

otros, Scheler (recoge sus criterios indicativos sobre el contenido del obrar moral) y la doctrina del utilitarismo y de utilitaristas (Bentham, Sidgwick, etc.), siendo todas ellas bien conocidas por el autor y que le sirven para mostrarnos, sucinta pero brillantemente, la mejor perspectiva sobre la ética, la moral y los valores.

Debo concluir destacando que el libro es en sí mismo una referencia obligada en la asignatura de Filosofía del Derecho. Hoy que abundan aquellos que instrumentalizan y se apropian de manera sectaria de autores y valores, se hacen necesarias obras como la presente en que, de manera objetiva y rigurosa, un auténtico maestro de la Filosofía del Derecho española, nos muestra a autores y nos comenta el sentido de los valores (especialmente los del art. 1.1 CE) pero no para manipularlos en beneficio propio o de “la causa”, sino para reflexionar con el lector sobre el sentido moral de los mismos y mostrarnos, en rigor, las exigencias que de los valores comentados se derivan para el ser humano, destinatario último del Derecho y de los valores que lo presiden.

*Jesús P. Rodríguez*

G. SAVAGNONE, *Metamorfosi della Persona*, Elledici, Torino, 2004.

En esta obra el filósofo italiano Giuseppe Savagnone ilustra las diversas concepciones acerca de la persona que actualmente inspiran el debate sobre la bioética. El autor justifica el recurso a la noción de persona como lugar privilegiado para fundamentar la bioética, porque ya no se acepta, como fundamento, una determinada concepción sobre Dios o una determinada interpretación de la naturaleza. El respeto a la persona sigue siendo un principio universal; otra cosa es el sentido que se dé al término *persona*.

En la galería de las nociones fundamentales de la ética, la noción de *persona* recuerda un poco a ese “dios desconocido” del aréopago de la antigua Atenas, cuya existencia se veneraba, pero sin saber exactamente de quién se trataba.

Igual que en sus publicaciones anteriores, estamos ante una obra fácil de leer, ingeniosa y penetrante. De nuevo sorprende por su capacidad didáctica y por la claridad en sus exposiciones. Este libro pone en contacto la reflexión filosófica de los autores con la experiencia común; y nos hace ver cómo las di-

versas teorías sobre la persona no sólo informan la acción, especialmente en el ámbito médico, sino también el mismo uso del lenguaje común.

El esquema del libro es lineal. Después de una *introducción* en la que se muestra la necesidad y la legitimidad de una reflexión sobre la persona, el *primer capítulo* trata algunos puntos relativos al método y a la perspectiva propia de la bioética en el estudio de la persona. El *capítulo segundo* versa sobre la relación de la persona con la realidad y con el orden moral. El *capítulo tercero, cuarto y quinto* tratan sobre aquellas concepciones que identifican a la persona con la autoconciencia o con características relacionadas con la vida mental, separándola del ser humano. El *capítulo sexto* ilustra la posición que hace coincidir la persona con la dimensión relacional del individuo. El *capítulo séptimo* se detiene en la concepción clásica, que, a diferencia de todas las demás, identifica la persona con el individuo humano. El *capítulo octavo* trata sobre el tema del futuro de la humanidad. Y en una breve *conclusión* se hace balance de todo lo expuesto.

Muchos de los que hoy reivindican la eutanasia, el aborto, la manipulación de células embrionarias..., lo hacen sobre la base de estos presupuestos teóricos. Y si las teorías no son nunca inocentes, quizá las bioéticas son las menos de todas. Aunque la obra está llena de argumentos racionales, el autor reivindica el valor de la experiencia moral común en el discurso bioético. Para Savagnone, las teorías de los filósofos, especialmente en el campo de la ética, no pueden ni deben tratar de construir una realidad paralela, sino explicitar y profundizar en las intuiciones comunes, incluso de los profanos en la materia de que se trate. En caso contrario cabe el riesgo de prescindir de la experiencia moral que todos hacemos como seres inteligentes, y de remitir a los especialistas la tarea de hacer las elecciones entre el bien y el mal, que están confiadas, con toda evidencia, a la conciencia de cada uno.

Aunque el autor pasa revista a las concepciones hoy en día más significativas acerca de la persona, no pretende hacer una "historia de la filosofía", sino verdadera filosofía, y se distancia, por tanto, del relativismo y escepticismo timoratos de aquellos que, supuestamente respetuosos, se asemejan a los que, sin meter un pie en el agua, gastan su vida discutiendo sobre si en el mar existe o no fondo, mientras que otros, como Savagnone, llevan años explorando el fondo del mar. Precisamente este agnosticismo o relativismo ha hecho de muchos filósofos actuales meros intérpretes de lo que dicen otros, sin atreverse a decir media palabra de como son o no son las cosas. Cuando lo cierto es que ese temor a ser tachado de dogmático o intransigente por afirmar algo como cierto, contrasta con el deseo natural de todo ser humano de conocer como son realmente las cosas.

Por otra parte, el hecho de que Giuseppe Savagnone sea un autor declaradamente cristiano, no es razón alguna para descalificar sus argumentos, como algunos han pretendido. La actitud de los que niegan la entrada al debate a cualquier persona con creencias firmes, especialmente si se trata de un católico, presume injustamente que éste no es capaz de entrar a debatir con argumentos tanto o más racionales que los demás. Nadie tiene derecho a excluir *a priori* a nadie del ámbito de la racionalidad, cuando, además, la mayor parte de las verdades que enseña la religión católica son perfectamente demostrables sin necesidad de argumentos de autoridad. Además, el autor no necesita argumentos de fe para dejar muy clara su tesis de la identificación entre persona y ser humano, mostrando su solidez en contraste con las diversas teorías alternativas sobre la persona.

Una de las ideas fundamentales con las que comienza el libro es el carácter insustituible de la filosofía en el debate bioético. Savagnone advierte que los datos científicos sólo nos informan de aquello que es *posible* hacer, pero no de aquello que es *bueno* o *malo* hacer. Los avances científico pueden ahorrar a los hombres muchas decisiones funcionales, pero no existenciales o vitales. Sólo una visión global del ser humano, que no da la ciencia, porque no es función suya, puede justificar determinadas decisiones que se requieren a los profesionales sanitarios. La realidad les empuja continuamente a decidir sobre cuestiones literalmente vitales, que no se pueden justificar sólo con argumentos médicos o científicos. Por eso, muchos de los problemas que se ventilan en los hospitales y en los laboratorios son genuinamente filosóficos. Posiblemente en la historia de la cultura occidental nunca hasta ahora, gracias al desarrollo de la medicina, se había manifestado con tanta claridad la trascendencia práctica de la reflexión filosófica.

Entre las ideas fundamentales de la introducción también destaca la advertencia de no separar artificialmente el conocimiento científico del conocimiento técnico, como si el primero fuera meramente especulativo sin incidencia en la realidad, y por lo tanto completamente libre; mientras que el conocimiento técnico, por incidir sobre la realidad, sería el único que debería tener ciertos límites morales y jurídicos. Esto no es así, al menos en el campo de la Medicina, porque casi toda su investigación es experimental, y por lo tanto incide sobre la realidad, y muchas veces de forma irreversible (los procesos orgánicos no son mecánicos). Por eso, los límites a la investigación son simultáneamente límites a la acción. La sacralización del conocimiento y de la investigación como si fueran asuntos totalmente inocentes, por no incidir necesariamente sobre la realidad, es una de los mitos fundamentales que Savagnone trata de desenmascarar.

Este mito se presenta del siguiente modo: “La visión laica –y cito textualmente del propio Manifiesto de Bioética laica de 1996– considera que el progreso del conocimiento es un valor por sí mismo, un valor ético fundamental. El amor a la verdad es uno de los aspectos más profundamente humanos, y no tolera que existan autoridades superiores que fijen desde el exterior lo que es lícito y lo que no es lícito conocer”.

Savagnone dedica el capítulo tercero del libro a exponer y criticar la postura de Engelhardt, quien, entre otras cosas, niega la dimensión normativa de la naturaleza, porque considera que todo es fruto de fuerzas ciegas y de la selección natural. Para Engelhardt es el hombre quien atribuye el valor a *todas* las cosas. El hombre es la única medida de la realidad, que, por su libre elección, decide cuánto vale. Sin embargo, Savagnone responde que tal elección no tiene significado si no existe un orden realmente dado al cual pueda referirse. Si, de hecho, el valor intrínseco de las cosas no es lo que confiere significado a las acciones humanas, sino al contrario, este valor depende de haber sido elegidas, ¿qué motivo se daría entonces para preferir una en lugar de otra? Todo sería igual: un cuadro de Velázquez y cuatro brochazos mal dados; la crueldad y la armonía; la belleza y la fealdad..., lo cual es evidentemente falso. El orden moral tiene que ser congruente con el orden de la realidad que no hemos creado nosotros; el orden moral es una exigencia que dimana de las cosas mismas para garantizar su buen funcionamiento.

Aunque Savagnone no ponga esta comparación creo que no me salgo de su pensamiento si digo que las normas éticas se podrían comparar con las normas de uso de un automóvil; unas normas que son dadas por el fabricante para garantizar el correcto funcionamiento del vehículo. Si los usuarios se rebelaran contra el fabricante, negándose, por ejemplo, a cambiar el aceite, o decidiendo poner agua en lugar de gasolina, lo único que conseguirían es que sus coches dejaran de funcionar. Las normas responden a la estructura y forma de ser del coche, no son algo creado con posterioridad a su fabricación.

Ni siquiera el fabricante puede cambiar las normas caprichosamente. El hombre no elige el vehículo de su naturaleza, lo eligió Dios cuando pensó en el hombre y lo creó. El querer del hombre no llega tan lejos como el de Dios. Dios piensa las cosas y luego las hace según su pensamiento; el hombre en cambio se las encuentra ya hechas o medio hechas, para que, imitando a Dios, termine de hacerlas. La inteligencia del hombre enlaza con la divina, y en cierta manera es co-providente con Él, por la luz natural de la razón.

El recurso de Engelhardt a una moral sólo de procedimiento nos muestra uno de los paradigmas de la ética contemporánea de corte rawlsiano aplicado a la bioética: puesto que parece imposible que lleguemos todos a convencernos

de la existencia de unos mismos fundamentos éticos, lo único que nos queda es intentar lograr un acuerdo de voluntades donde queden garantizados, sobre la base del consenso, unos “mínimos éticos”. El valor del acuerdo se fundamentaría en la autonomía moral de las personas, esto es, en su capacidad de comprometerse con otras y de cumplir su palabra. En este contexto, el término *persona* indica al sujeto capaz de tomar parte en una controversia de carácter moral y de alcanzar un acuerdo. “No se necesita nada más, y nada más se debe buscar”, añade Engelhardt. El fundamento de esta moral es, pues, la misma autonomía de los sujetos que la establecen.

En la postura de Engelhardt el aspecto decisivo no es la correspondencia o no de la elección individual con el bien auténtico de la persona, sino la igual consideración de todos los intereses en juego. Para Engelhardt las convicciones morales tienen un radio de aplicación reducido a determinadas comunidades, como la familia, la tribu, la iglesia particular... que, según él, están muy lejos de ser universales, porque no están fundadas sobre argumentaciones propiamente racionales, sino sobre sentimientos. El sujeto del debate bioético es concebido, por lo tanto, como alguien que llega al debate con una perspectiva moral ya definida, cuya *validez* parece imposible discutir, puesto que está hecha de preferencias, intereses o deseos que escapan por definición a una sana crítica racional. Para este sujeto, la razón no parece tener otro papel que el meramente *instrumental*, por el que se individualizan los medios adecuados a la realización de los fines definidos por los intereses de los que es portador. “En este cuadro, —añade Mordacci— el sujeto bioético en cuanto actor moral parece abandonado a un radical *emotivismo*, en el sentido de que no puede elaborar una crítica *sobre bases racionales* de su ‘punto de vista moral’: la racionalidad queda reservada al ámbito público, donde las visiones morales se confrontan, y donde el sujeto deberá asumir no el *propio* punto de vista de sujeto agente, sino del de observador imparcial”. A lo que añade Savagnone: “En este punto es evidente la paradoja de una visión que parece exaltar el papel del sujeto en las cuestiones morales, frente a los rígidos imperativos de la ética tradicional, pero que en realidad termina por confinarlo a una condición de esquizofrenia, en la que él se encuentra dividido entre las propias convicciones privadas, injustificables racionalmente, en las que no cree y que tampoco le ayudan en sus elecciones personales” (p. 32). Se trata pues de una escisión entre una ética privada propia de cada individuo, común sólo a la pequeña comunidad cultural o religiosa de la que forme parte, y una ética pública, la única que permite argumentos racionales y no sentimentales.

Savagnone responde que en realidad esta visión minusvalora al individuo y desprecia su libertad, porque no acepta que los sujetos, aunque procedan de di-

versas experiencias y culturas, sean capaces de dialogar entre ellos, de comprenderse, de convencerse unos a otros; semejante teoría no admite que los hombres pueden encontrar intereses que no sean sólo de carácter convencional, sino que sean consecuencia de una sincera convergencia sobre las mismas conclusiones teóricas y prácticas. Por eso —como dice D'Agostino— no existen “extranjeros morales”. “Por otra parte —añade Savagnone— si verdaderamente los seres humanos fueran tales, ni siquiera sería posible aquel acuerdo mínimo que el mismo Engelhardt admite —y que según él legitima las elecciones morales—, porque faltaría aquel reconocimiento recíproco, basado sobre la realidad y el valor del otro, que —se admita o no— es la condición de cualquier diálogo, por elemental que sea” (p. 33).

Engelhardt concluye que si la moral se funda no sobre la realidad del ser humano, sino sobre el respeto a las autonomías que interactúan al construir la moral vigente, la moral del pacto, sólo los sujetos autónomos son dignos de su consideración. Sólo quienes poseen los requisitos necesarios para ser autónomo pueden ser definidos como personas y gozar de la tutela que corresponde a las personas. Tales requisitos son: racionalidad, consciencia de sí, y tener una cierta idea de bien. Para Engelhardt el discurso moral se centra sobre las personas, no sobre los seres humanos, que los hay que no son personas.

Pero, la postura de Engelhardt se contradice cuando afirma que la identidad de la persona depende del conocimiento que el sujeto tenga de tal identidad. Lo cierto es que mi identidad con X no *consiste* en la conciencia que yo tenga de esa identidad, porque, por ejemplo, del hecho de que yo tenga la impresión de recordar como una experiencia mía los pensamientos de Napoleón en la batalla de Jena, no me convierte en Napoleón.

Engelhardt desconoce la innegable unidad psicofísica del ser humano, que no es que *tenga* un cuerpo, sino que *es* también cuerpo. De lo contrario, como dice Savagnone, si tal teoría fuera coherente, y se prescindiera de la continuidad corpórea, habría que decir que se es persona a ratos, unas veces sí y otras no. Y que, por lo tanto, la tutela que se debe a las personas no compete al individuo, sino a ciertas fases de su existencia.

El dualismo antropológico que sugiere Engelhardt avala la modificación de la naturaleza humana mediante la medicina y la biología, y consiente el darle nueva forma. “Cuando desarrollemos la capacidad de intervenir con la ingeniería genética no sólo sobre las células somáticas, sino también sobre las germinales, estaremos en condiciones de plasmar y crear nuestra naturaleza humana a imagen y semejanza de los fines elegidos por las personas. Al final, esto podrá significar un cambio tan radical de nuestra naturaleza humana que nuestros descendientes podrán ser considerados por los futuros clasificadores como una

nueva especie. Si no hay nada que sea sagrado en la naturaleza humana (y ningún argumento puramente laico podría demostrar que lo haya), no existe ninguna razón por la que, con razones apropiadas y con el debido cuidado, la naturaleza no pueda ser radicalmente cambiada”.

Por lo que se refiere a la concepción de la persona como mero sujeto de deseos, Savagnone se remite principalmente a las obras de Singer y Tooley, cuyos fundamentos filosóficos se remontan a Bentham y a Locke. Para aquellos autores el único elemento relevante de la personalidad es la existencia de intereses. Lo cual, al decir de Singer, nos proporciona un principio base de igualdad: el principio de la igual consideración de los intereses, sean de quien sean. Por lo tanto, la personalidad no puede limitarse sólo a los seres humanos que sienten, sino también a aquellos animales que puedan experimentar placer y dolor. El criterio de la capacidad de sufrimiento será decisivo para determinar la personalidad de un sujeto: “El problema –escribe Bentham– no es si pueden o no razonar, ni siquiera si pueden hablar, sino si pueden sufrir”. Sobre estas bases, Singer propone una nueva redacción de los mandamientos: “No realizar discriminación sobre la base de la especie”. Acuña un nuevo término, el “especismo”, como un racismo de la especie, que consiste en no valorar por especies y no por individuos. Esta visión supone considerar que los agentes y pacientes morales son meros receptáculos de aquello que tiene valor positivo (placer) o de aquello que tiene valor negativo (dolor), y que los sujetos como tales no tienen ningún valor; sólo tiene valor aquello que contienen. Tanto en este caso como en el de Engelhardt, del sujeto concreto se conserva sólo la función representativa de individuo portador de intereses.

Mientras Engelhardt elabora su concepción a la luz del pensamiento de Kant, Singer se inspira en la tradición empirista: “Cuando hablo de ‘persona’ tengo en mente la definición que ha dado el filósofo inglés John Locke: ‘ser pensante inteligente, dotado de razón y de reflexión, que puede considerarse a sí mismo como un sujeto, esto es, como la misma cosa pensante en diversos tiempos y lugares’”. Y como sólo la autoconciencia puede dar a un individuo la capacidad de percibirse dotado de un pasado y de un futuro, Singer propone usar el término ‘persona’ en el sentido de “un ser racional y autoconsciente”.

Cuando se proyecta esta concepción de la persona sobre la bioética, los resultados no pueden ser otros que la negación de la categoría de persona al embrión y al feto, y también al recién nacido. El infanticidio no sería un atentado contra la persona, porque el niño recién nacido no posee todavía conciencia de sí. Si bien la teoría de Tooley tiene un matiz propio, porque para él, violar el derecho de un individuo sobre algo, no es otra cosa, sino frustrar el deseo que tiene ese individuo sobre ese algo. De tal manera, que quien no tenga

capacidad de desear su propia vida, no puede sufrir una violación del derecho a la vida. Sin comentarios.

Por su parte Regan y Rachels, cuyas teorías son analizadas en el capítulo quinto del libro, coinciden con Singer en la convicción típicamente empirista de la irrelevancia de la especie y de la importancia exclusiva de cada individuo, porque sólo cada uno, sea de la especie que sea, puede tener o no las características relevantes de cara a la protección que debe gozar frente a los demás. La jerarquía es siempre individual, no específica. Para Regan la autonomía no debe valorarse al modo kantiano, como la capacidad de imponerse o reconocerse obligaciones, sino sobre todo por la capacidad de tener preferencias y de poder controlarlas, o si se quiere, por la capacidad de controlar los propios apetitos. Los avances de las ciencias naturales nos demuestran —concluye Regan— que hay animales verdaderamente inteligentes, por lo que también entrarían bajo la tutela que el derecho otorga a las personas, porque ellos mismos también serían personas.

Savagnone, después de describir los experimentos con animales que muestran su “inteligencia”, explica que no se trata propiamente de inteligencia. La supuesta inteligencia animal se distingue de la humana, en que aquella sólo es capaz de actuar por instinto, esto es, por un cierto automatismo estímulo-respuesta que es siempre unívoco, automatismo que no se da en el hombre. El animal tiene unos fines instintivos referidos sólo a la conservación de él mismo y de su especie, especialmente de sus propias crías, y sobre esos fines puede ingeniar determinados medios más o menos adecuados, pero no puede ponerse fines. El bien del hombre, en cambio, es el mundo entero, es un fin universal, también dado con su naturaleza, pero precisamente por su universalidad son infinitos los medios que es capaz de arbitrar para su consecución.

Todas las teorías que analiza Savagnone tienen en común que dan la primacía al tener respecto al ser, al cuerpo y a las capacidades que *se tienen*. Se es persona por las actividades que se desarrollan, por ciertas propiedades que se poseen, pero no por aquello que se es. Las teorías que separan la persona del ser humano, identificándola con la autoconciencia o con la relación, hacen depender su existencia de ciertas actividades propias o, en el caso de la relación, de cierta actividad de otros; actividades como la libertad, la memoria, el deseo, etc. Las tesis examinadas en el libro dan preferencia a una u otra característica del individuo concreto, asumiéndola como criterio único y exclusivo de valor. Y éste es su error fundamental. Savagnone, al final del libro, nos da la clave para la comprensión de la persona, así como para mostrar claramente el error en el que incurren las teorías examinadas. Para eso se sirve de una lúcida exposición de Evandro Agazzi, quien observa que la separación entre ser hu-



mano y persona se funda sobre una previa confusión conceptual entre ser y tener en la persona, o si se quiere, sobre una definición nominal de persona, que selecciona una o varias propiedades (autonomía, autoconciencia, etc.) para juzgar en función de ellas quienes dan la talla de persona y quienes no. El procedimiento es el siguiente: se elabora una definición de 'persona' sobre la base de algunas características que son consideradas relevantes, y luego se pide a la biología que nos diga si y cuando tales características aparecen en el desarrollo del ser humano.

La definición de algo es expresión de ese algo, que no se reduce a una mera descripción de las características que *tiene*. Las características o propiedades de una cosa no *son* la misma cosa que *tiene* esas características o propiedades. Tales características no existirían si no hubiera un sujeto que las tuviera. Es la distinción clásica entre sustancia y accidentes, cuyo desconocimiento ha provocado gran parte de la confusión actual.

“La identidad del portador [de una propiedad] no coincide con la posesión efectiva de dicha propiedad. La privación ocasional de ella no cambia la naturaleza del sujeto, porque incide sobre el *tener*, no sobre el *ser*. De tal modo que si un hombre pierde la vista, no por ello se convierte en un ser de otra especie, cosa que sí ocurriría si se admitiera que la vista es una condición esencial del ser persona”. Por eso, dice Savagnone, que “los atributos intelectivos, relacionales, de autocomprensión, no son más que *expresiones* del ser”. A esta consideración filosófica Savagnone añade otra de orden práctico o histórico: la no identificación de persona con todo ser humano ha llevado a las más dolorosas y denostadas tragedias de la historia: asesinatos en masa, purgaciones, exterminio, discriminación de la mujer, esclavismo, etc.

Además de la distinción ser-tener, otra de las claves que nos ofrece Savagnone es el poner de manifiesto la confusión de muchas personas entre potencialidad y posibilidad. Ser algo en potencia es ser ese algo de algún modo, de tal manera que el paso de la potencia al acto no cambia nunca la naturaleza de un ser, sino que lleva a su plena manifestación aquello que estaba como latente, en potencia. Nada puede llegar por sí mismo a ser persona si antes no era persona. Propiamente lo que es en potencia en el embrión no es la persona (acto primero), sino el despliegue de sus cualidades (acto segundo).

Por eso, lo correcto sería decir que el embrión es una persona en acto que, en las diversas fases de su desarrollo, está continuamente en potencia en lo que se refiere a la plena realización de sus facultades, incluida la conciencia. La conciencia, y no la persona, es lo que está en potencia en el embrión. La sustitución de estas cualidades en el lugar del sujeto mismo es precisamente la perspectiva cartesiana o, más en general, idealista, que identifica el acto del

pensamiento con el ser. Por lo tanto –y cito literalmente un texto de Lombardi Vallauri utilizado por Savagnone–: “ni el espermatozoide, ni el óvulo, ni el sistema óvulo-espermatozoide es el individuo viviente hombre. El espermatozoide es seguramente un individuo viviente de origen humano; pero su recorrido es seguramente crecer, vivir y morir como espermatozoide. Lo mismo se puede del óvulo. En cambio la carrera del cigoto es crecer, vivir y morir como hombre. Por lo que se refiere al sistema espermatozoide-óvulo, éste no es un individuo viviente (...). Es por tanto equivocado caracterizar al embrión humano como un hombre en potencia. El embrión es en potencia un niño, un adulto, un viejo, pero no es en potencia un individuo hombre. Eso lo es ya en acto, y no podrá nunca serlo más de lo que ya lo es”.

Por otra parte, la distinción que muchos hacen entre vida biológica y vida biográfica es útil para subrayar o dar todavía mayor protección a la vida de un adulto sobre la de un infante, pero no lo es en absoluto para negar la protección del ser humano recién concebido o en los primeros estadios de su desarrollo. Y aquí Savagnone aporta una clave que, a mi juicio, es importantísima: el sujeto de la vida biográfica existe exclusivamente en la forma de un sujeto biológico. “La cuestión es –escribe Savagnone– que la persona no es un conjunto de situaciones, de libres elecciones y de eventos, sino el sujeto que se encuentra en tales situaciones, que realiza estas elecciones libres y a quien ocurren estos eventos. En otros términos, Bethoven no es su historia, sino el protagonista de su historia. De otro modo, no tendría ninguna unidad, porque no existiría ninguna razón por la que los elementos aislados y los momentos que la constituyen sean referidos a una persona, en lugar de dispersarse cada uno por su cuenta. Pero el sujeto de esta vida biográfica existe exclusivamente en la forma de un sujeto biológico” (p. 103).

Diego Poole

J. F. SEGOVIA, *Derechos humanos y constitucionalismo*, Marcial Pons, Madrid, 2004, 100 pp.

El desarrollo contemporáneo de las ciencias sociales ha tenido como efecto la autonomización progresiva de conceptos, problemas y temáticas. Lo que antes parecía unido o interrelacionado a otros elementos o entidades se nos pre-