. Spaemann, L. Honnefelder. Bioethics, Human Dignity, Concept of Person.

El concepto de dignidad humana parece ser un término, en primer lugar, jurídico y antropológico<sup>1</sup>. En efecto, su uso se da, principalmente, en las declaraciones de los grandes textos *jurídicos*, como la Carta de la ONU, la Declaración de los Derechos Humanos de 1948 y las Constituciones estatales (no en todas, pero en la mayoría, y en algunas de modo muy enfático, como la alemana).

1 Wils, Jean Pierre, "Zur Typologie und Verwendung der Kategorie 'Menschenwürde'", in: Wils, Jean Pierre / Mieht, Dietmar (Hg.), *Ethik ohne Chance? Erkundungen im technologischen Zeitalter*. Tübingen: Attempto 21991, pp. 130-157, ref. pp. 132-135.

En todos estos casos aparece en los primeros artículos o en el prólogo, donde parece ejercer de concepto metajurídico y fundamento último o axioma que formula la condición de posibilidad de los derechos humanos y de los derechos fundamentales. Su uso en la *antropología* hace referencia a la posición especial que tiene el hombre dentro del conjunto de la creación, posición superior, central (como microcosmos), preponderante y, de alguna manera, rectora. De este uso antropológico fácilmente se ha derivado una utilización *ética*, convirtiendo dicha posición especial en argumento ético justificador de un trato especial del hombre, en el sentido de no poder ser instrumentalizado u objetivado totalmente. Así, de manera paradigmática, en la filosofía moral kantiana, donde ejerce de criterio moral supremo<sup>2</sup>.

## 1. EL CONCEPTO DE DIGNIDAD HUMANA DEVIENE PROBLEMÁTICO

El concepto de dignidad humana –propio de los ámbitos jurídico, antropológico y ético– ha adquirido una renovada actualidad en la discusión de cuestiones que, en términos generales, podemos calificar de bioéticas<sup>3</sup>, es decir, aquellas que afectan especialmente al comienzo de la vida (aborto y eugenesia: diagnóstico prenatal, diagnóstico preimplantacional, clonación, selección de embriones *in vitro*) y al final de la vida (eutanasia), pero también a formas todavía no desarrolladas del ser humano (embriones, células troncales o madre), a formas alteradas (discapacitados profundos) y a estados degenerativos (como es el caso de los comatosos).

Esto significa que el concepto de dignidad humana ha descendido del plano de los principios superiores y se ha trasladado al plano de la discusión de la ética aplicada, dejando el nivel metajurídico, antropológico y de los principios generales de la ética, para convertirse en criterio de aplicación ética. Y aquí es donde se ha convertido en problemático, pues, ha pasado de ser un concepto básico a ser un concepto discutido, discusión que oscila entre las posiciones extremas de ser considerado como un concepto fundamental hasta declararlo vacío o pura-

2 Höffe, Otfried, “Menschenwürde als ethisches Prinzip“, in: Id. / Honnefelder, Ludger / Isensee, Josef / Kirchhof, Paul (Hg.), *Gentechnik und Menschenwürde*. Köln: DuMont 2002, pp. 111-141, ref. pp. 114. 128.

3 Como se ve, aquí se utiliza el término bioética en un sentido amplio, que incluye la biomedicina y la biopolítica, además de la bioética propiamente dicha. Para una descripción de estos tres ámbitos, cf. Kettner, Matthias, “Vorwort”, a: Id. (Hg.), *Biomedizin und Menschenwürde*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2004, pp. 7-11.

mente retórico<sup>4</sup>. Éste sería el primer factor que hace problemático el concepto de dignidad.

A la adquisición de este carácter problemático ha contribuido otro factor, que se puede denominar antropológico. En efecto, la posición privilegiada del hombre ha sido puesta en cuestión por las teorías biológicas evolutivas, las ciencias etológicas y paleontológicas, que nos muestran a la especie humana en continuidad con las otras especies animales, especialmente con los primates. Y así como la constatación de la posición especial derivó en principio ético, también se han sacado consecuencias de la nivelación biológica del hombre<sup>5</sup>.

Se puede aducir un tercer factor que ha ayudado a convertir en problemático el concepto de dignidad humana. Se trata de aquella corriente filosófica, quizá difusa pero no restringida, que ha puesto en cuestión los presupuestos filosóficos y metafísicos sobre los cuales se había ido articulando el humanismo. Se trata de aquella corriente antihumanista que se ha expresado, por ejemplo, en el estructuralismo de Claude Lévi-Strauss, en la filosofía heideggeriana y en la deconstrucción derridariana<sup>6</sup>.

Dejando de lado estas visiones más amplias, que quizás podrían justificarse diciendo que sólo han venido a mostrar que la filosofía ha realizado su labor, que con tanta frecuencia consiste en convertir en problemáticas las creencias establecidas, fijémonos en el ámbito de la bioética actual, en el que más se ha tratado la cuestión de la dignidad humana en los últimos decenios.

En este ámbito se pueden agrupar los puntos discutidos del concepto de dignidad humana en torno a tres ejes o grandes cuestiones: 1) el concepto mismo de dignidad humana, su significado, su contenido, sus consecuencias prácticas y

4 Simplemente por mencionar algunas tomas de posición cf. Beauchamp, Tom L., "The Failure of Theories of Personhood", in: *Kennedy Institute of Ethics Journal* 9 (1999: 4) 309-324; Honnefelder, Ludger, "Person und Menschenwürde", in: Id. / Krieger, Gerhard (Hg.), *Philosophische Propädeutik*, vol. 2: *Ethik*. Paderborn: Schöningh 1996, pp. 213-266; Birnbacher, Dieter, "Das Dilemma des Personenbegriffs", in: Strasser, Peter / Starz, Edgar (Hg.), *Personen aus bioethischer Sicht*, Stuttgart: Steiner 1997, pp. 9-25 [= *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, Beiheft 73]; Rehbock, Theda, "Zur gegenwärtigen Renaissance und Krise des Personbegriffs in der Ethik – ein kritischer Literaturbericht", in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 23.1 (1998) 61-86.

5 Se podría discutir si la problematización de la posición especial del hombre responde a una simple reacción a la afirmación anterior a los conocimientos actuales y, por tanto, más ingenua, que presentaba al hombre como culminación y fin de la creación, o si, en realidad, pone en cuestión que el hombre, de hecho, tenga una posición privilegiada, la cual se puede y se debe seguir manteniendo, sin dificultades y con más conocimiento y, por tanto, sin rupturas demasiado rígidas, puesto que indudablemente en la naturaleza hay grados. Así lo expone Höffe, "Menschenwürde als ethisches Prinzip", pp. 115-122.

6 Amengual, Gabriel, *Modernidad y crisis del sujeto. Hacia la construcción del sujeto solidario*. Madrid: Caparrós 1998 (Colección Esprit, 32).

su valor normativo; 2) su fundamento; y 3) su aplicación, es decir, la cuestión sobre quién es el titular de esta propiedad o cualidad definida como dignidad, la extensión de individuos a la que se puede aplicar.

Se trata, ciertamente, de tres cuestiones básicas e íntimamente ligadas, de manera que según sea, por ejemplo, el concepto exigirá su correspondiente fundamentación y permitirá una determinada extensión. De todas maneras, si de las tres cuestiones se puede privilegiar una, parece que la preponderante es la segunda, la fundamentación, ya que es la que permite un concepto de dignidad más o menos inclusivo o amplio, y absoluto o incondicional, íntegro, o bien condicional y gradual. La tercera cuestión es, en general, clara, a pesar de presentar unas fronteras muy borrosas y vagas y, por tanto, no todos las colocan en el mismo lugar; ello, en parte, depende de la manera de fundamentar el concepto y, en parte, de cuestiones técnicas o del juicio moral sobre ellas (como, por ejemplo, cuando comienza la vida humana y cuando se puede empezar a hablar de persona, si las dos cuestiones se identifican o no). Éste es el motivo que hace de este punto el campo más propicio para el disenso, pero que arraiga no en la aplicación propiamente dicha, sino en la fundamentación. Estas son las razones por las que pienso que vale la pena privilegiar la cuestión de la fundamentación, la cual además es la más propia de la filosofía.

## 2. LA PERSONA COMO FUNDAMENTO DE LA DIGNIDAD

El concepto de persona se ha utilizado normalmente como fundamento de la dignidad humana. La razón de tal fundamentación está en querer asentarla sobre unas bases que están más allá de lo puramente natural o biológico, es decir, la voluntad de fundamentarlo en lo racional. La dignidad humana se basa en aquello que es específico del ser humano, dejando de lado todo lo que comparte con otras especies animales; por tanto, se sustenta en la racionalidad, no en la animalidad o en los caracteres puramente animales de los seres vivientes. Entonces el concepto de persona se convierte en el titular de aquellas características esenciales que hacen que el hombre sea hombre. Como es obvio, todas las características específicas del hombre, de las que la persona sería su titular, se resumen en la razón misma o se concretan en las capacidades que derivan directamente de ella y constituyen su expresión. Así, Kurt Bayertz<sup>7</sup> ha distinguido tres conceptos de dignidad o variaciones que se han dado a lo largo de la historia,

7 Bayertz, Kurt, "Die Idee der Menschenwürde: Probleme und Paradoxien", in: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 81 (1995: 4) 465-481, ref. pp. 466-468.

según sea el fundamento en el que se asientan, que siempre es la razón o una variación suya: 1) el pensar (empleado desde Aristóteles hasta Pascal); 2) la perfectibilidad o plasticidad y creatividad (usado desde Pico della Mirandola, pasando por Condorcet y llegando hasta Rorty); y 3) la autonomía moral (seguramente el más utilizado, que nace en la Edad Media<sup>8</sup> con el concepto mismo de persona, en tanto que ente moral, como el supósito responsable de las acciones, y recibe su formulación clásica y paradigmática de la mano de Kant, para llegar hasta la actualidad, donde Gewirth<sup>9</sup> es su representante más destacado dentro del campo de la bioética.

Ahora bien, poner el concepto de persona como fundamento de la dignidad humana no significa haber encontrado una roca firme, sino un terreno resbaladizo a causa de la inexistencia de un concepto de persona unívoco e indiscutible. Por eso, son las mismas las dificultades que se encuentran en la tarea de fundamentar la dignidad y el concepto de persona. Se trata de obstáculos transversales que cruzan tanto el concepto de persona como su fundamentación y que se manifiestan en su extensión o aplicación. De entrada, pues, ligar el concepto de dignidad y el de persona puede parecer, por una parte, una simple obviedad, pues, son las personas, y no las cosas, que merecen dignidad. Pero, por otra parte, esta vinculación significa salir de Guatemala para entrar en Guatepeor, en el sentido de que no es un concepto menos incuestionado, tanto en su comprensión (connotación o intensión) como en su denotación o extensión.

En concreto, estas dificultades hacen referencia al vínculo que existe entre persona y hombre, es decir, entre el carácter racional y el carácter natural; entre la persona, en tanto que ser espiritual, racional y moral, y el hombre, en tanto que ser natural, ser viviente, ser biológico, perteneciente a una especie natural. En este complicado contexto, lo que deviene problemático es si el hombre, por el mero hecho de pertenecer a la especie humana, es persona y, en consecuencia, titular de la dignidad humana. Se trata de dilucidar, dicho en pocas palabras, si la pertenencia a la especie biológica humana forma parte del concepto de persona (humana) y, por tanto, si existe un ligamen intrínseco entre persona y hombre.

La cuestión no es fácil de esclarecer porque, si por una parte se afirma que la pertenencia a la especie define ya la persona, es decir, si se da una total identificación entre hombre y persona, entonces ésta pierde su carácter moral, su carácter

8 Kobusch, Theo, *Die Entdeckung der Person. Metaphysik der Freiheit und modernes Menschenbild*. Darmstadt: WBG <sup>2</sup>1997.

9 Sobre la concepción de la bioética de Gewirth, cf. Hübenthal, Christoph, "Die ethische Theorie von Alan Gewirth", in: Düwell, Marcus / Steigleder, Klaus (Hg.), *Bioethik. Eine Einführung*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2003, pp. 120-135.

normativo y existencial, con todo lo que comporta de obligación y deber.<sup>10</sup> En efecto, siempre se ha afirmado que el hombre es persona por el solo hecho de ser individuo humano, pero, a su vez, el concepto de persona ha representado una determinación, un deber; el hombre debe hacerse persona y comportarse como tal. De esto se deriva que el concepto de persona tiene una dimensión de deber-ser que no puede ser reducida a la descripción del ser biológico del hombre<sup>11</sup>.

Por otra parte, la dimensión del deber-ser no se puede derivar del ser, entendido como mero ser fáctico, empírico. La dimensión del deber-ser no puede dimanar del puro ser biológico del hombre, porque entonces se cometería la falacia naturalista<sup>12</sup> o se caería en lo que Singer califica de «prejuicio de la especie»<sup>13</sup>, de exclusivismo, racismo de especie o especismo. En cambio, la crítica de la falacia naturalista no puede afectar a quienes argumentan que es de la racionalidad de donde proviene la dimensión moral de la persona, ya que la racionalidad no es un hecho puramente empírico, ni una cualidad puramente empírica, sino una manera de relacionarse de aquellos que se consideran racionales, donde cabe la comunicación y la reciprocidad<sup>14</sup>.

La cuestión de la relación entre hombre y persona se ha convertido en decisivo, lo cual obliga a una revisión de la historia de la formación del concep-

10 Este doble carácter, descriptivo y normativo, tanto del concepto de hombre como del de persona es defendido y presentado como peculiar de estos conceptos por Spaemann, Robert, *Personen. Versuch über den Unterschied zwischen 'etwas' und 'jemand'*. Stuttgart: Klett-Cotta 1996, pp. 14-16, 20-24 (vers. cast.: *Personas. Acerca de la distinción entre 'algo' y 'alguien'*. Pamplona: Eunsa 2000).

11 El existencialismo, en sentido amplio, es decir, aquella corriente de pensamiento filosófico que se despliega desde Kierkegaard hasta Jaspers, Heidegger, Sartre y Camus, ha acentuado con fuerza este aspecto del concepto de persona. Cf. Pieper, Annemarie, "Person' in der Existenzphilosophie", in: Sturma, Dieter (Hg.), *Person. Philosophiegeschichte, theoretische Philosophie, Praktische Philosophie*. Paderborn: Mentis 2001, pp. 143-166.

12 Schöne-Seifert, Bettina, "Philosophische Überlegungen zu 'Menschenwürde' und Fortpflanzungs-Medizin", in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 44 (1990: 4) 442-473, ref. p. 445; Neumann, Ulfrid, "Die Tyrannei der Menschenwürde: Argumentationstheoretische Erwägungen zum Menschenwürdeprinzip", in: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 84 (1998) 153-166, ref. p. 164; Merkel, Reinhard, "Rechte für Embryonen? Die Menschenwürde lässt sich nicht allein auf die biologische Zugehörigkeit zur Gattung Menschheit gründen", in: Geyer, Christian (Hg.), *Biopolitik. Die Positionen*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2001, pp. 51-64.

13 Singer, Peter, *Animal liberation*. 1975. Vers. cast.: *Liberación animal*. Madrid: Trotta 1999, p. 42; Id., *Practical Ethics*. Cambridge Univ. Press 1979. Vers. cast.: *Ética práctica*. Barcelona: Ariel 1984, pp. 68ss., 71.

14 Cf. Braun, Kathrin, "Die besten Gründe für eine kategorische Auffassung der Menschenwürde", in: Kettner (Hg.), *Biomedizin und Menschenwürde*, pp. 81-99, ref. pp. 91s.; Werner, Micha H., "Menschenwürde in der bioethischen Debatte – Eine Diskurstopologie", in: Kettner (Hg.), *Biomedizin und Menschenwürde*. pp. 191-220, ref. pp. 204-206.

to de persona. Repasemos, pues, de manera esquemática, esta historia, con la intención de ver cómo el concepto de persona se ha ido restringiendo y de qué manera se podría ampliar.

### 3. EMPOBRECIMIENTO DEL CONCEPTO DE PERSONA

Tradicionalmente, el concepto de persona y el de hombre iban unidos. El primero hacía referencia al carácter moral, libre y responsable, sujeto de derechos y deberes, el sujeto jurídico y moral; el segundo, al carácter natural, ser de necesidades y de tendencias, de instintos y deseos; en definitiva, era el titular o sujeto de la naturaleza humana y, por tanto, servía para designar el ámbito de aplicación del concepto de persona.<sup>15</sup> Se trata de dos conceptos con connotación o significación (o intensión conceptual: notas constitutivas del concepto) diferentes, pero con la misma denotación (o extensión conceptual: entidades a las que se refiere el concepto): se refieren a los mismos sujetos, de tal manera que, en cierta medida, podían emplearse casi como sinónimos, como por ejemplo, cuando interesa especificar la referencia o denotación, como ocurre cuando se quiere designar el número de asistentes a un curso, que, podemos hacerlo refiriéndonos tanto a personas como a hombres.

Modernamente estos conceptos se separan. Dicha separación empieza a darse en Hobbes, aunque es tematizada de manera clara y explícita en el concepto de persona de Locke.<sup>16</sup> En efecto, Locke, sacando las consecuencias del dualismo cartesiano, definirá a la persona sólo por su carácter inteligente, en

15 Esta distinción todavía se encuentra en Hegel que, por una parte, define a la persona como titular del «Derecho Abstracto», primera figura jurídica, fundamento abstracto del derecho, capaz de poseer cosas y de establecer contratos y, por otra, al hombre, como titular del «sistema de necesidades», ya dentro de la sociedad civil, el ámbito del trabajo y del mercado, de la formación teórica y práctica y de provisión de los medios de vida; pero, a pesar de ser dos figuras jurídicas diferentes, se trata siempre del (mismo) sujeto del derecho, que se va desarrollando en la medida en que se despliega el derecho al concretarse en las instituciones; cada esfera jurídica tiene su titular, pero no son sujetos diferentes, sino momentos diferentes del despliegue del mismo sujeto. Cf. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, in: *Werke in zwanzig Bänden*, ed. por Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel, vol. VII. Frankfurt/M: Suhrkamp 1970, §§ 36, 190 nota. Vers. cast.: *Principios de la filosofía del derecho*. Trad. de Juan Luis Verma. Buenos Aires: Sudamericana 1975, pp. 72, 235. Cf. Amengual, Gabriel, *La moral como derecho. Estudio sobre la moralidad en la Filosofía del Derecho de Hegel*. Madrid: Trotta 2001, pp. 60-89.

16 Sobre el concepto de persona en Locke, cf. Siep, Ludwig, "Personbegriff und praktische Philosophie bei Locke, Kant und Hegel", in: Siep, Ludwig, *Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus*, Frankfurt a.M. 1992, pp. 81-115; Thiel, Udo, "Person und persönliche Identität in der Philosophie des 17. und 18. Jahrhunderts", in: Sturma (Hg.), *Person*, pp. 79-101.

términos cartesianos como *res cogitans*, sin que en ella intervenga para nada la *res extensa*. En esta marginación de la *res extensa* y la desustancialización de la *res cogitans* también juega un papel importante su crítica al concepto de sustancia, de manera que la persona y su identidad dejan de estar constituidas por la identidad de la sustancia, pasando a constituirse por la unidad de la autoconciencia, de modo que ésta deja de ser el acto que acompaña a la persona para convertirse en su acto constitutivo<sup>17</sup>. Así, surge el concepto de persona que Locke formula en estos términos: persona «es un ser pensante e inteligente, provista de razón y de reflexión, y que puede considerarse a sí misma como una misma cosa pensante en diferentes tiempos y lugares; lo que tan sólo hace porque tiene conciencia, porque es algo inseparable del pensamiento»<sup>18</sup>. Locke no conoce identidad alguna de la persona previa a la autoconciencia: «El sí mismo depende de la conciencia y no de la sustancia»<sup>19</sup>.

Aquí queda claro que el concepto de persona ya no tiene nada que ver con el de hombre. La persona se define por un conjunto de propiedades (conciencia, responsabilidad, interés<sup>20</sup>), todas ellas puramente espirituales, sin ninguna connotación corporal o natural o específica (en el sentido de especie biológica, de ser viviente).

Este concepto de persona es el punto de partida de la filosofía analítica en general y, en particular, de la bioética que se desplegará en su contexto. Esto es especialmente evidente en los dos filósofos bioéticos que han problematizado el concepto de persona: Peter Singer y Hugo Tristram Engelhardt. El problema que se plantea, en términos generales, es si todo individuo humano, por el mero hecho de serlo, es digno de respeto y consideración, si es titular de dignidad humana, o, en cambio, si debe acreditar la posesión en un grado satisfactorio de aquellas cualidades con las que modernamente se ha definido a la persona: racionalidad, reflexión, autoconciencia, autonomía y responsabilidad morales. La cuestión tiene muchas consecuencias morales, jurídicas y sociales, pues, afecta tanto a los no-nacidos, a los discapacitados profundos, etc., como, también, a la posibilidad de reconocer el carácter de persona y, por tanto, dignidad, a algunas especies de primates.

17 Esta transformación y especialmente la desustancialización va a pesar enormemente en la historia posterior del concepto y en la actual discusión del concepto de persona, de manera que ésta –como veremos– deberá coincidir, no con unas capacidades específicas, sino en su uso actual. Honnfelder, “Person und Menschenwürde“, pp. 231-234.

18 Locke, John, *Ensayo sobre el entendimiento humano*. II, 27, 11. Trad. de M<sup>a</sup> Esmeralda García Sánchez. Introd. de Sergio Rábade. 2 vols. Madrid: Editora Nacional 1980, vol. 1, p. 492.

19 Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*. II, 27, 19 (título), vol. 1, p. 501.

20 Aquí no se han expuesto todos los aspectos del concepto lockeano de persona, sino sólo su enfoque fundamental.

Este problema lleva a Engelhardt a distinguir entre personas en sentido estricto y personas en sentido social<sup>21</sup>. Las primeras son aquellas con capacidad de ejercer las facultades humanas mencionadas, ya que sólo los seres agentes dotados de autoconciencia y autodeterminación se pueden respetar recíprocamente y, por tanto, solamente a ellos les conviene el atributo kantiano de 'fines en sí mismos'. Este problema es el que le lleva a proponer una segunda categoría de personas en sentido social, o concepto social de persona o un rol social de persona, que afecta a aquellos seres humanos que, sin poder llevar una vida humana personal, deben ser tratados como si fuesen personas en sentido estricto. Mientras que el concepto de persona en sentido estricto es de origen kantiano, el social tiene raíz utilitarista, es decir, se trata de una construcción utilitarista; una concesión social<sup>22</sup>.

Más difícil lo tiene Peter Singer<sup>23</sup> para salvar la dignidad de los que no ejercen en acto sus facultades de autoconciencia y racionalidad, ya que la existencia de estos atributos depende de su actualidad, mientras que la potencialidad para su despliegue es considerada una ficción<sup>24</sup>. Si nos quedásemos aquí, su concepto de persona quedaría muy restringido, de manera que serían excluidos no sólo los fetos y discapacitados profundos, sino también los niños (hasta no tengan uso de razón) y ancianos decrepitos. Pero, si Singer, por una parte, en efecto, restringe la extensión del concepto, de manera que no abarca toda la especie humana, por otra, la extiende más allá de la especie humana. La razón de estos nuevos límites es que, a pesar de que el punto de partida sea el concepto lockeano de

21 Engelhardt, Hugo Tristram, *Los fundamentos de la bioética*. Barcelona: Paidós 1995, esp. pp. 151-175. Cf. Siep, Ludwig, "Der Begriff der Person als Grundlage der biomedizinischen Ethik: Zwei Traditionslinien", in: Sturma, Dieter (Hg.), *Person. Philosophiegeschichte, theoretische Philosophie, Praktische Philosophie*. Paderborn: Mentis 2001, pp. 445-460, ref. pp. 449-451; Braun, Kathrin, *Menschenwürde und Biomedizin. Zum philosophischen Diskurs der Bioethik*. Frankfurt a.M./ New York: Campus 2000, pp. 118-124. Sobre Engelhardt vegeu Carrera, Josep, *Una ética para la bioética*. Barcelona: Mapfre Medicina-Institut Borja de Bioética 1997; Martínez Barrera, Jorge, "Los fundamentos de la bioética de H. Tristram Engelhardt", in: *Sapientia* núm. 201, 52 (1997) 99-115 y núm. 202, 52 (1997) 307-323; Torralba Roselló, Francesc, *¿Qué es la dignidad humana? Ensayo sobre Peter Singer, Hugo Tristram Engelhardt y John Harris*. Barcelona: Herder 2005, pp. 197-283.

22 Una distinción entre humano en sentido genético y humano en sentido moral, con significado similar, la hace Waren, Mary Anne, "On the Moral and legal status of abortion", in: *The Monist*, 57 (1973) 43-61, ref. p. 53. Cf. Siep, Ludwig, "Der Begriff der Person als Grundlage der biomedizinischen Ethik", pp. 451s.

23 Cf. Singer, Peter, *Ética práctica*. Barcelona: Ariel 1984.

24 Cf. Singer, *Ética práctica*, pp. 110ss. Honnefelder, Ludger, "Person und Menschenwürde. Zum Verhältnis von Metaphysik und Ethik bei der Begründung sittlicher Werte", in: Mertens, Gerhard / Kluxen, Wolfgang / Mikat, Paul (Hg.), *Markierungen der Humanität. Sozialethische Herausforderungen auf dem Weg in ein neues Jahrtausend*. Paderborn/ München / Zürich: Schöningh 1992, pp. 29-46, ref. p. 42.

persona, cuya nota distintiva es la inteligencia, ésta no es exclusiva de la especie humana, sino que se encuentra también en otras especies. Además de esta perspectiva lockeana, que resulta muy restrictiva, introduce la perspectiva utilitarista y con ella el principio de la vulnerabilidad consistente en afirmar que es digno de respeto todo ser viviente, porque es capaz de sufrir. Ahora bien, si tomamos el criterio utilitarista de la vulnerabilidad, se amplía enormemente el número de posibles titulares de la dignidad (o del respeto), tanto en lo que concierne al individuo humano, que se dilata hasta el feto, capaz de sentir dolor a los cincuenta días a causa de la temprana formación de estructuras neuronales<sup>25</sup>, como en lo que atañe a otros seres vivientes.

Con esta nueva fundamentación de la dignidad<sup>26</sup> en la sensibilidad al dolor, los candidatos a la dignidad son todos los seres vivientes. Entonces, esta ampliación exige una gradación y, aquí, Singer convierte en gradual el concepto de dignidad y hace intervenir un factor graduador de la misma. No toda vida posee la misma dignidad, sino que la más digna es la racional, autoconsciente y capaz de autodeterminación. Entonces el utilitarismo se hace preferencial, es decir, establece unas preferencias. Pero la preferencia no es para los humanos, sino para los racionales, de manera que se excluyen algunos humanos y se incluyen algunos primates. El resultado es que la pertenencia a la especie humana no tiene la más mínima importancia y es explícitamente rechazada como prejuicio, de la misma manera que lo es el racismo. Se trata de lo que él llama «especismo».<sup>27</sup> Lo que cuenta es, primero, la sensibilidad al dolor –siguiendo el principio utilitarista de minimizar el sufrimiento y maximizar el gozo–, y, segundo, como criterio graduador, la conciencia y la personalidad, siendo ésta el grado superior de conciencia y racionalidad y, por tanto, la titular del mayor respeto y dignidad, siempre y cuando ejerza las capacidades antes mencionadas.

25 Honnefelder, Ludger, “Die Frage nach dem moralischen Status des menschlichen Embryos”, in: Höffe, Otfried / Honnefelder, Ludger / Isensee, Josef / Kirchhof, Paul (Hg.), *Gentechnik und Menschenwürde*. Köln: DuMont 2002, pp. 79-110, ref. p. 99. Cf. Bodden-Heidrich, Ruth / Cremer, Thomas / Decker, Karl / Hepp, Hermann / Jäger, Willi / Rager, Günter / Wickler, Wolfgang, “Beginn und Entwicklung des Menschen: Biologisch-medizinische Grundlagen und ärztlich-klinische Aspekte”, in: Rager, Günter (Hg.), *Beginn, Personalität und Würde des Menschen*. Freiburg/München: Alber 1997, pp. 15-159, ref. pp. 79-94.

26 O, con más exactitud, del respeto a todo viviente. Con este planteamiento, el concepto de dignidad humana se ha convertido en el de “sanctity of life” o carácter sagrado de la vida.

27 Siep, Ludwig, “Der Begriff der Person als Grundlage der biomedizinischen Ethik”, pp. 452s.

#### 4. NECESIDAD DE AMPLIAR EL CONCEPTO DE PERSONA

Sean cuales fueren las aplicaciones que se puedan hacer de este concepto de persona, no hay duda que se trata de un concepto empobrecido. En especial son dos las carencias que sobresalen: por una parte, la unilateral afirmación de la racionalidad, sin sustancia ni naturaleza y, por tanto, entendida como pura actualidad; por la otra, la pérdida de una cualidad esencial del concepto de persona, a la que Hegel llamó *inmediatez*<sup>28</sup> y que ha estado presente en el concepto de persona desde sus orígenes.

Con la característica de la *inmediatez* de la persona se rompe el regreso al infinito o la circularidad latente en la teoría contractualista, puesto que, si el contrato es lo que fundamenta el derecho, todo contrato remite a otro anterior, según el cual hay que mantener el contrato. Por esta característica, pues, la persona se convierte en “el fundamento [...] del derecho”<sup>29</sup>. Se trata del hecho de ser persona, en tanto que cualidad que se posee por el mero hecho de ser individuo humano y con anterioridad a cualquier consideración de capacidades, rendimientos o relaciones; es decir, que no requiere acreditaciones (ya sea por rendimientos o por capacidades), que no es otorgada (ya sea por la autoridad, la sociedad o por las relaciones intersubjetivas de reconocimiento), ni admite grados. Persona se es desde el inicio, y no como resultado de procesos formativos o productivos (mediante la demostración de capacidades o rendimientos). Este carácter inmediato de la persona es el que permite que las declaraciones de los derechos humanos empiecen afirmando que todos somos iguales en derecho y dignidad, y que ya los iusnaturalistas pudiesen afirmar que la persona tiene derecho a la libertad por el solo hecho de ser persona, es decir, por el mero hecho de ser individuo humano y no por concesión de ninguna ley establecida.

La cualidad de *inmediatez* remite a la pertenencia a la especie humana, en el sentido de que se posee el carácter personal por el hecho de ser individuo humano. La cuestión es entonces ¿cómo se podría reencontrar este vínculo con la especie? Es cierto que no basta con que se trate de una convención porque, entonces, la dignidad sería una concesión, o bien social, o bien jurídica. Todas las propuestas para superar el empobrecimiento y estrechez del concepto de persona como ser racional y moral pasan por conectarlo con la condición natural y corporal del ser humano. Se pueden rastrear distintos intentos de restablecer la conexión entre hombre y persona. Mencionemos algunos, los más importantes.

28 Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 34; cast., p. 71. Cf. Amengual, *La moral como derecho*, pp. 65-68.

29 Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 36; vers. cast., p. 72. Cf. Amengual, *La moral como derecho*, pp. 66s.

En primer lugar hay que nombrar la fundamentación kantiana de los conceptos de persona y dignidad<sup>30</sup>. Con ser una de las fundamentaciones actuales de más solvencia y de las más usadas, es la que menos explícita esta conexión, y sin embargo se puede argumentar que la acentuación que hace de la racionalidad y el carácter moral y autónomo de la persona, no rompe del todo con la idea de humanidad y, por tanto, desde su planteamiento se puede justificar la inclusión de todos los individuos humanos, rechazando toda exclusión, incluso en el caso de que se encontraran otros seres racionales en otros planetas<sup>31</sup>. Por otra parte, en la medida que Kant afirma que “es una idea totalmente correcta e incluso necesaria, desde la perspectiva práctica, considerar el acto de la procreación como aquel por el que hemos puesto una persona en el mundo”<sup>32</sup> y, por tanto, viene a reconocer el carácter natural de la persona, hay que pensar que para Kant vale no sólo la actualización de las capacidades humanas, sino su sola potencialidad, su mero estar en potencia o ser propias de la especie a la que pertenece el individuo.

Pasando a planteamientos más recientes, nos encontramos con propuestas que se hacen desde perspectivas muy diferentes y todas ellas coinciden en superar el empobrecimiento de la reducción mentalista de la persona, recuperando su dimensión natural y corporal<sup>33</sup>. Algunas se han formulado con independencia de la cuestión que ahora tratamos y con anterioridad a ella, otras, en cambio, se han planteado provocadas por ella.

De entre las primeras cabe empezar por mencionar a Emmanuel Mounier (1905-1950)<sup>34</sup>, y en general el personalismo, para el cual la primera característica de la persona consiste en ser una “existencia incorporada” o “existencia

30 De entre la inmensa bibliografía sobre el concepto de persona me limito a citar Siep, “Personbegriff und praktische Philosophie bei Locke, Kant und Hegel”, ya citado, traducido según una versión anterior en Siep, Ludwig, “Persona y Derecho en Kant y Hegel”, in: *Taula. Quaderns de pensament* núm. 11 (1989) 39-68. El concepto kantiano de dignidad suele aparecer estudiado o por lo menos evocado en cualquier estudio, cf. los estudios de Honnfelder, Höffe, Spaemann, etc.

31 Cf. Honnfelder, “Person und Menschenwürde”, pp. 213-266, esp. pp. 234-238; Höffe, Otfried, “Menschenwürde als ethisches Prinzip”, pp. 127-133; Braun, “Die besten Gründe für eine kategorische Auffassung der Menschenwürde”, pp. 81-99, esp. pp. 83-87; Haeffner, Gerd, “Die Einheit des Menschen: Person und Natur”, in: Honnfelder, Ludger (Hg.), *Die Einheit des Menschen. Zur Grundfrage der philosophischen Anthropologie*. Paderborn/ München / Zürich: Schöningh 1992, pp. 25-40, ref. p. 30.

32 Kant, *Metaphysik der Sitten*, in: *Werke*, hrsg. v. W. Weischedel. Darmstadt: WBG 1975, vol. VII, pp. 393s. (Vers. cast. de A. Cortina y J. Conill: *La metafísica de las costumbres*. Madrid: Tecnos 1989, p. 102).

33 El mismo Engelhardt observa la peculiaridad del cuerpo para la persona cf. Engelhardt, Hugo Tristram, *Los fundamentos de la bioética*. Barcelona: Paidós 1995, pp. 175-179.

34 Mounier, Emmanuel, *El personalismo* (1949), in: *Obras completas*. Vol. 3. Trad. de Juan Carlos Vila, et al. Salamanca: Sígueme 1990, pp. 449-549.

encarnada<sup>35</sup>, afirmando la profunda unidad entre sujeto y cuerpo, atestiguada por una misma experiencia<sup>36</sup>. En la misma línea del personalismo mounieriano cabría situar también otros que subrayan la dimensión corporal como propia del ser humano, como son G. Marcel y M. Merleau-Ponty, aunque no traten de ella desde la perspectiva del concepto de persona, sino en general del ser humano.

Se puede establecer un cierto paralelismo entre la concepción mounieriana y la lockeana, que resulta iluminador, pues mientras ésta establece la esencia e identidad de la persona en el acto de conciencia, Mounier la pone en la unidad de la acción, que es igualmente corporal y espiritual (o mental), ampliando así el acto de conciencia a toda la amplitud de la acción y afirmando la encarnación o corporalización del espíritu, mente o conciencia.

También dentro de estas primeras cabe mencionar a algún destacado representante de la misma filosofía analítica, como Peter Fr. Strawson (1919-2006), el cual, reaccionando a la propuesta de G. Ryle<sup>37</sup>, expone que persona designa a aquella entidad a la cual se le pueden aplicar predicados materiales y mentales. «El concepto de persona ha de entenderse como el concepto de un tipo de entidad tal que, *tanto* los predicados que adscriben estados de conciencia *como* los predicados que adscriben características corpóreas, una situación física, etc., le son igualmente aplicables a una entidad individual de ese tipo»<sup>38</sup>. Son los que él denomina predicados M y predicados P, que igualmente pueden aplicarse a la entidad persona. La adscripción de esta doble clase de predicados no implica de ninguna manera un dualismo o una composición porque, para Strawson, el concepto de persona es más originario que los de conciencia y cuerpo y, por tanto, no es definible por ellos. Con esta propuesta, Strawson apunta a la recuperación de la dimensión de sustancia, precisamente en el ámbito de la filosofía analítica. Esta aportación ha sido, con posterioridad, destacada por David Wiggins, en el sentido de que los conceptos de hombre y persona no sólo se refieren a lo mismo, sino que se deben interpretar el uno por el otro<sup>39</sup>.

35 Mounier, *El personalismo*, pp. 463, 468.

36 Mounier, *El personalismo*, p. 469.

37 Ryle, Gilbert, *The Concept of Mind*. London: Hutchinson 1949. Vers. cast.: *El concepto de lo mental*. Buenos Aires: Paidós 1967.

38 Strawson, Peter F., *Individuals*. London 1959. Vers. cast.: *Individuos. Ensayo de metafísica descriptiva*. Madrid: Taurus 1989, p. 107, cf. pp. 104ss.

39 Wiggins, David, "The person as object of science, as subject of experience, and as locus of value", in: Peacocke, Arthur R. / Atkins, Peter (eds.), *Persons and personality. A contemporary inquiry*. Oxford: Blackwell 1987, pp. 56-74. Cf. Honnefelder, Ludger, "Person und Menschenwürde", pp. 248-250; Baumgartner, Hans Michael / Honnefelder, Ludger / Wickler, Wolfgang, Wildfeuer, Armin G., "Menschenwürde und Lebensschutz. Philosophische Aspekte", in: Rager (Hg.), pp. 161-242, ref. pp. 210-213.

Dentro del ámbito germánico se pueden distinguir dos intentos de afrontar el desafío que representa el empobrecimiento del concepto de persona. Voy a hacer mención de dos intentos que apuntan a la misma meta, por lo que casi podría hablarse de dos modalidades de un mismo planteamiento.

Una de ellas se inclina por recuperar la «unidad originaria sustancial de persona y naturaleza en el hombre individual», lo cual cree que se puede hacer apropiándose nuevamente del «pensamiento fundamental que mueve la tradición más antigua»<sup>40</sup>. Esta propuesta es defendida especialmente por Robert Spaemann<sup>41</sup> y Ludger Honnefelder, obviamente con matices diferentes. Se trata de repensar la tradición anterior a la separación de los conceptos de persona y hombre, tal como nos es ofrecida en la tradición aristotélico-tomista, que muestra una continuidad entre los conceptos de persona, hombre y ser viviente.

En efecto<sup>42</sup>, para Aristóteles la vida es autoorganización debida a un principio, que en todos los vivientes es el alma. Cada viviente tiene en su propia alma el principio de su forma y de su actividad. “El alma es la entelequia [realidad] primera de un cuerpo natural que en potencia tiene vida”<sup>43</sup> (*De anima* II 1, 412 a 29). El cuerpo vivo tiene su realidad sólo por el alma. Alma y cuerpo se relacionan como forma y materia y forman un solo ser vivo como una entidad que se mantiene a lo largo del tiempo y del espacio, es decir, como una *ousia*, una sustancia. Por ello, para Aristóteles, la vida de un ser vivo comienza con la animación, es decir, con la autoorganización, gracias al principio de vida, el alma, autoorganización que arranca con la unión del principio formal y el material. Precisamente el concepto de sustancia viene dado por el paradigma del ser vivo y su unidad dinámica, al revés de lo que a veces se critica, como si fuera un con-

40 Honnefelder, Ludger, “Person und Menschenwürde”, p. 243, cf. pp. 244-246.

41 Como afirma, no le interesa hacer una apología de esta tradición, sino responder a los desafíos planteados en nuestra tradición cultural. Cf. Spaemann, *Personen*. Sobre su concepción de persona, cf. *Symposium zu: Robert Spaemann: Personen. Versuch über den Unterschied zwischen ‘etwas’ und ‘jemand’*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 46 (1998) con contribuciones de Charles Lamore (pp. 459-464), Throsten Jantschek (465-484), Rudolf Langthaler (485-500); Braun, Kathrin, *Menschenwürde und Biomedizin. Zum philosophischen Diskurs der Bioethik*. Frankfurt a.M./ New York: Campus 2000, pp. 135-145. Lo que más destaca de esta concepción es la confrontación directa con el concepto de persona de Locke y la recuperación del concepto de vida y ser viviente de la tradición aristotélica, de manera que no se puede separar lo “animal” de lo “racional”.

42 En esta exposición sigo Honnefelder, Ludger, “Person und Menschenwürde”, in: Id. / Krieger, Gerhard (Hg.), *Philosophische Propädeutik*, vol. 2: *Ethik*. Paderborn: Schöningh 1996, pp. 213-266, ref. pp. 244-246.

43 Aristóteles, *Acerca del alma*. Trad. de T. Calvo. Madrid: Gredos 1978, p. 168. *Entelequia* es la simple transcripción del término técnico aristotélico “entelejeia”, que significa la realización plena, la consecución del fin interno de la cosa, en este caso del organismo vivo, la actualidad o perfección resultante de una actualización, en acto en tanto que cumplido.

cepto estático que posteriormente se aplicara para la comprensión de la unidad dinámica del ser vivo.

Según Aristóteles el hombre se distingue de los demás seres vivos por el hecho de tener en la razón una capacidad que le habilita para orientar su obrar según su manera de pensar, es decir, es capaz de ser responsable. Ahora bien, esta capacidad es entendida como una facultad del alma una, que ejerce también las funciones vegetativas y sensitivas (fisiológicas y perceptivas) y, por tanto, representa el solo principio de toda la vida humana: vegetativa, sensitiva y espiritual.

Santo Tomás toma este pensamiento de Aristóteles y lo piensa más consecuentemente, en la medida que rechaza la limitación que había establecido Aristóteles en una parte del alma, afirmando que el “*nous*” activo proviene de fuera, y con la confusión sobre su carácter universal y no individual. Para el Aquinate el alma forma una unidad en ella misma y con el cuerpo, de tal manera que el alma separada tiende al cuerpo y mientras vive fuera de él no es considerada persona.

La segunda modalidad, la de Ludwig Siep, consiste en una recuperación de un concepto médico de persona. Su exposición comienza por constatar el proceso de empobrecimiento que el concepto de persona ha sufrido a partir de la modernidad, desde los orígenes de la formación de este concepto, precisamente porque la persona es afirmada como concepto racional y moral. Entonces él contempla la historia de la evolución del concepto como un empobrecimiento constante, desde Locke hasta Singer y otros bioéticos actuales. Ésta es una línea de una tradición que va desde el origen del concepto de persona, separándose del de hombre y que culmina en el concepto de persona de la bioética anglosajona.

Pero, a su modo de ver, al lado de esta línea principal, constata otra, surgida en la medicina alemana del siglo XX, que intenta recuperar en el concepto de persona todos los aspectos del hombre, también los biológicos y corporales.<sup>44</sup> Se trata de unos intentos de interés, más por las intenciones que por los resultados. En todo caso de entrada parece que tiene la ventaja (o desventaja) de ser un planteamiento libre de presupuestos metafísicos, en el sentido que no se ve lastrado por toda una tradición, como es el caso de la otra modalidad. El mismo se siente dentro de esta tradición e intenta desarrollarla; en este sentido se pueden entender sus trabajos sobre la corporalidad, la naturalidad y el proyecto de una visión

44 Siep, Ludwig, “Der Begriff der Person als Grundlage der biomedizinischen Ethik”, pp. 454-457.

holista (no antropocéntrica) de la ética.<sup>45</sup> Se trata de una propuesta que, siendo coincidente en la meta con la otra, cree poder conseguirla por una vía breve, libre de presupuestos metafísicos, en el sentido de que no se vea lastrada por toda una tradición, como es el caso de la otra versión.

Finalmente, una propuesta de origen hispánico, con originalidad y consistencia sistemática, formulada sin ninguna conexión con la actual problemática bioética, es la de Xavier Zubiri (1898-1983).<sup>46</sup> Zubiri define la persona como «sustantividad», cualidad que le viene dada por su manera de ser un ser vivo. La sustantividad, en principio, se caracteriza por una cierta independencia respecto del medio, y por un cierto control sobre él. Descrita así, tenemos la sustantividad biológica, que presenta diferentes estratos, algunos de los cuales el hombre tiene en común con los otros animales. Para la definición de persona interesa el estrato más radical, es decir, la habitud radical del hombre, habitud que no es de estimulación (como en el caso de los animales), sino de formalización. El hombre no es un animal de estímulos, sino de realidades. El hombre está en el mundo entendiendo, aprehendiendo las cosas no como estímulos, sino como realidad que es de suyo. Esto significa no sólo que el hombre reconoce las cosas en la realidad autónoma, siendo en ellas mismas, sino que su relación con ellas es decidida, es libre; obra libremente en el mundo. De esta manera, a la inteligencia se le reconoce una función biológica, y la inteligencia del hombre no es vista desligada de las funciones naturales y biológicas, separada del cuerpo, pero, a la vez, se va mucho más allá de ella, de tal manera que, persona, no designa un carácter primariamente operativo, sino constitutivo. De esta forma se consigue un concepto de persona que, aun teniendo como carácter propio y constitutivo la inteligencia, ésta no es pensada como separada de la naturaleza biológica y corporal del hombre.

45 Siep, Ludwig, "Eine Skizze zur Grundlegung der Bioethik", in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 50 (1996) 236-253; Id., "Bemerkungen zum Begriff der Natürlichkeit", in: *Jahrbuch für Wissenschaft und Ethik* 4 (1999) 267-272; Id., *Konkrete Ethik. Grundlagen der Natur- und Kulturrethik*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2004; Id., "Gibt es eine menschliche Natur?", in: Szaif, J. / Lutz-Bachmann, Matthias (Hg.), *Was ist das für einen Menschen Gute?*. Berlin/New York: Gruyter 2004, pp. 307-323; Id., "Normative Aspekte des menschlichen Körpers", in: Bayertz, Kurt (Hg.), *Die menschliche Natur. Welchen und wieviel Wert hat sie?*. Paderborn: Mentis 2005, pp. 157-173.

46 Para una breve exposición del concepto de persona, Zubiri, Xavier, "El hombre, realidad personal", in: *Revista de Occidente* 1 (abril 1963) 5-29. Cf. Castilla y Cortázar, Blanca, *Noción de persona en Xavier Zubiri. Una aproximación al género*. Madrid: Rialp 1996, Id., "La persona en la antropología zubiriana", in: AA.VV., *Pensar lo humano. Actas del II Congreso Nacional de Antropología Filosófica*. Madrid: Iberoamericana 1997, pp. 73-77; Fernández Beites, Pilar, "El dinamismo de la vida humana: personalidad y 'personoidad'", in: Cordovilla Pérez, Ángel / Sánchez Caro, José Manuel / Cura Elena, Santiago del (eds.), *Dios y el hombre en Cristo. Homenaje a Olegario González de Cardedal*. Salamanca: Sigueme 2006, pp. 447-471.

## 5. CONCLUSIÓN

No hay duda de que el concepto de persona es el fundamento más adecuado para dar razón de la dignidad humana. Se necesita, por tanto, de una parte, un concepto de persona que esté en condiciones de ejercer este papel y, de otra, que pueda dar luz sobre los aspectos más oscuros de la vida humana: el principio y el final. Para esta segunda tarea, es necesario un apropiado concepto de persona, pero no es suficiente, porque hay que esclarecer las condiciones de su aplicabilidad, tarea que depende, en parte, de conocimientos técnicos y, en parte, de deliberaciones antropológicas y morales. Pero si se pudiera convenir en un concepto de persona, ya habríamos dado un paso decisivo.

GABRIEL AMENGUAL