

5. Horizonte antropológico de la *Dignitas Personae*

Dr. Francisco Javier Herrero Hernández

Universidad Pontificia de Salamanca

Eminentísimo Sr. Cardenal, Excelentísimos Sres. Obispos, señoras y señores: Agradezco muy de veras al director del Instituto Superior de Ciencias de la Familia de nuestra Universidad su amable invitación a participar en esta Presentación de la Instrucción *Dignitas Personae*¹. Quiero comenzar felicitando también a los organizadores por esta iniciativa de convocar a la filosofía y a la teología. Mi convencimiento personal es que ambos caminos, el de la fe y el de la razón, no sólo no se excluyen entre sí, sino que se sostienen y compenetran recíprocamente².

1. Introducción

Para este Seminario de Estudio, se me ha solicitado una reflexión sobre el horizonte antropológico de la *Dignitas Personae*. El título mismo escogido para esta nueva *Instrucción* sobre algunas cuestiones de Bioética no es, desde luego, casual. Obedece claramente al criterio fundamental que ha guiado su dilatada elaboración y que no es otro, en mi opinión, que la necesidad de “respetar y tratar a cada ser humano como persona”. Para los redactores es esta, además, una verdad no sólo de carácter ético, sino ontológico y, como tal, añade el texto, debería estar en los fundamentos de todo orden jurídico³.

La tesis defendida afirma, pues, que el individuo humano, antropológica y éticamente, se presenta plenamente cualificado y determinado como persona durante toda su vida, incluyendo el umbral mismo de ésta⁴. Sostiene en consecuencia la “presencia personal”, cuanto menos, en el primer surgir de la vida. Podemos decir, por tanto, que el presupuesto básico del que parte

¹ Congregación para la Doctrina de la Fe, Instrucción *Dignitas Personae*. Sobre algunas cuestiones de Bioética (12 de diciembre de 2008): *ASS* (2009). A partir de ahora este documento será citado abreviadamente con las siglas *DP* seguidas del número correspondiente.

² Cf. Juan Pablo II, Carta Encíclica *Veritatis splendor*. Sobre algunas cuestiones fundamentales de la enseñanza moral de la Iglesia (6 de agosto de 1993) n. 45: *AAS* 85 (1993) 1169; Id., Carta Encíclica *Fides et ratio*. Sobre las relaciones entre fe y razón (14 de septiembre de 1998): *AAS* 91 (1999).

³ Cf. *DP*, n. 5; Congregación para la Doctrina de la Fe, Instrucción *Donum vitae*. Sobre el respeto a la vida humana naciente y la dignidad de la procreación (22 de febrero de 1987): *ASS* 80 (1988) 79.

⁴ “El embrión humano, por tanto, tiene desde el principio la dignidad propia de la persona” (*DP*, n. 5). Cf. *Ibid.*, n. 4.

este documento considera que la vida humana forma parte ineludible de la persona. Es cierto que, siguiendo directamente la pauta marcada por la conmemorada *Instrucción Donum vitae*, no termina de definir nunca al embrión como persona. Evita así pronunciarse, explícitamente, sobre una vidriosa y muy debatida cuestión de índole eminentemente filosófica y jurídica⁵. Lo que sí pone de relieve, en cambio, es la interna conexión entre la consideración ontológica y el valor ético de todo ser humano. Esta vinculación de la condición o estatus ontológico del ser humano con su estimación ética constituye, en mi opinión, la relación principal significada abreviadamente a través de la expresión programática *dignitas personae*. Reconocer como persona a alguien que no es algo⁶ exige implícitamente respetarla y tratar su vida con esta especialísima dignidad. La *Instrucción* da así un paso decisivo al comprender que el significado moral de la dignidad de la persona constituye el motivo y la razón de ser del respeto material de la vida humana.

Pues bien, la idea principal que voy a tratar de justificar es que los problemas éticos en torno a la referida vida humana están provocados mayoritariamente por divergencias fundamentales en la filosofía antropológica. Con el filósofo Emmanuel Levinas aceptamos que es cuestión de gran importancia saber si la moral es o no una farsa⁷; y mi convencimiento personal es que este temor solo podrá ser despejado si, en adelante, colocamos la verdad ontológica del ser humano como fundamento de la ética⁸. Por este motivo, creo que la decisión de haber dedicado la primera parte de esta *Instrucción* a los aspectos antropológicos, éticos y teológicos representa a todas luces un

⁵ Entre la abundantísima bibliografía sobre el *status* del embrión humano cf. E. Sgreccia y J. Laffitte (Ed.), *El embrión humano en la fase de preimplantación: aspectos científicos y consideraciones bioéticas*. Actas de la duodécima Asamblea General de la Pontificia Academia para la Vida (Ciudad del Vaticano, 27 febrero - 1 marzo 2006) (Madrid: BAC 2008); J.-L. Solère (Dr.), *L'embryon, formation et animation : antiquité grecque et latine, tradition hébraïque, chrétienne et islamique* (Paris: J. Vrin 2008); D. Albert Jones, *The soul of the embryo: an enquiry into the status of the human embryo in the christian tradition* (London: Continuum 2004); J. Carrasco de Paula (Ed.), *Identidad y estatuto del embrión humano* (Madrid: Ediciones Internacionales Universitarias 2000); D. Gracia, "Problemas filosóficos en genética y en embriología" en F. Abel y C. Cañón (Eds.), *La mediación de la filosofía en la construcción de la bioética* (Madrid: Universidad Pontificia de Comillas 1993) 215-254.

⁶ Cf. R. Spaemann, *Personas. Acerca de la distinción entre "algo" y "alguien"* (Pamplona: EUNSA 2000).

⁷ E. Levinas, *Totalité et infini. Essai sur l'Extériorité* (Den Haag: M. Nijhoff 1961) *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Traducción e introducción de Daniel E. Guillot (Salamanca: Sígueme 1987) IX.

⁸ Para la relación entre antropología filosófica y la bioética cf. G. Cinà, A. Bausola et al. *Bioetica quale antropologia?: atti del convegno di Studio, Roma, 2 maggio 1994* en *Quaderni di Camillianum* v.6 (1994); A. Orozco Delclós, "Fundamentos antropológicos de ética racional: qué es la persona y cuál su dignidad" en *Cuadernos de Bioética* (1993) 40-51; R. Lucas Lucas, *Antropologia e problemi bioetici* (Milano: San Paolo 2001); J. Masiá Clavel, *Bioética y antropología* (Madrid: Universidad Pontificia de Comillas 2004); J. Choza y María Luz Pintos (eds.), *Antropología y ética ante los retos de la biotecnología* (Sevilla: Thémata, revista de Filosofía 2004); S. L. Kaki, *The Ethical Foundations of Bioethics* (Pinckney (Michigan): Real View Books 2007)

avance considerable. No está demás recordar que la introducción por primera vez del término Bioética en 1971 obedecía también al claro objetivo de tender un puente hacia el futuro entre los hechos biológicos y los valores éticos⁹.

Mi propósito en los próximos minutos consiste en repensar la dignidad de la persona humana a la luz, primero, de la antropología que subyace en la presente *Instrucción* y desde la aportación, después, de algunos de los intentos más notables de la llamada razón secular. Terminaré, por último, haciendo unas breves consideraciones de conjunto en torno a la crisis que actualmente experimentan tanto el concepto como la dignidad misma de la persona.

2. La dignidad de la persona en el horizonte creacionista¹⁰

Es obvio que el horizonte antropológico de este documento del Magisterio ordinario coincide, básicamente, con el dibujado por la antropología teológica cristiana. En este contexto, resulta coherente que nuestro texto se haya abierto enunciando un gran ‘sí’ a la vida y se concluya con la promoción de una nueva cultura de la misma. Confieso que la lectura de estos párrafos evocó en mí el sorprendente comienzo del oratorio de Joseph Haydn, *die Schöpfung* (la creación) cuando la orquesta inicia su “representación del caos” interpretándolo como un murmullo inquietante apenas perceptible que, de súbito, estalla en una explosión jubilosa confundiendo con la palabra *und es ward Licht* (y se hizo la luz). Y es que, según la doctrina cristiana de la idea de creación, la vida humana nunca podrá ser vista como un resultado casual, ni un mero capricho del azar, sino siempre como un bien. El núcleo central de dicha antropología está constituido, como se sabe, por la comprensión del hombre como imagen de Dios¹¹. El hecho de ser criatura de ese Amor originario con mayúsculas se revela como la clave última para entender la vida humana convirtiéndose en garantía, al mismo tiempo, del carácter sagrado de todo ser humano. Desde el inicio mismo de su vida, el

⁹ Cf. V. R. Potter, *Bioethics. Bridge to the future* (New Jersey: Prentice-Hall 1971); F. Abel I Fabre, *Bioética: orígenes, presente y futuro* (Madrid: Fundación Mapfre 2007).

¹⁰ Tomo esta denominación de Xavier Zubiri en *Cinco Lecciones de Filosofía* (Madrid: Alianza 1983) y, sobre todo, de *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental* (Madrid: Alianza 1994). Sobre la doctrina de los “horizontes de la filosofía” según Zubiri cf. A. Pintor Ramos, *Realidad y sentido. Desde una inspiración zubiriana* (Salamanca: UPSA 1993) 280-315.

¹¹ Cf. el brillante *excurso* titulado “Imagen y semejanza de Dios” de Hans Urs von Balthasar en su *Teodramática 2: Las personas del drama: El hombre en Dios* (Madrid: Encuentro 1992) 290-309; J. L. Ruiz de la Peña, *Imagen de Dios: antropología teológica fundamental* (Santander: Sal Terrae 1988); W. Pannenberg, *Anthropologie in theologischer Perspektive* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1983) *Antropología en perspectiva teológica: implicaciones religiosas de la teoría antropológica* (Salamanca: Sígueme, 1993); Id., *Systematische Theologie* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1991) Band 2, 233ss. *Teología sistemática* (Madrid: Universidad Pontificia de Comillas 1996) vol. II, 219ss.; J. L. Ladaria, *Antropología teológica* (Casale Monferrato: Pontificia Università Gregoriana 1998).

hombre se revela como interlocutor personal de un Dios que le quiere en y por sí mismo. Pues bien, en esta dimensión relacional radica, justamente, la posibilidad de conferir al hombre una dignidad inalienable: la de ser persona ante Él (*coram Deo*).

Ningún hombre puede ser considerado, en consecuencia, como un simple ejemplar de la *grex*¹², de la natural especie humana. Su singularidad personal viene confirmada además por el hecho de que el hombre fue creado icónicamente, es decir, en referencia al arquetipo perfecto del hombre nuevo: Cristo. Cada uno de nosotros ha sido elegido “en la persona de Cristo, antes de crear el mundo” (cf. Ef. 1,4). La imagen especular que Dios tenía presente cuando calificó a su criatura como muy buena fue y sigue siendo, de una vez para siempre, la que representa la figura acabada de su Hijo. Solo a la luz del misterio del Verbo encarnado –ha dicho con especial fortuna el Concilio Vaticano II– se ha esclarecido plenamente el misterio propio del hombre.

Bien. Lo que acabo de formular no es sino un resumen, seguramente muy precario, de la antropología teológica cristiana, horizonte fundamental desde el que ha sido redactada esta *Instrucción*. El aspecto en el que ahora quiero fijarme es de otra índole y radica en la voluntad expresada explícitamente por este documento de no contraponer las dos dimensiones de la vida humana, a saber: la natural y la sobrenatural o divina. Dicho de otra manera, que el respeto al individuo humano, el valor inviolable del hombre o la dignidad de la persona, no es algo a lo que podamos acceder únicamente por la vía del reconocimiento del carácter sagrado o sobrenatural del hombre. Que también la llamada razón secular posee, en consecuencia, capacidad suficiente para reconocer esas mismas atribuciones a todo ser humano.

Considero esta mirada llena de confianza en las internas virtualidades del diálogo entre *fides et ratio*, entre religión y ciencia, como uno de los logros más sobresalientes del documento. Y, junto a él, claro está, la defensa que hace de “los pobres del mundo y de quienes son amenazados, despreciados y oprimidos en sus derechos humanos” ya sea la clase trabajadora de antaño o los vulnerables *nasciturus* de hogaño¹³. Solo en nombre de esta promoción integral de la dignidad humana y en la necesidad de tutelar un auténtico bien moral se siente la Iglesia legítimamente impelida a emitir los juicios normativos aquí expresados. No creo equivocarme, sin embargo, si afirmo que la opción de los redactores se inclina preferentemente por una moral de

¹² Son numerosísimos los textos de la *Ética a Nicómaco* y de la *Metafísica* de Aristóteles destacando ya la primacía en el hombre de la parte racional frente a su mera naturaleza animal. Cf. O. González de Cardedal, *Teología y antropología. El hombre “imagen de Dios” en el pensamiento de Santo Tomás* (Madrid: Editorial Moneda y crédito 1967) 7ss. Sobre el carácter antropocéntrico de la ética griega cf. el excelente trabajo de M. Nussbaum, *La fragilidad del bien: fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega* (Madrid: Visor 2004).

¹³ Cf. *DP*, n. 37 que cita a Juan Pablo II, *Carta a todos los Obispos de la Iglesia sobre la intangibilidad de la vida humana* (19 de mayo de 1991): *AAS* 84 (1992) 319.

diálogo entre evangelio y experiencia humana muy en la línea del enfoque renovador de la segunda parte de la *Gaudium et spes*¹⁴.

3. La dignidad de la persona en el horizonte biotecnológico

A continuación, voy a hacer hincapié en la búsqueda de esta convergencia entre filosofía y religión, proponiendo, como ejemplo ilustrativo de razón secular, a uno de los filósofos vivos seguramente más importantes: Jürgen Habermas. Este pensador que, repitiendo la conocida expresión de Max Weber, se considera a sí mismo “sin oído musical para lo religioso”, viene manifestado desde hace ya algún tiempo la necesidad, sin embargo, de lograr un mutuo aprendizaje entre naturalismo y religión, entre sociedad moderna y confesiones eclesiales, en definitiva, entre el saber y el creer. Su esfuerzo se encamina principalmente a conseguir una traducción secular o laica de las intuiciones religiosas fundamentales sobre el carácter inviolable de la vida humana. Hablará en este sentido de la necesidad de respetar la indisponibilidad (*die Nicht-Verfügbarkeit*) de los fundamentos genéticos de nuestra existencia corporal, del derecho a una herencia genética no manipulada, de los peligros, en suma, de una eugenesia liberal. Advierte, igualmente, de la depreciación de la identidad y del menoscabo de la autocomprensión moral que siempre supone una determinación ajena y toda programación genética de la persona¹⁵.

Habermas, como vemos, no ha dudado a la hora de defender el valor intrínseco de la vida humana antes del nacimiento, se la denomine sagrada o se rechace esta sacralización de lo que es un fin en sí mismo. Lo que no llega a admitir, en cambio, es que ese ser genéticamente individuado en el claustro materno pueda ser llamado ya persona. Para él, el ser natural se convierte en individuo y en persona dotada de razón sólo en la publicidad

¹⁴ Para el estudio del proceso de elaboración de esta Constitución conciliar cf. F. Gil Hellín, *Concilii Vaticani II synopsis in ordinem redigens schemata cum relationibus necnon patrum orationes atque animadversiones: constitutio pastoralis de Ecclesia in mundo huius temporis: Gaudium et spes* (Cittá del Vaticano: Libreria editrice vaticana 2003); A. Glorieux, “Les étapes préliminaires de la Constitution pastorale ‘Gaudium et Spes’” en *Nouvelle Revue de Theologie* (1986) 388-403; R. González Moralejo, *El Vaticano II en taquigrafía. “La historia de la ‘Gaudium et Spes’”* (Madrid: BAC 2000); G. Turbanti, *Un Concilio per il mondo moderno. “La redazione della costituzione pastorale ‘Gaudium et spes’ del Vaticano II”*. (Bologna: Il Mulino 2000). Cf. así mismo AA. VV., “Dopo il Vaticano II: una nuova teologia morale?” en *Rivista di Teologia Morale* (1980) 343-376; H. J. Pottmeyer, “Christliche Anthropologie als kirchliches Programm: Die Rezeption von ‘Gaudium et Spes’ in ‘Redemptor hominis’” en *Trierer Theologische Zeitschrift* (1985) 173-187; E. Chiavacci, “La nozione di persona nella ‘Gaudium et Spes’” en *Studia Moralia* (1986) 93-114; V. Gómez Mier, *La refundación de la moral católica. “El cambio de matiz disciplinar después del Concilio Vaticano II”* (Estella: Verbo Divino 1995).

¹⁵ Cf. J. Habermas, *Die Zukunft der menschlichen Natur: auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?* (Frankfurt am Main: Suhrkamp 2002). Existe traducción española *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?* (Barcelona: Paidós 2002).

de una sociedad hablante, en un mundo de la vida compartido intersubjetivamente. Este heredero de la Escuela de Frankfurt desautoriza, ciertamente, una “razón instrumental” pero su apuesta por una razón sin transcendencia (*eine ent-transzendentalisierter Vernunft*)¹⁶ le lleva, inevitablemente, a establecer una distinción, difícil de compartir para nosotros, entre la dignidad de la vida humana prepersonal y la dignidad humana propiamente dicha. Antes de la entrada en el contexto público interactivo, antes del nacimiento por tanto, la vida humana debe ser considerada, en su opinión, como anónima, es decir, no existiría ningún sujeto de deberes, ni podría tampoco hablarse *stricto sensu* de un portador de derechos humanos. Con todo, esta vida prepersonal gozaría, eso sí, de cierta, aunque no absoluta, protección legal.

Lo que en realidad hace Habermas es independizar el ser de las personas del ser de los seres vivos. Desde esta perspectiva, la identidad personal del hombre solo puede definirse a partir de los rasgos cualitativos. Pero como ha repetido Robert Spaemann, nosotros no llamamos personas a unas determinadas cualidades, sino a los portadores de esas cualidades: “*Quienes somos no se identifica evidentemente con lo que somos*”¹⁷. Para expresar este *nomen dignitatis* que representa ciertamente el concepto de persona ha acuñado este autor una expresión muy simple: “La persona no es *algo*, sino *alguien*” (*nicht “etwas”, sondern “jemand”*)¹⁸. En el ser humano, por tanto, no se da algo así como un tránsito (*Übergang*) desde algo a alguien. Y esta es la razón en la que nosotros nos apoyamos prácticamente para tratar a los hombres desde un principio como alguien aunque no hayan desarrollado o carezcan de hecho de las cualidades que justifiquen ese trato¹⁹.

Sin poder silenciar la discrepancia fundamental con Habermas, debo decir que él ha puesto una vez más el dedo en la llaga con su rechazo intuitivo ante toda disposición manipuladora e instrumentalizadora de lo que inadecuadamente denomina como vida humana prepersonal. La eugenesia liberal convierte la vida en un bien sometido a la competencia, en una cosa para *otros* fines²⁰. Llegados a este punto me pregunto si no tendríamos que volver a ser todos un poco más kantianos y reconocer que el carácter abso-

¹⁶ Cf. Id., *Wahrheit und Rechtfertigung: Philosophische Aufsätze* (Frankfurt am Main: Suhrkamp 1999) 186-229; K. Toens y F. Janning, “In defence of communicative reason: Habermas on truth, religion and bioethics” en *European Journal of Political Theory* (London 2005) 209-216.

¹⁷ R. Spaemann, *Personas. Acerca de la distinción entre “algo” y “alguien”*... o.c., 32

¹⁸ Ibid, 48, 57.

¹⁹ Para una presentación de las complejas posturas en torno al problema filosófico de la suficiencia constitucional cf. D. Gracia, “Problemas filosóficos en genética y en embriología”... o.c., 242ss. Este discípulo de Zubiri reinterpreta la postura última de su maestro defendiendo el tránsito entre la fase embrionaria y la fetal, esto es, el tránsito que va desde una carencia de suficiencia constitucional hasta la adquisición de una plena sustantividad.

²⁰ Cf. J. Habermas, *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?...* o.c., 95; E. Mendieta, “El debate sobre el futuro de la especie humana: Habermas critica la eugenesia liberal” en *Isegoría* (2002) 91-114.

luto de la dignidad es aquello que no tiene precio, aquello que constituye la condición de ser fin en sí mismo. Kant expresó esta “posición absoluta”²¹ del ser en el caso del hombre en la segunda fórmula del imperativo categórico: “Obra de modo que no uses nunca a la humanidad, ni en tu persona ni en la de los demás, meramente como medio, sino simultáneamente siempre como fin”²². Pero Habermas añade algo más y es que deberíamos ser máximamente cautelosos con el trato que estamos dando a la vida inicial porque atañe directamente a nuestra propia comprensión como especie. “¿Por qué –se termina preguntando– deberíamos querer ser morales si la biotécnica calladamente se deslizara en nuestra identidad como especie?” Habermas tiene razón en este punto. Siempre resultará más preferible llevar “una existencia digna de seres humanos a la frialdad de una forma de vida a la que no afecten las contemplaciones morales”²³.

Lo que hoy divisamos ya como testigos privilegiados, ha dicho Otfried Höffe, es una nueva “tierra virgen ética”²⁴. La evolución de la técnica genética nos provoca, ciertamente, una sensación de vértigo. Son los propios cimientos de nuestra identidad ontológica y moral los que se están conmoviendo. La imagen que inveteradamente nos habíamos formado de nosotros mismos como la especie cultural “ser humano” se tambalea sin remedio bajo nuestros pies. A mi entender, lo decisivo está en que cuando hablamos de biotécnica estamos refiriéndonos a una clase de intervención distinta a la acción técnica de un ingeniero que veníamos contemplando ya desde Aristóteles. Y es que la acción genética sobre humanos afecta directamente al ámbito vulnerable

²¹ Cf. I. Kant, *Der einzig Mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes* en Akademieausgabe, Band II, *Vorkritische Schriften. II, 1757-1777*, 73. Cf. A. Cortina, “La persona como interlocutor válido. Virtualidad de un concepto “transformado” de persona para la bioética” en F. Abel y C. Cañon (Eds.), *La mediación de la filosofía en la construcción de la bioética...* o.c. 145-158; Josef Seifert, “El concepto de persona en la renovación de la teología moral. Personalismo y Personalismos” en A. Sarmiento et al. (Dr.), *El primado de la persona en la moral contemporánea: XVII Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra* (Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra 1997) 33-61; W. Schweidler, Herbert A. Neumann, E. Brysch (Hg.), *Menschenleben-Menschenwürde. Interdisziplinäres Symposium zur Bioethik* (Münster: Lit 2003); F. Torralba Roselló, “Ideas de dignidad. Una exploración filosófica” en J. Martínez, C. Perrotin y F. Torralba, *Repensar la dignidad humana* (Lleida: Milenio 2005) 15-91; M. Quante, *Person* (Berlin/New York: Walter de Gruyter 2007).

²² I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* IV, 429. Kant llegará a decir que la dignidad de la persona posee un valor irremplazable y no es posible poder negociar su precio: “Im Reich der Zwecke hat alles entweder einen Preis, oder eine Würde. Was einen Preis hat, an dessen Stelle kann auch etwas anderes als Äquivalente gesetzt werden; was dagegen über allen Preis erhaben ist mithin kein Äquivalent verstatet, das hat eine Würde” (Ibid., 434). Cf. Eduard Picker, *Menschenwürde und Menschenleben: das Auseinanderdriften zweier fundamentaler Werte als Ausdruck der wachsenden Relativierung des Menschen* (Stuttgart: Klett Cotta 2002).

²³ J. Habermas, *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?...* o.c., 99.

²⁴ Cf. O. Höffe, “Wessen Menschenwürde?” en *Die Zeit* (1 de febrero de 2001); Id., *Sittlich-politische Diskurse: philosophische Grundlagen, politische Ethik, biomedizinische* (Frankfurt am Main: Suhrkamp 1981).

de la vida orgánica eliminando e interrumpiendo la frontera entre lo crecido y lo hecho, entre lo objetivo y lo subjetivo.

Es el filósofo Hans Jonas, seguramente, quien ha levantado de forma más temprana y dramática la voz de alarma llamando la atención sobre la dialéctica autodestructiva de la tecnología genética. Porque la intervención genética no hace sino arrastrar y sumergir al productor hacia la misma categoría del producto. La naturaleza, técnicamente dominada, provoca así, de nuevo, la recaída del ser humano, de la especie humana, en esa misma naturaleza antes sometida a dominio. El poder del que gozamos actualmente respecto de la naturaleza tendría entonces su reverso en la servidumbre futura de los nuevos especímenes que quizá nunca más podrán reconocerse enteramente ya, a sí mismos, como tales. La inquietud de Jonas, especialmente preocupado por las consecuencias de la clonación humana, radica en que, de alguna manera, estemos claudicando del principio de responsabilidad²⁵ al privar a las próximas generaciones del núcleo mismo de la dignidad humana, esto es, el “derecho a un futuro abierto” del que también nos han hablado Joel Feinberg y Allen Buchanan²⁶.

Nos encontramos, empleando las mismas palabras de nuestra *Instrucción*, ante un injusto dominio del hombre sobre el hombre²⁷. Pero la persona es siempre inconmensurable no solo respecto a las cosas, sino también respecto a los demás hombres. Cuando hablamos de personas no nos referimos a magnitudes. Puede que el valor de la vida de diez hombres sea más grande que la de uno, pero la dignidad de esos mismos diez hombres no significa más que la de un único hombre²⁸. Recordemos la distinción que hiciera ya Santo Tomás entre las perfecciones esenciales (genéricas o específicas) y aquellas que no pueden darse en grados de *magis et minus*. El puso como ejemplo de las primeras, precisamente, a la naturaleza humana común e igual para todos los hombres²⁹. En esto seguimos siendo todos herederos todavía del concepto de persona elaborado por Boecio a raíz también de las controversias cristológicas del siglo VI: Persona es *rationabilis naturae individua substantia*³⁰.

²⁵ Cf. H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung* (Frankfurt am Main: Insel 1979) *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica* (Barcelona: Herder, 1995); Id., *Técnica, medicina y ética: sobre la práctica del principio de responsabilidad* (Barcelona: Paidós 1997).

²⁶ Cf. A. Buchanan, D. W. Brock, N. Daniels y D. Wikler, *From Chance to Choice: Genetics and Justice*, (Nueva York y Cambridge: Cambridge University Press, 2000) M. C. Nussbaum, “Genética y Justicia: Tratar la enfermedad, respetar la diferencia” en *Isegoría* (2002) 5-17.

²⁷ Cf. *DP*, n. 27

²⁸ Cf. R. Spaemann, *Personas. Acerca de la distinción entre “algo” y “alguien”*... o.c., 181.

²⁹ Cf. Tomás de Aquino, *S. Th.*, I, q. 2, a. 3. Santo Tomás entiende que “perfectum dicitur, cui nihil deest secundum modum suae perfectionis” (Ibíd., I, q. 4 a. 1) La definición clásica de perfección (teilón) la encontramos en Aristóteles, *Met.* 1021 b 12-23. Cf. A. Millán-Puelles, *La lógica de los conceptos metafísicos. T.I: La articulación de los conceptos extracategoriales* (Madrid: Rialp 2003) 201-242.

³⁰ Boecio, *Contra Eutychem et Nestorium*, cap. 3. cf. J. Seifert, *Essere e persona. Verso una fondazione fenomenologica di una metafisica classica e personalista* (Milano: Vita e Pensiero 1989) cap. 9.

Persona es, por tanto, el que ocupa el lugar único y por eso hablamos de su dignidad en sentido ontológico, esto es, no en virtud de sus cualidades, sino “per se”, como reconocimiento de su propia y única condición: un ser subsistente en la naturaleza racional o intelectual (*omne subsistens in natura rationali vel intellectuale est persona*)³¹.

4. Crisis del concepto de persona, crisis de su dignidad moral

Los desarrollos de la técnica genética nos han trasladado, como vemos, a un ámbito nuevo de interrogantes y cuestiones. Resulta que tras la proclamada muerte de Dios, se nos viene anunciando, bajo la inspiración última quizá de los adversarios de la llamada “metafísica de la subjetividad”³², la propia muerte del hombre o el surgimiento, cuanto menos, de un nuevo tipo de humanidad. Y las preguntas que debemos contestar en estos momentos vuelven a ser, curiosamente, las mismas que antes dábamos por más obvias: ¿Qué o quién es el hombre? Mejor aún: ¿Quiénes somos? ¿Qué significa ser persona? ¿Es lo mismo una persona que un ser humano? ¿Existe alguna diferencia entre algo y alguien? ¿Somos meros fragmentos y productos de la naturaleza o poseemos cierta singularidad en el cosmos? ¿El embrión humano o el enfermo de Alzheimer deben ser reconocidos, respetados y tratados como personas?

Todas estas cuestiones, es verdad, no se van a resolver nunca a base de negar las posiciones tradicionales tachándolas como rancias antiguallas. Pero tampoco se logrará una respuesta adecuada a estos desafíos, pienso yo, anclándonos sin más en nuestros principios, blindando nuestro discurso ante las objeciones planteadas. La antropología filosófica y teológica del siglo XXI, deben repensar sus afirmaciones a la luz de nuestro presente con capacidad analítica, reflexiva y crítica. Creo que los desafíos planteados por la bioética están suponiendo para ambas disciplinas una auténtica provocación en el sentido literal que encierra el término alemán *Herausforderung*, esto es, una especie de acicate o de reto que oportunamente interpela desde fuera a unos

Sobre el desarrollo histórico-filosófico del concepto de persona cf. M. Brasser (Hrsg.), *Person: Philosophische Texte von der Antike bis zur Gegenwart* (Stuttgart: Reclam 1999); D. Sturma (Hrsg.), *Person: philosophieggeschichte, theoretische philosophie, praktische philosophie* (Paderborn: Mentis 2001).

³¹ Tomás de Aquino, *CG*, IV,35 Cf. *Id.*, *S Th* I, q 29, a 3: “Persona significant id quod est perfectissimum in tota natura”. Cf. J. A. Lombo, *La persona en Tomás de Aquino. Estudio histórico y sistemático* (Roma: Apollinare Studi 2001); M. Ocampo Ponce, *Las dimensiones del hombre. Un estudio sobre la persona humana a la luz del pensamiento filosófico de Santo Tomás de Aquino* (Valencia: Edicep 2002)

³² Frente a la reducción antihumanista de corte estructuralista o heideggeriano que disuelve al sujeto en la naturaleza a la que pertenece (Lévi-Strauss) o en mero producto de un determinado contexto histórico (Foucault), Jesús Conill viene defendiendo la singularidad del hombre como animal fantástico cf. J. Conill, *El enigma del animal fantástico* (Madrid: Tecnos 1991).

discursos juzgados por muchos sectores de la posmodernidad como agotados o en completa bancarrota.

La aparición de la idea de creación y de la de persona a ella vinculada, supuso un vuelco mucho más virulento de lo que habitualmente se suele conceder para la concepción griega del mundo como algo suficiente y eterno. Nadie duda a estas alturas de la contribución especial que hizo el cristianismo en la cristalización del concepto de persona³³. Sin olvidar las importantes aportaciones de otras tradiciones, es evidente que el cristianismo, desde su propia comprensión interna y su autoesclarecimiento histórico, resultó decisivo para la determinación cultural de este concepto. Su historia es la historia de un rodeo que indiscutiblemente pasa por el núcleo de la teología cristiana³⁴. Nuestro contexto hoy, sin embargo, no es el mismo. La, en otros tiempos, enriquecedora y mutua impregnación entre discurso creyente y discurso racional, se ha visto interrumpido con la llamada modernidad. Frente a un tiempo de cosmovisiones primordialmente heterónomas, de un mundo vivido como naturaleza, la mentalidad moderna ha girado hacia el principio de autonomía con la clara voluntad de poder dominar ese mismo mundo interpretándolo de forma exclusivamente inmanente. La técnica y la tecnología no son sino la expresión del desarrollo práctico de ese poder de la razón en la acción³⁵. En lo que se refiere al concepto de persona, el punto de inflexión se produjo justamente en el momento en que comenzó a ponerse en entredicho que todos los seres humanos debían ser considerados como personas y que éstas, además, lo eran de hecho en todos los momentos de su existencia.

En el fondo de todos estos planteamientos veremos aflorar siempre, de una u otra forma, la idea de que la identidad de la persona radica en su autoconciencia reflexiva³⁶. Esta tesis fue inicialmente defendida por John Locke, uno de los filósofos principales de estos nuevos tiempos, y es la que ha continuado prolongándose de diversas maneras en todos los empirismos y naturalismos hasta impregnar, actualmente, a las corrientes bioéticas más reduccionistas. Me estoy refiriendo, claro está, a las posiciones eminentemente pragmáticas y utilitaristas enarboladas, entre otros, por Hugo Tristram En-

³³ Una excelente y documentada presentación de esta aportación se debe a S. del Cura Elena, "Contribución del cristianismo al concepto de persona: reflexiones de actualidad" en Ildefonso Murillo (Ed.), *Religión y Persona* (Madrid: Diálogo Filosófico 2006) 17-45.

³⁴ Cf. R. Spaemann, *Personas. Acerca de la distinción entre "algo" y "alguien"...* o.c., 37ss.

³⁵ Cf. J. Conill, "Naturaleza humana y técnica" en F. Abel y C. Cañon (Eds.), *La mediación de la filosofía en la construcción de la bioética...* o.c., 125ss

³⁶ Cf. J. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding* (Oxford: Oxford University Press 1979). P. Nidditch (Ed.) 342.; D. Hume, *A treatise of Human Nature* (Oxford: Clarendon Press 1978) ed. rev. by P. H. Nidditch, 259. Sobre el concepto de sujeto en la filosofía moderna cf. D. Sturma, *Philosophie der Person: die Selbstverhältnisse von Subjektivität und Moralität* (Paderborn: Ferdinand Schöningh 1997).

Engelhardt, John Harris, Norbert Höpster, Ernst Haeckel y Peter Singer. Este último, por ejemplo, partiendo de la distinción entre “ser humano” y “ser persona”, entre “vida humana biológica” y “vida humana personal”, extrae la posibilidad de suprimir, legítimamente, la vida humana a aquellos seres en los que no puede encontrarse ningún rastro de autoconciencia, ni interés por sobrevivir o que simplemente no son capaces de comunicación: embriones, fetos, deficientes mentales, discapacitados, enfermos en estado de coma o en procesos degenerativos incurables, etc.). Más aún, es que desde estos mismos parámetros o criterios de los que se vale para medir y definir la condición de persona se puede terminar reconociendo, igualmente, a ciertos animales como “sujetos de derechos” e, incluso, como “personas”. Hasta el punto de poder hablar de la necesidad de llevar a cabo algo así como una “liberación animal”³⁷.

Podemos tratar de minimizar este tipo de afirmaciones interpretándolas como una *boutade* más, pero lo que me interesa destacar de todos estos autores es que ellos, intencionadamente, están cuestionando algunos de los supuestos básicos que a fecha de hoy constituían el común acervo de nuestra tradición filosófica y religiosa. El puesto del hombre en el cosmos, la singularidad de su posición extrínseca, el antropocentrismo en suma, que antes era lugar común para cualquier tratado de antropología filosófica, es actualmente criticado y no solo por algunos pensadores contemporáneos, sino también por tradiciones culturales distantes del paradigma antropológico occidental.

Estoy convencido de que la mayoría de las discrepancias entre bioeticistas en torno al origen y al final de la vida humana, por ejemplo, tienen su razón de ser en el interno problematismo, como diría Zubiri, del concepto de persona. Por ejemplo, la comunidad científica todavía no ha logrado un consenso, una determinación unánime sobre el valor ontológico, ético y jurídico del *nasciturus*. Las posiciones van desde los que consideran que el embrión humano es ya una persona y como tal debe ser respetado y tratado, pasando por los bioeticistas que opinan que debe ser tenido en cuenta como si fuese persona aunque en realidad, *materialiter*, no se pueda afirmar que lo sea, hasta los que piensan que el embrión no es una persona, sino un proyecto de ella, una persona en potencia con una vida prepersonal a la que no

³⁷ Cf. P. Singer, *El proyecto “Gran simio. La igualdad más allá de la humanidad* (Madrid: Trotta 1998); Id., *Liberación animal. Una ética nueva para nuestro trato hacia los animales* (Madrid: Trotta 1999); Id., *Desacralizar la vida humana. Ensayos sobre ética* (Madrid: Cátedra 2003). Para la discusión teológica con las posiciones de este autor cf. K. Blumer, “Sind Tiere Personen? Eine Analyse terminologischer Kontroversen in der gegenwärtigen bioethischen Diskussion dargestellt am Beispiel der Position von Peter Singer” en *Theologie und Philosophie* (1998) 524ss.; S. Lutkin Krantz, *Refuting Peter Singer’s ethical theory. Importance of human dignity* (Westport: Praeger Publishers 2002); G. Preece (Ed.), *Rethinking Peter Singer. A Christian critique* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press 2002); F. Torralba Roselló, *¿Qué es la dignidad humana? Ensayo sobre P. Singer, T. Engelhardt y J. Harris* (Barcelona: Herder 2005).

puede otorgarse, por tanto, el mismo status ético y jurídico de una persona, pero tampoco ser relegada al nivel de la cosa o del animal. Hay bioeticistas que mantienen, incluso, que el embrión, en sentido estricto, no es persona, ni siquiera un proyecto de ella al faltarle estructuras básicas que impiden que pueda ser juzgado, con propiedad, como tal.

Repito, para finalizar, que en todo este universo confuso de posiciones late siempre una básica indefinición antropológica. Y en esta dirección es, precisamente, en la que ha querido avanzar la presente *Instrucción* al pretender confrontar los aspectos científicos con los principios de la antropología cristiana. La Iglesia, una vez más, se vale de la razón y de la fe, proponiendo principios y juicios morales para la investigación biomédica sobre la vida humana y contribuyendo a elaborar de este modo una visión integral del hombre y de su vocación.