

LA DIGNIDAD DE LA PERSONA, PRESUPUESTO DE LA INVESTIGACIÓN CIENTÍFICA. CONCEPCIONES DE LA DIGNIDAD.

Ana Marta González

[Publicado como Capítulo 1 en *Bioteología, dignidad y derecho: bases para un diálogo*, (eds) Jesús Ballesteros y Ángela Aparisi Miralles, Pamplona: Eunsa, 2004, pp. 17-41. ISBN: 84-313-2149-0]

“Todo hombre tiende por naturaleza a saber”¹. Esa es la tendencia que alienta particularmente la labor del científico. Considerada en sí misma, dicha tendencia no tiene límite; de por sí es incluso más difícil de saciar que otras tendencias igualmente naturales, como por ejemplo el hambre. Potencialmente, la tendencia a conocer lo abarca todo y aspira a todo. Sólo si advertimos que es una tendencia humana, y que su satisfacción ha de conciliarse con la satisfacción de otras tendencias humanas, no sólo propias, sino también ajenas, podemos comenzar a plantearnos la posibilidad no ya de limitarla, sino de moderarla, de encauzarla. Es entonces cuando aparece en el horizonte la cuestión de la ética, pues la ética tiene que ver, precisamente, con la integración práctica de los distintos bienes a los que aspiramos por naturaleza. Conocer es uno de ellos, pero no el único.

En rigor, ningún bien particular tiene de por sí la primacía sobre otro cualquiera. La primacía, lo que se ha de procurar mantener en todo momento, en todos y cada uno de nuestros actos, es la integridad del bien humano. Lograrla es la tarea esencial de la razón práctica. En este contexto, si la idea de “dignidad humana” es algo más que una palabra vacía, si tiene algún sentido práctico, es precisamente el de subrayar que hay unos límites negativos traspasados los cuales aquella integración práctica no se logra, porque se han negado los principios mismos de la ética. Ello se advierte, incluso, en el mismo significado etimológico de la palabra dignidad: las *dignitates* eran para los medievales lo mismo que los axiomas para los griegos: proposiciones cognoscibles por sí mismas y comunes a todos: los principios de cualquier demostración y, en consecuencia, ellas mismas indemostrables².

Sin embargo, hay algo en esta etimología que puede producirnos perplejidad: concretamente esa apelación a “proposiciones cognoscibles por sí mismas y comunes a todos”. No es esta, en efecto, nuestra experiencia en las discusiones éticas, donde a menudo la dignidad es, sí, el último recurso en la argumentación, pero con la particularidad de que cada uno de los implicados en la discusión extraen de la apelación a la dignidad conclusiones prácticas completamente diferentes. Así, por ejemplo, con toda sinceridad justifican algunos la eutanasia como “el derecho a morir dignamente”; para otros, por el contrario, la eutanasia comporta la abdicación de la propia dignidad humana. Y es sólo un ejemplo.

¹ Aristóteles, *Metafísica*, I, 1.

² Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I-II ae, q. 94, a. 2.

La interna problematicidad del concepto de dignidad depende en buena parte de su propia historia. Aunque es un concepto más antiguo que el de derechos humanos, el recurso a la dignidad humana como fundamento de las exigencias morales y del derecho es típicamente moderno. Se relaciona con el lugar privilegiado que en la edad moderna el hombre reconoce para sí en la naturaleza, o mejor, con el reconocimiento de la “ausencia de un lugar para él en la naturaleza”³. En efecto: modernamente el hombre llega a concebirse como “lo otro que la naturaleza”. El *ego sum res cogitans* de Descartes es tan sólo un modo de expresar una cara del dualismo que hoy ya forma parte del sentido común del hombre contemporáneo, que ha llegado a asumir sin más problemas la existencia de un doble discurso sobre el hombre: uno “científico-objetivo” que da razón de sus dimensiones naturales, y otro “filosófico-poético-subjetivo”, al que se encomienda la interpretación de las dimensiones humanamente más significativas⁴.

El proceso por el cual el hombre contemporáneo ha llegado a familiarizarse con tal autocomprensión dualista de sí mismo es largo y complejo, pero tiene que ver con la paulatina asimilación de un modo de acercarse a la naturaleza supuesto por la ciencia moderna, que irrumpe con fuerza en el siglo XVI, y que tomó cuerpo de teoría filosófica en pensadores como Bacon o el propio Descartes: el mecanicismo. Que la avanzadilla de la ciencia contemporánea halla llegado a desmentir el mecanicismo como teoría general de la naturaleza es algo que sólo lentamente irá calando en las conciencias europeas. De momento se dejan sentir todavía las inercias de ese modo de pensar, que llevó a considerar la naturaleza como una máquina de la que está ausente toda consideración finalista, toda dimensión de sentido. Tal es el concepto de naturaleza luego tan familiar a la ciencia moderna: un concepto de naturaleza entendido como pura exterioridad y pasividad.

Tan pronto como la naturaleza se empieza a ver como pura exterioridad y pasividad, el hombre ya no puede verse a sí mismo por más tiempo como ser natural, precisamente porque frente a la naturaleza desteleologizada, el hombre sí tiene fines y se reconoce a sí mismo como un ser activo y libre. El discurso de Pico de la Mirándola sobre la dignidad del hombre es un buen ejemplo de ello⁵. Si bien es cierto que subrayando la dignidad del hombre Pico no hacía más que desvelar un aspecto de profunda raíz cristiana, es también verdad que en su discurso el hombre toma conciencia de sí por oposición a la naturaleza, y precisamente toma conciencia de sí como libertad⁶. De ello es buen ejemplo la filosofía moral kantiana, donde la dignidad humana se identifica con una libertad

³ Cf. Llano, A., “Subjetividad moderna y acción trascendental”, en *Razón y libertad: Homenaje a Antonio Millán Puelles*, coord. R. Alvira, Rialp, Madrid, 1990, p. 63.

⁴ Cf. Spaemann, R., “Sobre el concepto de una naturaleza del hombre”, en *Lo natural y lo racional*, Rialp, Madrid, 1989, pp. 23-51.

⁵ “Así pues, hizo del hombre la hechura de una forma indefinida, y, colocado en el centro del mundo, le habló de esta manera: No te dimos ningún puesto fijo, ni una faz propia, ni un oficio peculiar, ¡oh Adán!, para que el puesto, la imagen y los empleos que desees para ti, esos los tengas y poseas por tu propia decisión y elección. Para los demás, una naturaleza contraída dentro de ciertas leyes que les hemos prescrito. Tú, no sometido a cauces algunos angostos, te la definirás según tu arbitrio al que te entregué”. Pico De La Mirándola, *De la dignidad del hombre*, Ed. Nacional, Madrid, 1984, p. 105.

⁶ Cf. González, A. M., “Naturaleza y dignidad personal desde el pensamiento de Robert Spaemann”, en *El primado de la persona en la moral contemporánea*, ed. A. Sarmiento, E. Molina, A. Quirós, J. Peñacoba, J. Enériz, Pamplona, 1997, pp. 215-217.

autónoma. Dado que Kant se presenta como el pensador de la dignidad por antonomasia, el primer subepígrafe de este apartado se dedica precisamente a analizar su postura.

Lo que interesa destacar en esta introducción, sin embargo, es la conexión entre conocimiento científico y dignidad de la persona. Esta conexión sólo puede advertirse si percibimos que la tendencia a conocer sólo se satisface libremente y que, por tanto, el conocimiento es un acto humano. Ahora bien, en cuanto acto humano, el conocimiento no sólo ha de perseguir su objeto propio –conocer ciertas verdades- sino que ha de ponerse al servicio del bien íntegro del hombre. Dicho de otro modo: si no sirve para afirmar la dignidad humana pierde su sentido más profundo. A otro nivel, ocurre lo mismo con cualquier otra tendencia: el hambre –su satisfacción- está igualmente al servicio del hombre. No obstante, si se traspasan ciertos límites –si se come más o menos de lo debido, o si se come algo venenoso- la acción justificable en principio por el mismo dinamismo de la tendencia, puede resultar perniciosa. Es la moderación de la tendencia, y la vigilancia para que no se procure satisfacer con un objeto inadecuado, lo que preserva su sentido humano.

Algo semejante ocurre con la tendencia a conocer. Considerado como actividad de un ser humano, el conocimiento ha de ser integrado en el contexto general de la vida humana: el conocimiento racional puede ser lo más propio del hombre, pero el hombre como tal no es sólo un teórico; de ahí que la integración práctica de las distintas dimensiones humanas sea la primera tarea de la ética. Por otro lado, se ha de procurar que lo conocido –el objeto del conocimiento- no sea “venenoso”: no implique de suyo una contradicción con el fin último del conocimiento, que es, de un modo u otro, servir al hombre. Esto último ocurriría si con la comprensible excusa de conocer algo nuevo mediatizáramos al hombre. Esa es, por ejemplo, la estructura de una práctica manifiestamente inmoral como la tortura, donde la violación de la dignidad humana no puede ser más clara.

Prácticamente nadie negaría este punto. Sin embargo, en el plano teórico existen importantes desacuerdos respecto a lo que hemos de entender por dignidad, y con esos desacuerdos se corresponden no ya diversas –lo cual cae dentro de lo razonable- sino contradictorias soluciones concretas a los distintos problemas y retos que nos presenta la vida misma. El caso de la tortura es, después de todo, un caso extremo, aunque no faltaría quien estuviera dispuesto a justificarlo. Sostener que la tortura es inadmisibile en cualquier circunstancia –y, de este modo, defender la dignidad humana en cualquier circunstancia- depende estrechamente de admitir la existencia de lo que, en la tradición moral de occidente se ha llamado “actos intrínsecamente malos”, y que últimamente reciben también el nombre de “absolutos morales”.

Es característico de las llamadas éticas teleológicas el no admitir la existencia de tales actos, o, mejor, el admitir su existencia sólo en general, para conceder luego, en la práctica, la existencia de casos excepcionales en los que estaría justificado obrar de otro modo, saltarse esas prohibiciones absolutas. Por supuesto, la típica argumentación utilitarista invoca en esos casos motivos muy razonables, como, por ejemplo, el hecho de que, saltándose en este caso la prohibición absoluta, se conseguiría un bien mayor para un mayor número de personas. En este punto, y, antes de pasar a considerar las principales

concepciones de dignidad, tiene interés llamar la atención sobre otro aspecto de la cuestión, a saber: cuando hablamos de afirmar la dignidad humana no hablamos de la humanidad en general –que no es más que una idea abstracta- sino de los hombres concretos: son ellos, y no las ideas abstractas, los que son dignos: los que con su sola presencia demandan de los demás un trato respetuoso.

Tal vez nadie mejor que Kant ha destacado la conexión entre dignidad y respeto. Como ya se ha sugerido, él pasa, desde luego, por el autor que ha contribuido en mayor medida a afrontar la ética desde la perspectiva de la dignidad. Que esa perspectiva sea suficiente desde el punto de vista práctico es, posiblemente, discutible. Pero de lo que no cabe duda es de que el lenguaje de la dignidad ha hecho fortuna, y, hoy por hoy, es el que con más facilidad nos sitúa delante de una tesis fundamental e inexcusable: la diferencia entre el hombre y los demás seres naturales (y desde luego artificiales) no es una mera diferencia cualitativa. Las cosas tienen valor, las personas –sólo ellas, dirá Kant- tienen dignidad. Y aclara: sólo el hombre es fin en sí mismo: no puede ser empleado como puro medio para los fines de otro. En este punto se anuncia ya el núcleo de la controversia entre deontologismo y utilitarismo.

El planteamiento kantiano se resiente, sin embargo, de aquel dualismo que la filosofía moderna arrastra desde el giro a la inmanencia propiciado por Descartes. Desde entonces, en efecto, existe una tendencia a identificar lo humano –lo propiamente humano, se entiende- con “lo otro que la naturaleza”, donde el término “naturaleza” tiende a identificarse con “materia”. El hombre, en una palabra, sería la *res cogitans*, pero no –o no en igual medida- *res extensa*. Lo propiamente humano, por tanto, se encontraría en una oculta “región interior”, a la que se accedería mediante algún tipo de introspección, racional o sensible.

Trascender el dualismo metódico resultante –representado en las dos corrientes modernas de pensamiento, racionalismo y empirismo- habría sido en alguna medida el propósito de la filosofía trascendental kantiana. Pero la filosofía trascendental arrastraba desde el principio un lastre nominalista difícilmente superable. De acuerdo con ello, la universalidad de la ciencia habría de explicarse apelando, no a una universalidad presente (o latente) en la realidad, sino a una universalidad presente en el pensamiento. Pero si de este modo Kant podía llegar a explicar la posibilidad de la física de Newton –un saber universal sobre la, en principio, contingente experiencia sensible-, no ocurría otro tanto con la metafísica. Como es bien sabido, el diagnóstico final de la *Crítica de la razón pura* respecto a la posibilidad de que la metafísica se constituya como ciencia, es negativo.

Así, la fundamentación que propone para la moral en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, no es, propiamente hablando, metafísica, sino estrictamente trascendental: su punto de partida es la experiencia moral, que identifica con la experiencia del deber, y, a partir de ahí, indaga las condiciones de posibilidad de esta experiencia. Entre esas “condiciones de posibilidad de la moral” figura, en un lugar destacado, la libertad, que

Kant interpreta como “autonomía” de la voluntad. En dicha autonomía hace consistir, en última instancia, la misma dignidad del hombre⁷.

3. 1. Dignidad como autonomía moral

Hacer consistir la dignidad humana en la libertad entendida como autonomía admite varias interpretaciones. Si por autonomía se entiende la capacidad que tiene el hombre, al menos en principio, de sustraerse en su comportamiento al determinismo causal asociado a la materia, no habría nada que objetar. Así, cuando Kant dice que “la naturaleza racional se separa de las demás porque se pone a sí misma un fin”, el sentido de sus palabras no está muy lejos del ya apuntado por Tomás de Aquino en el pórtico de la parte moral de la *Suma Teológica*, donde destaca que el hombre es principio de sus actos: “cuando decimos que el hombre ha sido hecho a imagen de Dios, entendemos por imagen, como dice el Damasceno, un ser dotado de inteligencia, libre albedrío y dominio de los propios actos. Por eso, después de haber tratado del ejemplar, de Dios, y de cuanto produjo el poder divino según su voluntad, nos queda estudiar su imagen, es decir, el hombre, como principio que es también de sus propias acciones por tener libre albedrío y dominio de sus actos”⁸.

Pero el sentido de la libertad como autonomía, para Kant, no se limita a eso, sino que se extiende hasta implicar una idea heredada de Rousseau: sólo es libre el que obedece las leyes que él mismo se ha dado⁹. Esta idea, que en Rousseau tenía un sentido primariamente político, pasa a constituir la clave del sistema moral kantiano. La moral o es autónoma o no es tal. Buscar razones morales fuera de la autonomía del sujeto es una contradicción. Toda moral que pretenda una fundamentación heterónoma, pervierte el genuino sentido de lo moral. Desde su punto de vista, heterónoma sería, por ejemplo, una moral que apelara a algo así como a la felicidad o a la plenitud o perfección natural, o, en general, a la naturaleza, que para Kant significaba una instancia extrínseca a la razón. De ahí su oposición a una “ley natural”, y su sustitución por una ley de la razón (pura) práctica.

Para Kant, en efecto, la fuente de la norma moral tenía que ser la razón pura, incontaminada de cualquier consideración empírica¹⁰. De ahí su propuesta de una moral formal, que, no obstante, al menos de entrada, parecía fundamentar coherentemente los contenidos de la moral tradicional. En este sentido, la propuesta kantiana de una moral autónoma y formal no equivalía a la arbitrariedad moral; mucho menos al subjetivismo en el sentido que se le da habitualmente a esa expresión. Lejos de esto, su imperativo

⁷ “La autonomía es, pues, el fundamento de la dignidad de la naturaleza humana y de toda naturaleza racional”. Kant, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Real Sociedad Matritense de Amigos del País, Madrid, 1992, p. 73.

⁸ Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I-II ae. Prólogo.

⁹ “Según lo precedente, podría añadirse a la adquisición del estado civil la libertad moral, la única que hace al hombre auténticamente dueño de sí; porque el impulso del simple apetito es esclavitud, y la obediencia a la ley que uno se ha prescrito es libertad”. Rousseau, J. J., *Contrato social*, Alianza, Madrid, 1989, pp. 27-28. En lo anterior, el origen del concepto de libertad como autonomía: ley para sí mismo.

¹⁰ “Los principios empíricos no sirven nunca para fundamento de leyes morales. Pues la universalidad con la que deben valer para todos los seres racionales sin distinción, la necesidad práctica incondicionada que por ello les es atribuida, desaparece cuando el fundamento de ella se deriva de la peculiar constitución de la naturaleza humana o de las circunstancias contingentes en que se coloca”. Kant, *Fundamentación*, p. 80.

categorico se presentaba como una fórmula universalmente válida para todo ser racional, y por tanto para todo hombre. La idea de una moral racional no era nueva. Tampoco lo era el pretender una moral enteramente “secular”, entendiendo por ella la que evitara el recurso al Creador: tal había sido ya el propósito de Hume. Lo nuevo era, más bien, la incorporación de esa idea rousseauniana de autonomía en la fundamentación de la moral: la idea, en una palabra, de que el hombre debía darse la norma moral a sí mismo. Lo implícito era la ruptura con la tradición de la ley natural, en la que Dios figuraba si no como norma próxima sí como norma última de la moralidad. De este modo Kant enlazaba de una manera original con la tradición contractualista¹¹ que, no sin cierta paradoja, debía bastante a las versiones racionalistas de la ley natural, especialmente a la de Pufendorf.

La propuesta Kantiana, sin embargo, no estaba libre de problemas. Entre los más fundamentales se cuenta el cómo dar razón de un comportamiento malo específicamente moral; es decir, que una acción pueda ser simultáneamente autónoma y mala: pues si la condición de la moralidad es la autonomía y la autonomía no es sólo sustraerse a la causalidad empírica, sino también darse la norma moral a uno mismo, no es fácil explicar la existencia de un comportamiento malo que, al mismo tiempo, sea moral: habría que suponer que uno se da una norma moral mala, lo cual es contradictorio¹².

En todo caso, para justificar la idea de autonomía como auto-legislación, Kant no tiene más opción que desdoblar al sujeto en dos, y suponer por un lado, un yo empírico y, por otro, un yo trascendental, que se comportan como legislado y legislador respectivamente. Asignando la capacidad legisladora al yo en un plano trascendental y no meramente empírico, Kant evita el subjetivismo fácil, pues el plano trascendental no es otro que el de la razón universal. Entre tanto, sin embargo, ha reaparecido el dualismo, y cabría preguntarse si, en realidad, hemos ganado algo. Nietzsche, como es sabido, lo pondría en duda. Para él, todo el discurso kantiano sobre la autonomía no serviría para otro fin que instalar “al tirano” en el interior de la subjetividad humana. Junto con el concepto de dignidad, tan fecundo para la filosofía moral y jurídica contemporánea –basta pensar en las modernas declaraciones de derechos humanos–, la moral entendida como “dominación interiorizada” es el lado oscuro de la herencia legada por Kant a la modernidad; un lado oscuro que explica, en buena medida, la explosión irracionalista que ha caracterizado en gran medida el siglo XX.

Precisamente ese irracionalismo ha minado de diversas maneras la fe del hombre contemporáneo en algo así como la dignidad humana. ¿Se puede seguir creyendo en la dignidad humana después de Darwin, de Marx, de Freud? ¿Es verdaderamente el hombre algo más que un producto de la evolución de la materia, algo más que el objeto favorito de la ideología dominante, algo más que una sublimación del inconsciente? ¿Acaso no es el hombre un objeto natural más, al lado de los restantes objetos naturales? ¿Acaso no comprueba la ciencia moderna que sus reacciones son extraordinariamente similares a las

¹¹ Es la doctrina del reino de los fines: “un ser racional pertenece al reino de los fines como miembro de él cuando forma parte de él como legislador universal, pero también como sujeto a esas leyes. Pertenece como jefe, cuando como legislador no está sometido a ninguna voluntad de otro”. Fundamentación, p. 70

¹² Cf. Prauss, G., *Kant: über Freiheit als Autonomie*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1983, pp. 12-13.

de cualquier otro animal? Hasta cierto punto, la postura kantiana es inmune a tales preguntas, porque en ningún momento ha hecho de la dignidad una tesis empírica, ni tampoco metafísica: como hemos apuntado, el discurso kantiano sobre la dignidad humana parte más bien de la experiencia del deber moral, prescindiendo incluso de que dicha experiencia pudiera verse reflejada en el mundo empírico, lo cual, en todo caso, jamás podríamos comprobar.

Sin embargo, la misma inmunidad teórica de la filosofía kantiana frente a los embates irracionalistas es expresión de una fe racional que justifica en gran parte la crítica de Schopenhauer, para quien la filosofía moral kantiana no era más que teología moral camuflada¹³. Y, en verdad, la convicción moderna en la especial dignidad del hombre debe mucho, si no a la teología moral, sí al menos a la herencia judeocristiana, y, en particular, a aquella frase del Génesis donde se dice que el hombre ha sido creado a imagen de Dios, esto es, a imagen de lo Absoluto. Que esa tesis teológica, por la cual el hombre se destaca definitivamente del universo natural, en el que todavía lo inscribía el pensamiento griego, ha fecundado la historia subsiguiente del pensamiento occidental queda fuera de toda duda. Que dicha tesis sea, además, accesible racionalmente, y no sólo partiendo de la experiencia del deber moral, es otra cuestión. Desde luego, en las actuales circunstancias de –así llamado por algunos– “pensamiento posmetafísico” es bastante difícil, pues el “acceso racional” no puede ser más que metafísico: por definición ni la ciencia natural ni las llamadas “ciencias humanas” pueden decir una palabra –ni positiva ni negativa– al respecto, ya que operan sobre una previa restricción metódica a un cierto tipo de objetos.

En efecto, al lado de la filosofía trascendental, que edifica su concepto de dignidad partiendo de la experiencia del deber moral, la metafísica permite un acceso racional a la dignidad humana partiendo de otras dimensiones de la experiencia, para empezar, la experiencia misma del conocimiento. Así, por ejemplo, Tomás de Aquino destacaba la peculiaridad – y particular dignidad– de las sustancias intelectuales cuando reconocía en ellas –concretamente en su incorruptibilidad– un indicio de que Dios las quiere por sí mismas, y no simplemente en función de otra cosa¹⁴. En lo cual podemos reconocer cierta semejanza con la idea kantiana de que a diferencia de las cosas –que tienen valor–, el hombre, por ser racional, tiene dignidad: no está en función de otra cosa, sino que es un fin en sí mismo. Sin embargo, el horizonte conceptual que abriga esa idea en el caso de Tomás de Aquino y en el caso de Kant es muy diferente, porque el punto de partida de la reflexión de ambos pensadores es muy diverso.

¹³ Lo que él reprocha a Kant es que “tomó por resultado aquello que debía constituir su principio o hipótesis (la teología) y por hipótesis lo que hubiera debido encontrar al final de su deducción y como resultado (el mandamiento). El edificio, una vez así colocado lo de arriba abajo, nadie, ni aun el mismo Kant, lo hubiera reconocido por lo que era: la vieja moral, la conocidísima moral de los teólogos”. Schopenhauer, “El fundamento de la moral”, en *Los dos problemas fundamentales de la moral*. Traducción, introducción y notas de Pilar López de Santa María, Siglo XXI, Madrid, 1993, p. 126?

¹⁴ “las cosas que siempre se dan en los seres, Dios las quiere por sí mismas: las que no son siempre, no las quiere por sí mismas, sino a causa de otras. Ahora bien: las sustancias intelectuales se acercan más que ninguna otra cosa a esa condición, porque son incorruptibles (...) Por esta razón, a las sustancias intelectuales Dios las gobierna por sí mismas, gobernando a las demás a causa de aquellas”. Tomás de Aquino, III ScG, c. 112, n. 2862 (Marietti).

En este contexto, lo que nos importa destacar es que la reflexión trascendental kantiana, al tiempo que destaca la idea de dignidad, impone unos claros límites, que se demuestran importantes en la práctica, porque no permite distinguir convenientemente entre dignidad ontológica y dignidad moral. En cambio, el acceso metafísico a la idea de dignidad permite diferenciar claramente ambos aspectos, porque su punto de partida no lo constituye únicamente la experiencia moral, sino el análisis mismo de la naturaleza humana como un tipo de naturaleza peculiar. Ciertamente, el hecho de que este análisis esté sobrecargado de presupuestos que han sido ampliamente discutidos a lo largo de la historia del pensamiento, constituye el obstáculo más poderoso desde el punto de vista de la racionalidad necesaria para la convivencia social y política: es evidente que la convivencia política no puede descansar en conceptos controvertidos y discusiones oscuras, por lo demás asequibles sólo a una minoría. Por eso, sin desdeñar el análisis metafísico de este concepto, es aconsejable al mismo tiempo explorar las posibilidades de la razón práctica, en la línea apuntada por Kant, pero procurando subsanar lo que, en su planteamiento, ha forzado la reacción irracionalista.

Entre los factores que han propiciado esta reacción se cuenta, sin lugar a dudas, el uso, por parte de Kant, de un concepto excesivamente “puro” de lo moral, donde “puro” significa, concretamente, incontaminado de naturaleza. En este sentido, es llamativo el contraste existente entre el concepto kantiano y aristotélico de lo moral, pues para Aristóteles lo moral es resultado del “diálogo” entre naturaleza y razón, donde “naturaleza” está por la dimensión tendencial y oréctica de la vida humana. Esta dimensión no es, para Aristóteles, absolutamente irracional¹⁵, ya que las tendencias, por sí mismas, apuntan a ciertos objetos que claramente forman parte del bien humano (por mucho que tales tendencias hayan de ser integradas racionalmente: en dicha integración consiste precisamente lo moral). En este sentido, no son pura materia amorfa, sino que ya cabe encontrar en ellas una dimensión formal.

La dimensión formal de la naturaleza, tan importante en la ética aristotélica, se traslada en Kant por completo al ámbito del pensamiento, que considera la naturaleza “como si” estuviera informada. Pero, en todo caso, la razón moral kantiana no considera esta dimensión determinante de su juicio; el juicio de la razón moral, en efecto, se atiende únicamente a la universalidad abstracta impuesta por la sola razón. La tarea de la razón moral se concreta, entonces, en la imposición de orden a una materia amorfa, con la particularidad de que, en este caso, la materia amorfa es la propia naturaleza, es decir, el propio dinamismo tendencial humano. Aunque posiblemente se trate de una postura más difícil de atribuir a Kant de lo que se suele pensar, no es extraño que la ética kantiana haya inspirado posturas morales rigoristas. Pues sin llegar a pronunciarse teóricamente a favor o en contra de la irracionalidad de la naturaleza, en la práctica Kant la supone irracional y necesitada de ser mantenida a raya por la razón. La consideración de la moral en clave de “represión” -tan propia del psicoanálisis- procede de aquí. Muy otra era la consideración aristotélica -y aún tomista- de la moral, donde la naturaleza -la tendencia natural- no es vista como lo irracional y amorfo, sino como dotada de una racionalidad propia que, eso sí, es preciso integrar con la del resto de las tendencias: “la virtud no es por naturaleza ni

¹⁵ Cf. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, I, 13; VI, 1.

contraria a la naturaleza sino que hay en nosotros una aptitud natural para recibirla y perfeccionarla mediante la costumbre”¹⁶.

De alguna forma, tal y como se ha dicho anteriormente, el planteamiento kantiano se resiente, también en la práctica, del dualismo que la filosofía moderna arrastra lo menos desde Descartes. En consecuencia, aun destacando la dignidad del hombre, tiende a pensar más que nada en su condición racional (e interior) de legislador, y no en su condición natural (y exterior) de legislado. Es cierto que Kant, en una de las varias formulaciones que propone del imperativo categórico, prescribe tratar “la humanidad en uno mismo y en los demás siempre como fin y nunca sólo como medio”, y cabe presumir que ahí “humanidad” está en gran medida por corporalidad, por naturaleza. Pero esto sólo en atención a que, en cuanto racional, todo hombre es un legislador posible.

Considerar que el hombre es digno en cuanto tal, y no sólo en atención a su condición de legislador posible, puede parecer una distinción sutil, pero es de la mayor trascendencia práctica: lo digno no es sólo su razón, sino también su naturaleza corporal, ella misma penetrada de racionalidad y a la espera de continuación racional, con independencia de que dicha continuación sea efectivamente lograda o no. Asumiendo esta última perspectiva se hace posible distinguir más claramente entre dignidad ontológica y dignidad moral. Se ha llamado, en efecto, la atención sobre el hecho de que, en Kant, no resulta fácil justificar la posibilidad de una acción moralmente mala: si es autónoma, parece, ha de ser necesariamente buena. Este inconveniente se evita en parte si se introduce una distinción entre dignidad ontológica –ligada al modo de ser, y, por tanto, en el caso del hombre, ligada al hecho de *ser* racional y libre- y dignidad moral, ligada al comportamiento moralmente bueno, es decir, al uso recto de la libertad. Curiosamente, el hecho de partir de la experiencia moral hace que Kant “ontologice” la moral, y pierda la dimensión específicamente moral de la dignidad, la que asociamos espontáneamente al comportamiento bueno y recto. Pues esta rectitud no depende tanto de darse la norma moral a uno mismo en general, cuanto de que uno mismo introduzca efectivamente orden en la acción concreta.

3. 2. Dignidad ontológica y dignidad moral

Para distinguir entre dignidad ontológica y dignidad moral es preciso adoptar una perspectiva metafísica y no meramente trascendental. Desde esta perspectiva, lo primero es advertir la diferencia que existe entre el modo de ser humano y cualquier otro modo de ser. El hombre es, ciertamente, un ser vivo. Pero la vida humana es cualitativamente distinta de la vida animal. Para indicar esa diferencia se suele decir que nacemos siendo hombres, pero no siendo humanos. Los hombres no percibimos nuestra vida simplemente como un dato, sino también como una tarea que no se resuelve dejando actuar sin más a la naturaleza. No sólo vivimos, sino que debemos aprender a dirigir nuestras vidas. En gran medida, esta peculiaridad de la vida humana responde a nuestra misma constitución biológica. La antropología suele designar “hominización” al proceso de formación del cuerpo humano. Dicho proceso está marcado por un vector que la moderna antropología se ha ocupado de resaltar: la inespecificidad. Es precisamente la misma inespecificidad biológica la que

¹⁶ Aristóteles, II, 1.

reclama la intervención de la inteligencia en orden a resolver lo necesario para la vida. Con la aparición de la inteligencia, comenzamos a hablar no ya de “hominización” sino de “humanización”, pues a ella aparece vinculada la cultura¹⁷. La cultura, efectivamente, puede considerarse en cierto modo como una continuación de la naturaleza. Con todo, ni la inteligencia se limita a tratar de lo necesario para la vida, ni todas las manifestaciones culturales se agotan en resolver de un modo más o menos sofisticado aquellas necesidades. Lejos de esto, la inteligencia humana permite también el desarrollo de un pensamiento no inmediatamente referido a lo necesario y a lo útil, y la libertad se descubre en el hombre como algo más radical que la mera capacidad de disponer de medios para fines prefijados por la naturaleza: el hombre se pone fines a sí mismo, y, en cierto modo, dispone de su vida. De este modo, inteligencia y libertad se constituyen en la puerta a un mundo no simplemente natural: el mundo del espíritu, sin el cual no podrían comprenderse las expresiones artísticas, ni la filosofía, ni la religión¹⁸.

Dimensiones como éstas nos permiten distinguir la vida humana de otra clase de vidas. En esa distinción encontramos motivos para hablar de una particular dignidad de la naturaleza humana. Con todo, cuando afirmamos que todo hombre es digno, afirmamos algo más que una propiedad genérica, atribuible de modo genérico a todo ser humano. Cuando afirmamos que todo hombre es digno, en efecto, lo decimos de cada hombre, en singular. Pues ningún hombre individual puede considerarse simplemente un miembro de la clase *homo sapiens sapiens*. Por decirlo con Pascal: “el hombre supera infinitamente al hombre”. Cada hombre individual realiza la especie *homo* de un modo único, sin que ello comporte el constituirse en un ser de otra especie. La realidad de un ser humano concreto excede cualquier elenco de determinaciones en el orden de la esencia. Con otras palabras: ser persona no es una propiedad añadida al modo de ser humano, sino la realidad misma del ser humano, su existencia concreta¹⁹.

“Ser persona no es un predicado cualitativo”, podríamos decir parafraseando a Kant. De ello se siguen importantes consecuencias. Por de pronto, que no cabe comprobación empírica o experimental de la condición personal, ni tampoco de la dignidad humana: como consecuencia, nadie puede arrogarse el derecho de definir quién, entre los hombres, es persona, y quién no lo es. Tal cosa supondría una forma como otra cualquiera de tiranía, una forma más de dominio del hombre por el hombre. Con ello asestaríamos un golpe mortal a la misma idea de derechos humanos, que sólo tienen sentido si se reconocen a todo ser biológicamente humano, por el solo hecho de ser humano, y no si son conferidos en atención a ciertas propiedades más o menos esenciales. Definiendo quién debe ser considerado persona y quién no debe serlo, suprimimos radicalmente la operatividad de la idea de persona, pues las personas no se definen, se reconocen. Y se reconocen, precisamente en atención a su dignidad.

La dignidad, en efecto, tiene –como ya hemos dicho antes– el carácter de un primer principio. En consecuencia, no se puede definir. Sin embargo, esto no quiere decir que su significado nos esté completamente velado. Para acceder a él puede sernos de

¹⁷ Cf. Polo, L., *Ética: hacia una versión moderna de los temas clásicos*, Aedos, Madrid, 1996.

¹⁸ Cf. Spaemann, R., *Lo natural y lo racional*, Rialp, Madrid, 1989.

¹⁹ Cf. Spaemann, R., *Personas. Acerca de la distinción entre algo y alguien*, Eunsa, Pamplona, 2000.

utilidad reparar en el uso que damos a esta palabra según los diferentes contextos. Este camino es útil, entre otras cosas, porque no es posible dar una definición simple del concepto de dignidad: tal y como ya se ha indicado, la apelación a la dignidad tiene el carácter de la invocación de un primer principio, de un axioma, y los primeros principios no pueden a su vez definirse por otra cosa. Sin duda es cierto que, de entrada, la dignidad parece remitir a otra cosa: se es digno *de* algo; pero para ello la propia dignidad es el fundamento. Se es digno de algo ante todo porque *se es* de cierta manera, o se ha hecho algo que merece alabanza o reproche. Digno de admiración, por ejemplo, es un deportista que ha batido una marca hasta el momento imbatible; pero digno es un rey de cierto trato, sin más, por su condición regia.

Con todo, el mismo uso del lenguaje nos revela que no reservamos la palabra dignidad únicamente para las personas. Como observa Spaemann, hablamos también de la dignidad de un león, o de un viejo roble²⁰. De esta forma, la palabra “dignidad” extiende su uso más allá del ser humano, a toda clase de seres, revelando su carácter analógico: distintos modos de ser llevan asociados distintas dignidades. Si destacamos la dignidad humana por encima de las demás esto se debe, únicamente, a que el hombre detenta un ser particularmente intenso o elevado.

La “elevación” de este ser se manifiesta especialmente en su condición libre, estrechamente asociada a la racionalidad. *Radix libertatis est in ratio*²¹. Esto es lo que sustrae el comportamiento humano de la necesidad característica de los procesos de la naturaleza física, lo que abre la actuación del hombre al llamado mundo del espíritu, donde al hombre le es dado experimentar lo incondicionado, lo que resulta inexplicable atendiendo únicamente a las condiciones iniciales. Así, por ejemplo, la belleza de una obra de arte es irreductible al proceso –técnico, psicológico etc- seguido por el artista en su composición; ni se explica la experiencia del bien o de lo bueno en sentido moral apelando simplemente a la satisfacción de funciones o necesidades naturales. Nuestra inteligencia nos abre al mundo de lo incondicionado, porque ella es la primera potencia libre, liberada de la sujeción a los procesos de la naturaleza física. *Natura ad unum, ratio ad opposita*: con este adagio resumen los escolásticos un principio sentado por Aristóteles en su análisis de los distintos tipos de potencias: las potencias irracionales se orientan necesariamente a una sola cosa –el fuego quema, el ojo ve-; las potencias racionales están abiertas a actualizaciones opuestas: quien conoce una cosa, conoce *per accidens* la contraria; quien actúa en un sentido, puede actuar también en el otro²².

Esta última reflexión nos lleva de la mano al segundo sentido de “dignidad”: el de dignidad moral. En efecto: además del uso ontológico de la palabra dignidad, por la que asociamos esta palabra, analógicamente, a los distintos “modos de ser”-, reconocemos otro uso de la misma palabra, derivado de los “modos de actuar”: hablamos de que tal persona se comportó (o no) de acuerdo con su dignidad. Y es de notar que ésta es una característica que reservamos particularmente para el comportamiento humano, precisamente porque sólo

²⁰ Cf. Spaemann, R., *Lo natural y lo racional*, p. 94.

²¹ Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I-II ae, q. 17, a. 1, ad 2.

²² Cf. Aristóteles, *Metafísica*, IX, 4, 5.

el hombre tiene realmente posibilidad de no estar a la altura de lo que reclama su dignidad ontológica, a causa justamente de su libertad.

La dignidad moral, en efecto, no depende sin más del modo de ser, sino del uso que hagamos de nuestra libertad. Que nuestra razón nos ponga ante alternativas, que haga posible la libertad, no quiere decir que no haya alternativas mejores o peores. El uso que demos a nuestra libertad puede ser correcto o incorrecto: en esa diferencia estriba, precisamente, la moral. En esa medida, y a diferencia de lo que ocurre con la dignidad ontológica, que es inalienable, la dignidad moral sí se puede perder. Con todo, no se puede perder de cualquier manera: no puede, por ejemplo, ser arrebatada desde fuera, sino que sólo la puede perder uno mismo, comportándose por debajo de lo que reclama su misma dignidad ontológica, comportándose de forma inmoral.

De acuerdo con lo anterior, no cabe, propiamente, atentar externamente contra la dignidad: a lo sumo cabe arrebatarse o desposeer a una persona de la manifestación externa de dicha dignidad. Pero sólo uno mismo la puede perder. A un rey, por ejemplo, le pueden desposeer de sus signos externos de realeza, pero no de su condición real. Y sólo él podría, llegado el caso, desposeerse de las maneras propias de su condición. Ciertamente, hay situaciones objetivamente indignas, porque en ellas resulta prácticamente imposible la manifestación de la dignidad humana: un caso paradigmático es la tortura; otro la pornografía: en ambas situaciones la subjetividad queda velada, precisamente por el trato que recibe la naturaleza: en cualquiera de los casos citados, el cuerpo ha dejado de ser manifestación de una subjetividad personal, para convertirse en un trozo de materia, equivalente a cualquier otro.

Los dos casos permiten poner de relieve un aspecto importante: en la medida en que la subjetividad personal se manifiesta en una naturaleza corporal, no hay respeto a la persona sin respeto a su naturaleza física. Como resalta gráficamente Spaemann, “no se puede escupir a alguien en la cara y afirmar al mismo tiempo que no se le ha querido ofender como persona”. Respetar a una persona no puede reducirse a respetar la libre manifestación de su subjetividad: en la medida en que su subjetividad se haya inexorablemente ligada a cierta naturaleza, el respeto por la persona demanda más que el simple respeto a su conciencia: demanda el respeto a su naturaleza²³.

Ahora bien: la naturaleza humana no es una naturaleza animal, dotada de razón. La razón no es en el hombre simplemente una facultad más, que pudiera desarrollarse partiendo de cualquier “soporte” orgánico. Como ya se ha apuntado más antes, una característica propia de la razón es la apertura *ad opposita*: tener el concepto de una cosa es, simultáneamente, tener el concepto de la contraria: en este sentido, se apuntaba, la racionalidad se encuentra en la base de la libertad. Ahora bien: de poco serviría la apertura de alternativas por parte de la razón, si nuestro organismo estuviera tan determinado como lo está el organismo de un animal a sus objetos propios. Por eso suele advertirse una solidaridad entre el hecho de ser racionales y el hecho de tener un organismo como el humano, que más que instintos tiene inclinaciones: a diferencia de los instintos, las inclinaciones apuntan a ciertos objetos, pero no se determinan a ellos a menos que su sujeto

²³ Cf. González, A. M., *Naturaleza y Dignidad. Un estudio desde Robert Spaemann*, Eunsa, Pamplona, 1996.

–el hombre- así lo decida. De ahí que incluso una actividad tan “natural” como comer esté cargada de relevancia ética: porque el comer, a diferencia de lo que ocurre con la digestión, está en nuestra mano, igual que está en nuestra mano comer ahora cuando me apremia el hambre, o comer más tarde, comer esto o lo otro.

Cuál sea el criterio para obrar de un modo u otro no puede determinarse *a priori*. Para ambas cosas puede haber motivos muy variados: puedo querer hacer régimen, puedo querer ayunar por motivos religiosos, puedo hacer huelga de hambre por motivos políticos... Lo único que puede determinarse *a priori* es que existe una conexión entre comer y la preservación de la vida; que en general es bueno comer, aunque puede no serlo aquí y ahora por motivos no determinables *a priori*, y que toca examinar a la razón práctica; y que una negativa reiterada y consciente a tomar o a proporcionar alimento puede ser signo de una enfermedad que puede incluso conducir a la muerte. Adviértase, no obstante, que en el caso de que esta actitud fuera deliberada y consciente, que no fuera, por tanto, fruto de una enfermedad, el no comer cobraría una significación moral mucho mayor. Esa significación no es meramente biológica. La ética no es biología, porque la ética tiene que ver con la afirmación de la dignidad del hombre, y esta afirmación no se puede considerar equivalente a mantener la vida física en cualquier circunstancia: lo ético puede ser, llegado el caso, dejar morir en paz. Sin embargo, nunca sería ético matar o privar de lo que ordinariamente resulta necesario para la vida: en estos casos no se puede mantener la consistencia de dicha actuación con la afirmación de la dignidad del hombre, porque aunque la dignidad del hombre no se identifique con el mantenimiento a todo trance de la vida física, no se puede afirmar al hombre y destruir deliberadamente su vida natural.

La trascendencia de este punto para la bioética difícilmente puede ser exagerada. Con él se relaciona también la demanda de “calidad de vida”. Por “calidad de vida” entendemos, en general, una serie de condiciones físicas y psíquicas que permiten el desarrollo armónico de la personalidad, bien entendido que la armonía en cuestión depende, sobre todo, del ejercicio de la propia razón práctica: como ya advertía Platón en el *Eutidemo*, de poco sirve estar rodeado de bienes materiales si uno mismo no sabe hacer uso de ellos. De ahí que, en condiciones aparentemente similares, unos hombres desarrollen un modo de vida de mayor calidad que otros. Esto vale también para los enfermos: en condiciones a menudo precarias, muchos de ellos aciertan con el talante justo, que define prioritariamente la calidad de vida. Y es que un determinado talante moral puede suplir a menudo las deficiencias en la calidad de vida.

De cualquier forma, la dignidad ontológica no debe confundirse con la calidad de vida. Confundir ambos conceptos es lo que lleva a hablar de “vidas humanas indignas”. Una deficiente calidad de vida no es lo mismo que una vida humana indigna. No hay vida humana indigna: a lo sumo hay comportamientos humanos indignos (indignos del calificativo de “humanos”), en los que no se trata la humanidad de una persona concreta – uno mismo incluido- tal y como lo reclama la propia dignidad ontológica. Pero pensar que una vida humana deja de ser digna por el hecho de que se desarrolla en condiciones físicas o psíquicamente precarias revela una concepción abiertamente materialista de la vida, para la

que no hay argumentos concluyentes²⁴. Nunca puede considerarse ética la eliminación deliberada de la vida humana, por muy precaria que parezca, porque la vida no se confunde con las condiciones, mejores o peores, en las que se desarrolla. Lo ético sería, más bien, mejorar en lo posible tales condiciones. Ayudar a una persona no siempre equivale a darle la razón. Cuando una persona piensa que su vida no tiene sentido, darle la razón –decirle: sí, tu vida no tiene sentido- no es ayudarle.

Desde la perspectiva de la filosofía clásica, por tanto, conviene distinguir entre dignidad ontológica, dignidad moral y calidad de vida, y hacerlo en los siguientes términos:

La dignidad ontológica tiene un carácter fundante, y no es disponible: acompaña necesariamente a todo ser humano, por el solo hecho de serlo: por el solo hecho de que tiene una naturaleza racional, con independencia de que esa racionalidad, por las razones que sea, se haya desarrollado plenamente o no. Considerada así, la dignidad tiene el carácter de un primer principio, y en este sentido puede verse como la fuente de “derechos”. Parece, en efecto, que, en principio, la palabra “dignidad” reclama un complemento: se es digno de algo. Sin embargo, cuando afirmamos que el ser humano es digno –o que tiene dignidad- la predicamos de modo absoluto. La palabra “dignidad” manifiesta entonces su sentido más originario: no por ser esto o aquello, sino simplemente por ser humano, el hombre es digno. Si hubiera que completar este sentido originario con algún predicado no podríamos sino apelar al “reconocimiento”. A partir de aquí, afirmar que el hombre es digno *simpliciter* supone dos cosas: por una parte que es digno de reconocimiento por parte de sus semejantes, y, por otra, que es digno de ser reconocido como un semejante. La dignidad, entendida en estos términos, acompaña al mismo proceso de humanización individual, esto es, al proceso de formación de la personalidad, hasta el extremo de que, si a lo largo de este proceso faltase el reconocimiento, difícilmente un hombre podría llegar a manifestarse como humano.

Por su parte, la dignidad moral depende del propio comportamiento libre, en la medida en que esté o no a la altura de lo que reclama la dignidad ontológica. A diferencia de la dignidad ontológica, que se comporta como un primer principio y es, por tanto, inalterable, la dignidad moral puede crecer o disminuir, aunque siempre por obra del propio agente: rigurosamente hablando nadie, desde fuera, puede arrebatar nos la dignidad moral, pues esta depende radicalmente del uso que hagamos de nuestra propia libertad, de si está o no a la altura de la dignidad ontológica. La dignidad ontológica puede verse entonces como un título que reclama una respuesta proporcional, de parte, en primer lugar, del propio sujeto, pero también de parte de terceros. Esta respuesta se cifra en el reconocimiento práctico de la persona. En efecto, el reconocimiento, como actitud originaria que preside la relación entre personas, preside también la vida moral: sin un reconocimiento originario de la propia dignidad no habría razón alguna para llevar una vida moral. Pero ese reconocimiento originario pide concretarse en modos de acción determinados, porque las personas poseen una naturaleza también determinada, por referencia a la cual distinguimos

²⁴ Cf. González, A. M., “Respetar todas las vidas”, en *En busca de la naturaleza perdida. Estudios de bioética fundamental*, Eunsa, Pamplona, 2000.

de una manera genérica entre tipos de acción que suponen una ayuda y tipos de acción que suponen un daño. Así concretado, el reconocimiento se vuelve práctico, y la idea de dignidad se vuelve operativa.

La ayuda, acción con la que se acude en socorro de la vida necesitada, es la manifestación práctica más evidente de la dignidad moral. Por el contrario, la expresión de la indignidad moral se da allí donde se causa un daño al ser humano. Ayudar o causar daño a una persona no se reduce a secundar o contrariar su voluntad: todavía antes que en el respeto a su libertad, la ayuda y el daño encuentran un referente claro en su naturaleza: negar comida al que se está muriendo de hambre, causar dolor innecesario, son ejemplos de acciones que, *a priori*, cabe catalogar como daño, incluso aunque el interesado no se haya pronunciado en un sentido o en otro. Con base en nuestra común naturaleza es lícito asumir que el que tiene hambre necesita alimento. En cambio no sería lícito asumir de manera genérica lo contrario. En todo caso, aun asumiendo aquel presupuesto natural, la ayuda no adopta cualquier forma: hay muchas formas de proporcionar alimento, no sólo desde el punto de vista técnico, sino, sobre todo, desde el punto de vista moral. Con ello, y no con otra cosa, tiene que ver la virtud moral. La virtud moral, en efecto, no tiene que ver tanto con hacer determinadas cosas como en hacerlas de determinada manera. Desde esta perspectiva, la virtud o su ausencia pueden constituir una parte importante de lo que se conoce como “calidad de vida”.

Bajo esta expresión de “calidad de vida” se designa genéricamente una serie de condiciones físicas y psíquicas que facilitan el desarrollo de una personalidad moral congruente con la dignidad ontológica. En particular, y supuesta la satisfacción de las necesidades más elementales, no cabe duda de que ser objeto de trato virtuoso –delicado, atento, afectuoso, etc- constituye un factor que aumenta considerablemente la calidad de vida de cualquier persona. Con todo, incluso desde el punto de vista de la calidad de vida es más importante desarrollar uno mismo esta capacidad moral que ser simplemente objeto pasivo de un trato amable. El hombre es un ser activo: no en el sentido de que despliegue una actividad externa incesante, sino cuando menos en el sentido de que constantemente se encuentra en la tesitura de conocer y querer. Ahora bien: estos dos tipos de actos bastan para configurar la personalidad en un sentido o en otro, para desarrollar un carácter u otro. En la medida en que la personal calidad de vida depende en buena parte de la clase de respuestas voluntarias que uno da al entorno, a la hora de bosquejar los rasgos definidores de la calidad de vida, sería manifestar un profundo desconocimiento de la naturaleza humana el prescindir de la capacidad de conocer y querer que tienen los seres humanos. Pues es el uso y alcance que dan a esta doble capacidad lo que con mayor frecuencia marca la diferencia entre unos y otros.