



COMILLAS
UNIVERSIDAD PONTIFICIA

ICAI

ICADE

CIHS

FACULTAD DE DERECHO

**IDENTIDAD, AUTONOMÍA Y DIGNIDAD. LA DEMENCIA COMO LÍMITE AL
DERECHO MODERNO.**

María García-Vaquero Garde

4º E-1

Filosofía del Derecho

Madrid

Marzo, 2026

ÍNDICE

CAPITULO I. INTRODUCCIÓN.....	3
CAPÍTULO II. IDENTIDAD PERSONAL Y CONTINUIDAD DEL SUJETO.....	4
1. RUPTURA DE MEMORIA E IDENTIDAD. EL DESAFÍO LOCKEANO.....	4
2. PERSISTENCIA DE LA IDENTIDAD MÁS ALLA DE LA MEMORIA: IDENTIDAD NARRATIVA Y CONTINUIDAD BIOGRÁFICA.....	7
CAPITULO III. AUTONOMÍA, DIGNIDAD Y DERECHO.....	12
1. LA CENTRALIDAD DE LA AUTONOMÍA EN EL DERECHO MODERNO: PAPEL DE LA AUTONOMÍA A LO LARGO DE LA HISTORIA.....	12
2. LA TENSIÓN ENTRE AUTONOMÍA Y PROTECCIÓN.....	14
3. LA DIGNIDAD COMO PRINCIPIO FUNDANTE DEL DERECHO.....	22
3.1. DIGNIDAD KANTIANA.....	26
3.2. EL RECONOCIMIENTO JURÍDICO DEL SUJETO VULNERABLE COMO EXIGENCIA ÉTICA Y JURÍDICA.....	28
CAPITULO IV. LA DEMENCIA COMO PARADIGMA DE LA VULNERABILIDAD HUMANA.....	31
1. VULNERABILIDAD Y DEPENDENCIA COMO CONDICIÓN UNIVERSAL.....	31
2. LA PERSONA VULNERABLE COMO PRUEBA MORAL DEL SISTEMA.....	35
CAPITULO V. CONCLUSIÓN.....	37
BIBLIOGRAFÍA.....	43

CAPÍTULO I. INTRODUCCIÓN.

La concepción moderna del ser humano se basa en la memoria y la autonomía como fundamentos de la identidad y la dignidad. Esta idea conlleva la conclusión implícita de que el ser humano es aquello que recuerda y decide. La demencia contrasta con esta noción del ser humano, pues quien la padece deja de ser considerado plenamente persona bajo esos términos. Resulta, por tanto, acuciante romper con este modelo deshumanizador, que deja de ver a la persona precisamente allí donde la humanidad se manifiesta en su expresión más radical.

En este contexto, el presente trabajo tensiona hasta su límite la centralidad de nociones como la identidad, la autonomía o la dignidad, tradicionalmente vinculadas a la razón, que se revelan insuficientes a la luz de la demencia. Frente a ello, este trabajo sitúa el foco en la dignidad ontológica, entendida como el valor intrínseco del ser humano, que se hace patente e indiscutible en contextos de vulnerabilidad, no como una excepción, sino como parte constitutiva de su condición. La demencia no se aborda aquí como un fenómeno clínico, sino como un caso límite que pone en crisis las categorías filosóficas y jurídicas tradicionales sobre las que se ha construido la noción de persona. Se trata, así, de repensar el fundamento mismo del valor del ser humano.

A partir de esta premisa, se dialoga con diversos autores de la tradición filosófica y jurídica. El fin no es meramente expositivo, sino reinterpretar sus propuestas y evidenciar sus límites. Este enfoque, desde la experiencia de la demencia, permite avanzar hacia un nuevo modelo orientado a la protección e inclusión de la vulnerabilidad como elemento central.

El recorrido del trabajo parte del análisis de las concepciones modernas de identidad y dignidad. Posteriormente, se detiene para evidenciar su insuficiencia a la luz de la demencia, y culmina en la propuesta de una reformulación del sujeto de derechos desde una dignidad que no excluye, sino que integra la vulnerabilidad.

Esta reformulación no tiene implicaciones meramente teóricas. Al contrario, obliga a repensar los fundamentos mismos desde los que el Derecho reconoce y protege la

dignidad humana, especialmente en allí donde la vulnerabilidad se manifiesta con mayor intensidad.

¿Puede seguir sosteniéndose una concepción del ser humano basada en la memoria y la autonomía cuando estas desaparecen, o exige la experiencia de la demencia reformular el sujeto de derechos desde una dignidad que precede a toda capacidad y se manifiesta precisamente en la vulnerabilidad?

CAPÍTULO II. IDENTIDAD PERSONAL Y CONTINUIDAD DEL SUJETO.

1. RUPTURA DE MEMORIA E IDENTIDAD: EL DESAFÍO LOCKEANO.

El pensamiento Lockeano estudia la identidad personal como algo propio del ser humano, diferenciándolo de los animales y otros seres vivientes, así como de la sustancia y De Dios.¹ En palabras del mismo Locke, una “persona es un ser pensante e inteligente, provista de razón y de reflexión, que puede considerarse a sí misma como la misma cosa pensante en diferentes tiempos y lugares”². “Esto lo hace porque tiene conciencia”³. Así, el autor distingue entre una identidad basada en la continuidad de la sustancia, que es cambiante, y una identidad personal, basada en la conciencia.⁴ A través de este pensamiento, Locke se desplaza hacia la conciencia, vinculándola, estrechamente con la identidad personal. De esta manera, introduce un criterio cuya solidez se verá cuestionada en situaciones límites como los contextos de deterioro cognitivo.

La primera, aun presente en todos los seres vivos, es especialmente relevante para los animales, que seguirán siendo los mismos a pesar de crecer o cambiar y regenerar sus células.⁵ Esto es así porque el hecho que fundamenta que sean ellos mismos es la continuidad de la sustancia que les permite organizarse con la finalidad de que su organismo siga funcionando. Es, por tanto, el mantenimiento de su vida, la mera supervivencia, lo que define esta identidad que podríamos denominar “sustancial” de los animales.⁶ Este modelo aparentemente estable será rechazado por el autor a la hora de

¹ LOCKE, J., “Capítulo XXVII. Acerca de la identidad y de la diversidad”, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Libro II, S.P. (disponible en <https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/ensayo-sobre-el-entendimiento-humano--0/html/> ; última consulta: 26 de marzo de 2026).

² *Ibid.*, § 11.

³ *Id.*

⁴ *Cfr. Ibid.*, § 12.

⁵ *Vid. Ibid.*, § 6.

⁶ *Cfr. Ibid.*, § 12.

definir la identidad personal, aun sin negar que el ser humano presenta una sustancia.⁷ Se abre así una tensión central en su teoría.

Locke fundamenta la identidad personal en la continuidad de la conciencia, unida a la capacidad de reconocerse a uno mismo.⁸ Esta conciencia y reconocimiento dependen de la memoria del sujeto, que permite conectar su pasado con su presente, manteniendo la continuidad de su personalidad y su consideración como ser humano.⁹ Es gracias a estos que el ser humano puede considerarse a sí mismo como un ser pensante, presente en un lugar y momento concretos, y, en consecuencia, distinto de los otros. La memoria, entendida aquí como condición de posibilidad de la identidad personal, permite articular una concepción coherente del yo.¹⁰ Sin embargo, introduce una dependencia que resultará problemática cuando dicha facultad se vea alterada o desaparezca.

Este modelo teórico enfrenta un límite fundamental cuando se contrasta con situaciones en las que la memoria deja de operar como eje de la identidad. La demencia presenta, por tanto, un desafío frontal a esta concepción de la identidad personal, susceptible de reducir a las personas que sufren una enfermedad como el Alzheimer y su identidad a la mera preservación de su organismo, de manera muy similar a la conservación de la sustancia predicable de los animales como fundamento de la identidad.¹¹ Esto implica que dejarían de ser las mismas personas en sentido estricto, al menos en los términos en que el autor vincula la identidad personal a la continuidad de la conciencia.¹² Así, esta concepción lockeana de identidad personal podría, en el plano teórico, quedar comprometida al oponerse a la realidad de este colectivo.¹³ ¿Significa esto que una persona que pierde todos sus recuerdos deja entonces de ser la misma persona?

Esta pregunta recuerda al problema metafísico del barco de Teseo.¹⁴ Ante el cambio, por extremo que sea, ¿sigue el barco siendo el mismo? Ante la pérdida de memoria y de conciencia, por extrema que sea, ¿sigue la persona manteniendo su identidad? Está claro

⁷ *Ibid.*, § 7.

⁸ *Ibid.*, § 11.

⁹ *Cfr. Ibid.*, § 19.

¹⁰ *Ibid.*, § 11.

¹¹ *Cfr. Ibid.*, § 6.

¹² *Vid. Ibid.*, § 22.

¹³ *Cfr. Ibid.*, § 23.

¹⁴ *Vid. PLUTARCO, Vidas paralelas*, trad. A. Ranz Romanillos, Gredos, Madrid, 2007, Teseo, 23.

que el cambio total de las partes, como ocurre en el barco de Teseo, cuyas tablas, mástiles y velas van siendo progresivamente reemplazadas, suscita problemas a la hora de determinar si nos encontramos aún ante el mismo barco. Usando la continuidad de la sustancia que predica Locke como analogía, esta parece en principio suficiente para avalar la identidad del mismo como objeto.¹⁵ De manera similar a los animales, cuya identidad persiste a pesar de la regeneración de sus células, el barco de Teseo puede seguir entendiéndose como una misma sustancia, aunque algunas de sus partes sean reemplazadas.¹⁶

Sin embargo, más allá de esto, es su historia la que nos permite afirmar que ese barco sigue siendo el mismo. Cada tabla añadida pasó en su día a ser parte de él, de manera que hoy no puede ser considerada algo ajeno al mismo, haya constancia o no del momento en que se incorporó a su estructura. En algún momento de su historia alguien eliminó las partes inservibles del barco y añadió otras nuevas, y así una y otra vez, renovando cada una de ellas el mismo barco. Lo mismo ocurre con aquellas personas que no recuerdan su historia ni conservan su conciencia. Ellas son el equivalente a un barco que no conserva su sustancia original, pero solo en apariencia, pues esta siempre estará presente en su historia.¹⁷ La pérdida de memoria no es más que una pieza nueva que se integra en la vida de una persona, una nueva tabla del barco, sin eliminar su pasado aun cuando el sujeto no pueda recordarlo.¹⁸ Esa historia ha dejado huellas, creando la concepción que los demás tienen de esa persona, y las consecuencias de sus actos siguen intactas, tan reales como su continuidad sustancial.¹⁹ Sin embargo, para Locke todo esto no tendría relevancia y esta analogía no sería aplicable a las personas, pues una vez desaparece la conciencia, la historia y la continuidad de la identidad parecen suprimirse con ella.²⁰ De esta manera, la demencia revela la insuficiencia de este criterio excluyente para dar cuenta de la identidad en toda su complejidad.²¹

¹⁵ Cfr: LOCKE, J., *op. cit.*, § 12.

¹⁶ *Ibid.*, § 6.

¹⁷ Cfr: STOKES, G., *Y la música sigue sonando*, Ediciones B, Barcelona, 2010, p. 11.

¹⁸ *Ibid.* IBÁÑEZ RUIZ, R., “La identidad narrativa: un puente entre la hermenéutica y las ciencias sociales”, *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, vol. 55, n. 1, 2022, S.P. (disponible en <https://revistas.ucm.es/index.php/ASEM/article/view/79179/4564456560146> ; última consulta: 26 de marzo de 2026).

¹⁹ *Ibid.*, S.P.

²⁰ Cfr: LOCKE, J., *op. cit.*, § 22.

²¹ *Ibid.*, § 23.

2. PERSISTENCIA DE LA IDENTIDAD MÁS ALLÁ DE LA MEMORIA: IDENTIDAD NARRATIVA Y CONTINUIDAD BIOGRÁFICA.

La visión de Graham Stokes resulta en extremo interesante a la hora de comprender las implicaciones de la demencia en la identidad personal, puesto que permite cuestionar en el plano empírico el modelo de la identidad de Locke.²² Psicólogo clínico experto en demencia y director del Departamento de Demencia del BUPA Care Services, publicó en 2010 un libro llamado “Y la música sigue sonando”²³ en el que analiza veintidós historias reales de pacientes con demencia que ha tratado a lo largo de su carrera. En su estudio de tales casos, el autor defiende una tesis muy clara: el foco no es la desaparición de la conciencia y la memoria, sino la interpretación que hacemos de esa ausencia.²⁴ En una sociedad plagada de estigmas, las personas que padecen Alzheimer son frecuentemente catalogadas como “personas con demencia”, olvidando las muchas otras facetas que su personalidad puede presentar.²⁵ Parece así que este calificativo alcanza a describir la enorme extensión que realmente conserva su mundo interior. De esta manera, se sustituye la identidad personal por una mera condición clínica; se reduce al sujeto a un simple cascarón vacío cuyas acciones “irracionales” se deben, en última instancia y de manera exclusiva, a su enfermedad.²⁶

Es este estigma precisamente lo que Stokes pretende desmontar, aludiendo a la historia personal de cada uno de sus pacientes y mostrando de manera indiscutible como la personalidad, tendencias e historia de todos ellos persiste después del diagnóstico y hasta el final de sus días, y reside mucho más en la superficie de lo que pensamos.²⁷ Una de las narraciones del autor cuenta la historia de la “Sra. D.”²⁸. Mujer de fuertes convicciones religiosas, dejó de ir a la Iglesia cuando comenzó a sentir la sombra de la demencia cernirse sobre ella. Años después, tras el avance de la enfermedad e ingresada ya en una residencia pública para personas con demencia, adoptó la rara costumbre de levantarse de la cama una vez la habían acostado, pasear por los pasillos, y terminar metiéndose en la habitación de algún otro paciente para acostarse a su lado en su cama. En un primer

²² Cfr. *Ibid.*, § 22.

²³ STOKES, G., *op. cit.*, p. 9.

²⁴ *Ibid.*, p. 10.

²⁵ *Ibid.*, p. 10.

²⁶ Cfr. *Ibid.*, p. 11.

²⁷ *Vid. Ibid.*, p. 11.

²⁸ *Ibid.*, p. 34.

momento se sopesó la posibilidad de que se sintiera sola, pero esta teoría se descartó cuando se constató que a veces repetía el mismo *modus operandi* en habitaciones aun vacías, preparadas para pacientes por ingresar. A pesar de permitir que algún miembro del personal le devolviese a su habitación, una vez llegaban a esta su temperamento se volvía agresivo y violento. Lo más curioso era que, durante el día, volvía a ser la persona agradable y tranquila que solía ser. Tras barajar y desechar distintas opciones como miedo a la oscuridad o búsqueda de compañía, fue el propio Graham Stokes el que descubrió la razón de su conducta: “La habitación de la Sra. D. era de color púrpura y malva. El edredón, las cortinas y la moqueta eran de color púrpura oscuro y el papel pintado de color malva. En la fe católica, el color púrpura se asocia a la muerte, al dolor y al luto. [...] El comportamiento de la Sra. D. no carecía de significado, sino que revelaba un pavor morboso profundamente arraigado hacia el color púrpura y hacia su relación angustiante con la muerte y el luto, una creencia que probablemente se asentó en ella en la niñez. [...] cuando se enfrentaba a su habitación y a su patrón de colores se sentía dominada por los presentimientos y buscaba refugio en otro lugar”²⁹. Efectivamente, al cambiar a la Sra. D a una habitación de otras tonalidades, su carácter problemático e incontrolable desapareció de manera aparentemente inexplicable. Inexplicable para aquellos que no conocieran su historia.³⁰

Este caso evidencia que la conducta no pierde sentido con la memoria, sino que exige ser reinterpretada.³¹ Se muestra así que la identidad no depende de la conciencia reflexiva y como las huellas del pasado siguen moldeando la personalidad del ser humano aun cuando este no puede hacer uso de sus recuerdos.³² Como afirma el autor, cada paciente busca una manera, entre la confusión que la pérdida de memoria genera, de mantener intacta su identidad.³³ No siempre es este intento entendido como tal, sobre todo cuando se exterioriza a través de golpes, gritos y otras conductas a priori inexplicables e ilógicas, e incluso a veces molestas para aquel que las presencia. Sin embargo, estos actos cobran sentido inmediatamente para aquel que conoce la historia del sujeto que los realiza.³⁴ Y es ahí donde entendemos al sujeto como algo más que el cascarón vacío que

²⁹ *Ibid.*, p. 38.

³⁰ *Cfr. Ibid.*, p. 39.

³¹ *Cfr. Ibid.*, p. 11.

³² *Ibid.*, p. 12.

³³ *Id.*

³⁴ *Vid. Ibid.*, p. 39.

mencionábamos anteriormente.³⁵ Es ahí donde encontramos los vestigios de su vida pasada, aquella que parecía haberse esfumado con la memoria, pero que pugna por aflorar a la superficie de cualquier manera posible. Somos, por tanto, responsables de reconocer, interpretar y sostener esa parte del enfermo y de su biografía que, aun no estando presente de manera aparente, sigue hoy en día resultando crucial y determinante en su comportamiento.³⁶

Las observaciones de Graham Stokes exigen un marco conceptual que permita interpretarlas adecuadamente. Así, adquieren plena inteligibilidad a la luz de la filosofía de Ricoeur y su noción de la identidad narrativa.³⁷

Según este autor, el problema de la identidad presenta una estructura aporética, esto es, una tensión conceptual, una aparente paradoja, que aun sin poder resolverse de manera satisfactoria exige igualmente una respuesta práctica.³⁸ Tensión que, por otro lado, encuentra su apogeo en el contexto de la demencia, que evidencia que se trata de un problema constitutivo de la identidad humana con el que necesariamente hemos de convivir.³⁹ Ricoeur argumenta que la identidad no puede definirse como algo estable o definitivo mediante categorías puramente racionales, debido a que depende de nuestra percepción de la realidad y nuestra interpretación de lo vivido, que es siempre mutable a lo largo del tiempo.⁴⁰ Nuestros valores, intereses y prioridades no son eternamente iguales. Tal vez la significación que hoy damos a un acontecimiento sea distinta e incluso radicalmente opuesta a lo que podríamos interpretar años después sobre la misma situación. El principal problema que esto acarrea es que esta inconcreción constante de nuestra identidad no puede limitarnos hasta el punto de aceptar que no sabemos quiénes somos.⁴¹ Necesitamos, inevitablemente, construir una identidad que, aun cambiante, nos permita desarrollar nuestra vida y nuestros proyectos.⁴² Esto nos obliga a tomar decisiones en virtud de una identidad que no podemos definir de manera lógica y definitiva, decisiones que, por otro lado, contribuyen a configurarla. Es en este punto

³⁵ Cfr: LOCKE, J., *op. cit.*, § 23.

³⁶ Cfr: STOKES, G., *op. cit.*, p. 12.

³⁷ Vid. IBÁÑEZ RUIZ, R., *op. cit.*, S.P.

³⁸ Cfr: *Ibid.*, S.P.

³⁹ Cfr: *Ibid.*, S.P.

⁴⁰ Vid. *Ibid.*, S.P.

⁴¹ *Ibid.*, S.P.

⁴² Cfr: *Ibid.*, S.P.

donde Ricoeur introduce el concepto de identidad narrativa para dar respuesta a esta aporía.⁴³ Si bien no la resuelve teóricamente, sí la desplaza al plano práctico. Para ello, se remite a dos autores principalmente: Agustín de Hipona y Aristóteles.⁴⁴

Del primero destaca la idea de la *distentio animi*.⁴⁵ Con este concepto Agustín de Hipona argumentaba que el tiempo no debe ser concebido como algo externo, sino que reside en el interior, en la experiencia del alma.⁴⁶ Entiende que esta se divide en tres dimensiones que no remiten al pasado, presente y futuro como realidades externas, sino que corresponden a tres modos del presente del alma: el pasado que se manifiesta en la memoria, el presente al que se atiende en el momento actual y el futuro que se espera.⁴⁷ Estos son denominados el presente del pasado, el presente del presente y el presente del futuro. El pasado y el futuro no existen como realidades en el presente, sino que su existencia depende de la manera en que el alma los experimenta.⁴⁸ Es por esto que Agustín afirma que estas dimensiones operan simultáneamente, sin poder darse en tres momentos separados.⁴⁹ Para ello utiliza la siguiente metáfora: cuando cantamos una canción recordamos lo que ya hemos cantado (memoria), atendemos a las notas y versos que recitamos en el presente (atención) y anticipamos y prevemos lo que cantaremos después (espera)⁵⁰. Así, el tiempo no se mide según lo que se encuentra en los acontecimientos externos, sino en nuestra alma que experimenta estas dimensiones al mismo tiempo. De esta manera, lo que denominamos pasado, presente y futuro, son en realidad tres modos del presente del alma, recogidos en la memoria, atención y espera.⁵¹

Del segundo adopta el término *mythos*, entendido no solo como la trama de una historia, sino como aquel principio configurador que permite organizar los elementos que la componen en una unidad significativa, una totalidad dotada de sentido.⁵² Gracias a él podemos estructurar los acontecimientos de manera coherente, estableciendo relaciones

⁴³ *Vid. Ibid.*, S.P.

⁴⁴ *Ibid.*, S.P.

⁴⁵ *Cfr: Ibid.*, S.P.

⁴⁶ *Ibid.*, S.P.

⁴⁷ *Ibid.*, S.P.

⁴⁸ *Id.*

⁴⁹ *Cfr: Ibid.*, S.P.

⁵⁰ *Vid. Ibid.*, S.P.

⁵¹ *Ibid.*, S.P.

⁵² *Vid. IBÁÑEZ RUIZ, R., op cit.*, S.P.

entre acciones, conflictos y consecuencias.⁵³ Esto permite crear una unidad narrativa que da sentido a hechos que inicialmente aparecen como caóticos y aislados.⁵⁴

Poniendo en relación ambas posturas, Ricoeur defiende que la identidad humana se comprende a través de la narración, que aporta unidad a las vivencias que, por sí solas, no encuentran orden.⁵⁵ Al contar nuestra historia y organizar nuestra experiencia, damos sentido al tiempo vivido y somos capaces de construir esa identidad que nos permite orientar nuestra vida y acciones.⁵⁶ Esta se convierte en la manera de experimentar el tiempo no como una sucesión ilógica de acontecimientos sino como un hilo narrativo.⁵⁷ Esto no conlleva necesariamente eliminar todo caos, sino integrarlo en una historia.⁵⁸ La identidad narrativa puede ser quebrada y sufrir cambios o reinterpretaciones, y esta falta de continuidad no elimina necesariamente su unidad.⁵⁹ Esto es así porque su continuidad resulta inmune al cambio, pues de lo que depende realmente es de la posibilidad de integrar el mismo en una historia.⁶⁰

Resulta de interés relacionar la línea de pensamiento de Stokes con la aportación de Locke. Al hacerlo, podemos afirmar que la conducta puede tener sentido aún sin memoria consciente, de manera que el modelo de identidad de Locke no puede explicar la demostración empírica de Stokes.⁶¹ Es aquí donde hemos de tener en cuenta la explicación filosófica de Ricoeur, que resulta fundamental para comprender las demostraciones prácticas de Stokes.⁶² Lo que parece a priori una pérdida de identidad si se sigue el modelo de Locke, se convierte en una forma de expresión distinta, pero no por ello menos real, de identidad.⁶³ Ahora bien, aún cambiando su forma de manifestarse, esta identidad mantiene una continuidad que no depende del acceso consciente a la memoria.⁶⁴ Aunque no sea accesible al sujeto y aunque no se manifieste de forma

⁵³ Cfr: *Ibid.*, S.P.

⁵⁴ *Id.*

⁵⁵ *Ibid.*, S.P.

⁵⁶ *Ibid.*, S.P.

⁵⁷ Cfr: *Ibid.*, S.P.

⁵⁸ *Ibid.*, S.P.

⁵⁹ *Vid. Ibid.*, S.P.

⁶⁰ Cfr: *Ibid.*, S.P.

⁶¹ Cfr: LOCKE, J., *op. cit.*, § 11.

⁶² *Vid. IBÁÑEZ RUIZ, R., op cit.*, S.P.

⁶³ Cfr: LOCKE, J., *op. cit.*, § 22.

⁶⁴ Cfr: STOKES, G., *op. cit.*, p. 11.

transparente, la identidad puede aún ser reconocida y afirmada como tal.⁶⁵ Esto exige trascender la mera observación de la conducta del sujeto, comprendiéndola a través de su interpretación como expresión de su historia vital.⁶⁶ De esta manera, incluso cuando el sujeto no tiene acceso pleno y consciente a su identidad, esta sigue operando y puede hacerse inteligible mediante la interpretación externa de dicha historia vital, que permite reconocer en la conducta presente la continuidad de una identidad que no ha desaparecido.⁶⁷

CAPÍTULO III. AUTONOMÍA, DIGNIDAD Y DERECHO.

1. LA CENTRALIDAD DE LA AUTONOMÍA EN EL DERECHO MODERNO: PAPEL DE LA AUTONOMÍA A LO LARGO DE LA HISTORIA.

Aunque formulada explícitamente en la modernidad, ya en la filosofía clásica pueden identificarse antecedentes que prefiguran la noción de la autonomía.⁶⁸ El propio Platón, en su metáfora del carro alado, al explicar el funcionamiento del alma, identifica al auriga -conductor del carro- con la razón.⁶⁹ De esta manera, pone de manifiesto la primacía de la razón sobre las pasiones e impulsos, origen de una tensión interna permanente en el individuo.⁷⁰ Platón afirma que el alma debe ser guiada por la razón para encontrar la verdad, la justicia y la belleza.⁷¹ Esta es la única manera de hacer posible el autogobierno, de modo que el ser humano deviene capaz de gobernarse a sí mismo a través de su capacidad racional de orientarse hacia el bien y dirigir moralmente su conducta.⁷²

Esta idea platónica de autogobierno racional encuentra un desarrollo más sistemático en la filosofía de su discípulo Aristóteles. Este autor sostiene que toda acción humana se orienta hacia un “*telos*”, un fin. Estas acciones se orientan hacia el bien como objetivo último, en sus diversas manifestaciones, como pueden ser la victoria, la salud o la riqueza.⁷³ De ahí que Aristóteles afirme que “*toda acción humana persigue algún bien*”⁷⁴.

⁶⁵ Cfr. *Ibid.*, p. 12.

⁶⁶ *Vid. Ibid.*, p. 39.

⁶⁷ Cfr. IBÁÑEZ RUIZ, R., *op cit.*, S.P.

⁶⁸ *Vid.* LEBECH, M., “*What is Human Dignity?*”, National University of Ireland, Maynooth, p. 11.

⁶⁹ PLATÓN, *Fedro*, trad. E. Lledó Íñigo, Gredos, Madrid, 2003, 246a-247c.

⁷⁰ *Ibid.*, 253d-254e.

⁷¹ *Vid. Ibid.*, 247c-248c.

⁷² Cfr. *Ibid.*, 256a-b.

⁷³ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, trad. J. Pallí Bonet, Gredos, Madrid, 2002, p. 129 (1094a 1-18).

⁷⁴ *Ibid.*, p. 129 (1094a 3).

Dentro de los distintos fines existe una jerarquía, algunos se subordinan a otros. Sin embargo, es ineludible la existencia de un fin último y supremo al que se orientan todas las acciones y el resto de los fines.⁷⁵ Para Aristóteles, este bien supremo es la felicidad, entendida como fin supremo de la vida, que no resulta aquí un objetivo abstracto, sino una forma de vivir.⁷⁶ Esto anticipa la idea de que el ser humano puede dirigir su conducta hacia aquellos telos que representan el bien. Sin embargo, ¿cómo sabemos qué es bueno, o qué es la felicidad? Es aquí donde el filósofo introduce la deliberación y el deseo como causas primitivas de la acción moral.⁷⁷ Es gracias a la unión de ambos que el ser humano puede orientar sus actos hacia el bien, llevando a cabo una elección racional de medios para lograr tal fin, denominada prohairesis.⁷⁸ En virtud de esta idea, y reinterpretando la filosofía aristotélica a través de una óptica más cercana a la modernidad, se desprende de estos postulados que, sin capacidad racional de autogobierno, el ser humano no solo no puede dirigir sus acciones, sino que no puede llegar a la felicidad, pues esta se define como una actividad racional ejercida por el alma.⁷⁹ Esta actividad racional virtuosa parece un equivalente a lo que hoy en día denominaríamos autonomía moral.⁸⁰

Siguiendo la línea de reflexión sobre la razón y el autogobierno, la filosofía ilustrada del siglo XVIII retoma la cuestión a través de Mary Wollstonecraft. En este contexto reaparece una cuestión central de la filosofía moral: ¿cuál es la diferencia entre el ser humano y los animales? La autora sostiene que la diferencia fundamental es la razón, que permite al ser humano reflexionar sobre sus actos y orientar su conducta.⁸¹ Es a través del ejercicio de la razón que el individuo puede perfeccionarse hasta llegar a la virtud, puesto que el ser humano ha de aprender a guiar sus actos y desarrollar su moral.⁸² De esta manera, se concibe la autonomía como una capacidad que depende de este ejercicio de la razón. Así, la capacidad racional es entendida como una capacidad humana universal que, gracias a la práctica y al entrenamiento, deriva en autonomía.⁸³ No es esta la única aportación que conviene destacar de Wollstonecraft, pues la autora añade que no existe

⁷⁵ *Ibid.*, pp. 130-131 (1094a 18-1094b 10).

⁷⁶ *Cfr: Ibid.*, pp. 141-143 (1097b 22 - 1098a 20).

⁷⁷ *Vid. Ibid.*, pp. 183-188 (1111b 5 - 1113a 14).

⁷⁸ *Ibid.*, p. 188 (1113a 10-14).

⁷⁹ *Cfr: Ibid.*, p. 142 (1098a 16).

⁸⁰ *Id.*

⁸¹ TOMASELLI, S., “Mary Wollstonecraft”, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2025, S.P. (disponible en <https://plato.stanford.edu/entries/wollstonecraft/>; última consulta: 26 de marzo de 2026).

⁸² *Ibid.*, S.P.

⁸³ *Cfr: Ibid.*, S.P.

virtud sin razón.⁸⁴ Solo el individuo que se autogobierna a través de ella puede ser considerado un agente moral. Además, esta virtud se encuentra tan estrechamente vinculada al autogobierno racional, que queda reservada a aquel que moldee su conducta guiado libremente por su propia razón.⁸⁵ La existencia del autogobierno no es posible cuando alguien actúa sometiendo su juicio al de otro.⁸⁶ Por tanto, desde esta perspectiva, todo actuar dependiente o subordinado al juicio ajeno nunca podrá considerarse plenamente virtuoso.⁸⁷

Como se puede observar, el concepto moderno de autonomía encuentra precedentes ya en los textos clásicos, y continúa desarrollándose a lo largo de los siglos hasta convertirse en lo que conocemos actualmente. Un denominador común en todos los filósofos mencionados es el indudable predominio de la razón. Este es el término central a la hora de abordar temas tan diversos como la virtud, la felicidad, la dignidad o el autogobierno. Esta trayectoria nos permite entender el papel de la autonomía, configurada como un atributo central e indispensable del ser humano. El problema emerge precisamente en aquellos casos en que la capacidad de decidir, deliberar y comprender se ve comprometida; cuando esa capacidad racional de autogobierno deja de operar plenamente. Por ello, en estos contextos, y partiendo de un derecho que se erige sobre la base de esta autonomía, la necesidad de protección del individuo vulnerable se convierte en una exigencia ineludible.

2. LA TENSION ENTRE AUTONOMÍA Y PROTECCIÓN.

La necesidad de amparo aludida plantea no pocos problemas. El desafío principal reside en conciliar la protección de los individuos vulnerables con el respeto a su dignidad y su autonomía. Esta tensión pone en cuestión la validez de la autonomía como criterio único y suficiente de legitimidad en contextos de vulnerabilidad. Diversos autores han aportado su perspectiva, intentando encontrar la manera más adecuada y legítima de otorgar este amparo. La teoría de John Stuart Mill constituye un punto de referencia para analizar esta tensión entre autonomía y protección.⁸⁸

⁸⁴ *Ibid.*, S.P.

⁸⁵ *Ibid.*, S.P.

⁸⁶ *Cfr. Ibid.*, S.P.

⁸⁷ *Cfr. Ibid.*, S.P.

⁸⁸ MILL, J. S., *On Liberty*, Project Gutenberg, p. 1., (disponible en <https://www.gutenberg.org/files/34901/34901-h/34901-h.htm> ; última consulta: 26 de marzo de 2026).

Mill comienza estableciendo una clara separación entre aquello que afecta únicamente al individuo y aquello que afecta a la sociedad. Esto último constituye la base de la teoría del daño, que presupone un modelo de sujeto plenamente autónomo, capaz de identificar y prever las consecuencias de sus actos, supuesto que no siempre se cumple en contextos de vulnerabilidad.⁸⁹ En este marco, nos centraremos en aquellos actos que dañan a otros, puesto que la idea clave desarrollada por el autor es que los actos que no lesionan derechos de terceros deben ser respetados y no pueden ser objeto de injerencia.⁹⁰

Aquel que vive en sociedad no está exento de ciertas obligaciones en cuanto a esta. No solo se debe respetar al otro y a sus intereses, sino que se debe evitar dañarlos.⁹¹ Esto se acompaña de una participación activa y colaborativa por el bien de la sociedad. Trasladando esta idea al ámbito contemporáneo, podríamos identificar el pago de impuestos como un ejemplo de este tipo de obligaciones. Así el acatamiento de ciertas normas en este ámbito y el cumplimiento de las obligaciones hacia los demás pueden ser reclamadas por la sociedad, incluso por medio de la fuerza.⁹² Por tanto, Mill no rechaza frontalmente toda forma de intervención, sino únicamente aquella que invade la esfera estrictamente individual.⁹³

La coacción aludida no se ejerce únicamente a través de la ley. También se puede determinar la conducta del sujeto mediante la opinión pública. Esta constituye una manera de influencia social que se materializa a través de una presión moral.⁹⁴ Si bien no sustituye la ley, sí puede resultar efectiva a la hora de disuadir de llevar a cabo ciertas conductas en el ámbito moral. En este punto, esta presión moral presupone la existencia de un sujeto capaz de autogobernarse frente a influencias externas, resistiéndola o asumiéndola de manera autónoma. El papel de la opinión pública, eso sí, nunca puede sustituir la libertad de elección de un adulto.⁹⁵ Además, la sociedad solo puede ejercer esta coerción de

⁸⁹ *Cfr. Ibid.*, pp. 18-19.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 141.

⁹¹ *Cfr. Ibid.*, p. 141.

⁹² *Ibid.*, p. 141.

⁹³ *Cfr. Ibid.*, pp. 141-142.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 8.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 144.

manera legítima frente a aquellas conductas que la afectan como tal. Por tanto, la esfera privada de la persona debe quedar protegida frente a la jurisdicción de la sociedad.⁹⁶

En caso contrario, no existiría ningún tipo de libertad. De esta manera se busca evitar cualquier tipo de castigo o imposición sobre aquellas personas adultas, cuyos actos conciernen únicamente a sí mismos, por dichas acciones. Toda persona debe ser libre de llevar a cabo aquellos actos que le atañen exclusivamente.⁹⁷ Dentro de este concepto de libertad se incluyen el derecho a equivocarse y a cargar con las consecuencias de nuestras decisiones.⁹⁸ La aplicación de este criterio se vuelve problemática cuando el sujeto no puede comprender plenamente el alcance de sus decisiones. Hay que destacar, sin embargo, que la intervención resulta legítima en los casos en que se genera un daño a terceros, por lo que esta libertad no es total y absoluta.⁹⁹

El autor reconoce que, mientras no se hayan desarrollado plenamente el juicio y el carácter, la disciplina y la guía educativa pueden ser necesarias.¹⁰⁰ Afirma, sin embargo, que, una vez desarrollada la capacidad de autogobierno, la coerción deja de ser una opción y debe ser sustituida por la persuasión.¹⁰¹ Así, resulta evidente que el modelo de Mill solo es viable si existe un nivel mínimo de racionalidad práctica. Este punto es importante, pues el autor no dictamina la imposibilidad de ayudar o aconsejar, sino lo inadecuado de imponer.¹⁰² El fundamento de este pensamiento es sencillo, y se basa en la concepción de que cada ser humano es el más adecuado para determinar cuál es su objetivo o aquello que más le conviene, pues es quien vive su vida y sus circunstancias y conoce sus deseos.¹⁰³ Así el desarrollo personal y la prudencia hacia uno mismo no pueden ser exigidos por terceros.

Diferenciamos, por tanto, entre los vicios personales que solo afectan a quien los padece y que generan desaprobación social, y los vicios que afectan a otros y violan sus

⁹⁶ *Vid. Ibid.*, pp. 146-147.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 104.

⁹⁸ *Cfr. Ibid.*, p. 140.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 18.

¹⁰⁰ *Ibid.*, pp. 18-19.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 18.

¹⁰² *Ibid.*, p. 144.

¹⁰³ *Cfr. Ibid.*, p. 143.

derechos.¹⁰⁴ En aquellos casos en que la capacidad de autodeterminación se encuentra comprometida, esta distinción se vuelve difusa.¹⁰⁵ Los primeros deben ser tolerados, pues esta tolerancia es parte de vivir en sociedad. Uno puede sentir rechazo o querer alejarse de personas que cometan estos actos, pero no pretender controlarlos e imponer su estilo de vida al resto.¹⁰⁶ Los segundos sí pueden ser castigados por la sociedad de manera justificada por la ley y el principio del daño.¹⁰⁷ Hoy en día podríamos identificar estos actos con el abuso de poder o la corrupción, ejemplos que evidencian la incidencia en la actualidad de la teoría del daño.

Para Mill el bienestar de una persona no es justificación suficiente para intervenir en su vida, pues el sujeto es el único legitimado para decidir sobre su existencia. Cualquier interferencia contraria a su voluntad debería ser erradicada según este autor;¹⁰⁸ no obstante, hay autores que no comparten este punto de vista, matizando esta concepción de autonomía. Ronald Dworkin realiza un análisis más profundo de la teoría de Mill, retomando la preocupación sobre los límites de la intervención en la vida de las personas. Este autor desarrolla el concepto de paternalismo y analiza situaciones en que tal interferencia puede resultar adecuada aun sin un daño a terceros.¹⁰⁹ Así, contribuye a expandir y concretar la noción de intervención que Mill analiza. En la filosofía de Mill no tendría cabida este concepto, pues se consideraría una limitación directa a la libertad del sujeto, en tanto que se restringe su capacidad de actuar sin haber terceros lesionados por su conducta.¹¹⁰ Se reabre así la búsqueda de un equilibrio entre protección social y autonomía individual, cuestión central a la hora de analizar la legitimidad de la intervención.¹¹¹

Para que exista aquello que Dworkin denomina paternalismo se requieren tres condiciones, lo que resulta especialmente relevante en contextos en que la autonomía del sujeto es reducida o se encuentra limitada. No es suficiente que exista una injerencia, sino

¹⁰⁴ *Ibid.*, pp. 146-148.

¹⁰⁵ *Cfr. Ibid.*, p. 148.

¹⁰⁶ *Ibid.*, pp. 145-146.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 18.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 18.

¹⁰⁹ DWORKIN, R., "Paternalism", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2010, p. 1 (disponible en <http://plato.stanford.edu/archives/sum2010/entries/paternalism/>; última consulta: 26 de marzo de 2026).

¹¹⁰ *Cfr. Ibid.*, p. 2.

¹¹¹ *Vid. Ibid.*, p. 2.

que esta debe ir acompañada de una falta de consentimiento y de la intención de promover el bien del otro.¹¹² Además, se pueden clasificar varios tipos de paternalismo. Todas estas categorías suponen un límite a la autonomía, pero no todas la coartan con la misma intensidad.

En primer lugar, encontramos un paternalismo blando justificado cuando recae sobre aquel que no actúa con plena libertad y conocimiento de su acción. Este es admisible únicamente cuando la persona afectada no actúa de manera completamente voluntaria.¹¹³ Esto puede ocurrir cuando no es capaz de comprender, no dispone de toda la información necesaria para hacerlo o actúa bajo cualquier tipo de coerción. Frente a este, el paternalismo duro interviene incluso cuando el afectado actúa con plena libertad y conocimiento y de manera racional.¹¹⁴ Esta clase de paternalismo omite por completo la voluntad del sujeto. Esta distinción resulta crucial cuando la capacidad de decisión del sujeto no se encuentra plenamente garantizada, especialmente en contextos de deterioro cognitivo.

Asimismo, se distingue un paternalismo débil, que solo se materializa en la corrección de los medios escogidos por la persona afectada, de un paternalismo fuerte que interfiere y cuestiona directamente los fines que persigue.¹¹⁵ Se introduce así un criterio relevante para graduar la intensidad y proporcionalidad de la intervención en virtud de la autonomía del sujeto.

Además, existen un paternalismo puro, que recae de manera directa sobre la misma persona, y un paternalismo impuro, de carácter indirecto y aplicado sobre terceros.¹¹⁶

Por último, se diferencia entre un paternalismo centrado en el bienestar, cuyo objetivo es evitar cualquier daño en el individuo, y uno moral, orientado a promover el bienestar moral del mismo.¹¹⁷ Este bienestar en términos morales es separado del bienestar físico y

¹¹² *Ibid.*, p. 3.

¹¹³ *Ibid.*, p. 5.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 5.

¹¹⁵ *Cfr. Ibid.*, pp. 5-6.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 6.

¹¹⁷ *Ibid.*, pp. 6-7.

psicológico, por lo que no necesariamente conduce a una mejora directa de la vida del sujeto, lo que complejiza la legitimidad de la intervención en contextos de vulnerabilidad.

En conjunto, estas categorías nos permiten reflexionar sobre la legitimidad de la intervención, que exige una valoración contextual y graduada en función de diversos factores según su clasificación. A título de ejemplo, en el primer caso, deriva de la capacidad de la persona ejercer su autonomía.¹¹⁸ En el último, sin embargo, se relaciona con consideraciones éticas sobre la persona misma.¹¹⁹

Estas teorías adquieren especial relevancia a la hora de aplicarse a contextos de vulnerabilidad como el de la demencia, presentada aquí como caso paradigmático de pérdida de autonomía. La afectación total o parcial de las capacidades cognitivas y la progresiva pérdida de memoria no solo pueden justificar la intervención, sino que en determinados casos la hacen necesaria, ya sea por parte del Estado o de terceros, como puede ser la familia. En este contexto se presenta claramente la tensión mencionada.¹²⁰ Se plantea entonces la cuestión de cómo proteger la libertad individual de una persona que no es capaz de comprender su situación y, en muchos casos, de tener una noción de las coordenadas básicas de la realidad.

Desde esta perspectiva, resulta defendible adoptar un enfoque integrador de las teorías de ambos autores. Este debe, en primer lugar, garantizar la libertad del sujeto, de la misma manera que hace Mill con la teoría del daño.¹²¹ De este autor debemos adoptar la idea de que todo acto que no resulte en un daño a terceros debe ser respetado y quedar libre de toda injerencia.¹²² No es necesario que los actos y preferencias de las personas con demencia resulten plenamente racionales o comprensibles desde un punto de vista externo para que estas merezcan tales garantías respecto a su libertad.

Este respeto, sin embargo, no es suficiente. La pérdida de autonomía y la incapacidad de consolidar el conocimiento y la comprensión del entorno reclaman inevitablemente cierto grado de paternalismo que compense la limitación de estas facultades. En este punto, y

¹¹⁸ *Cfr. Ibid.*, p. 5.

¹¹⁹ *Ibid.*, pp. 6-7.

¹²⁰ *Vid. Ibid.*, p. 1.

¹²¹ MILL, J. S., *op. cit.*, p. 18.

¹²² *Ibid.*, p. 141.

en virtud de la clasificación de Dworkin, parece adecuado el ejercicio de un paternalismo blando, que incida únicamente en aquellas áreas en que la persona afectada lo requiera.¹²³ La gravedad de la enfermedad varía, así como la afectación a las capacidades cognitivas de la persona con demencia. Por esta razón, parece necesario analizar las necesidades reales y concretas caso por caso, evitando así limitar o sustituir la autonomía más allá de lo necesario. En estos casos, un paternalismo duro podría no solo anular la voluntad del sujeto injustificadamente, sino contribuir a la pérdida de sus capacidades, eliminando la oportunidad de que se desarrolle plenamente por sí mismo en aquellos aspectos en que aún sea capaz de hacerlo.¹²⁴

Sobre el resto de las clasificaciones, considero que la elección del tipo de paternalismo debería depender del grado de deterioro cognitivo que padezca la persona con demencia. Además, debería tenerse siempre presente la historia e identidad narrativa del afectado, ya mencionadas. Estas constituyen la herramienta clave para establecer el punto de equilibrio entre el respeto a la persona, su libertad y sus decisiones, y una intervención centrada en garantizar su protección. Así, podría resultar legítima y adecuada la frustración de ciertos fines que resulten peligrosos para la propia persona con demencia e incluso para terceros. Instalar sistemas de seguridad que restrinjan el uso de la cocina en situaciones de riesgo sería un ejemplo de paternalismo duro. Este parece justificado si reinterpretemos la teoría del daño de Mill en contextos de vulnerabilidad, pero también si lo combinamos con un paternalismo centrado en el bienestar.¹²⁵

En este contexto, parece adecuado sostener que la autonomía clásica de Mill resulta insuficiente, por ser demasiado rígida. La atención exclusiva al daño a terceros la convierte en inaplicable a situaciones de pérdida de autonomía como la expuesta, pues esta afecta en mayor grado a la esfera privada del individuo.¹²⁶ Por su parte, Dworkin resuelve parcialmente este problema introduciendo distintas graduaciones de intervención. Esto permite dar cabida a algunas situaciones de incapacidad dentro de sus clasificaciones.¹²⁷ Sin embargo, la base en que se apoya el paternalismo de Dworkin no

¹²³ DWORKIN, R., *op. cit.*, p. 5.

¹²⁴ *Cfr. Ibid.*, p. 5.

¹²⁵ *Cfr. MILL, J. S., op. cit.*, p. 18.; y DWORKIN, R., *op. cit.*, pp. 6-7.

¹²⁶ *Cfr. MILL, J. S., op. cit.*, p. 18.

¹²⁷ *Vid. DWORKIN, R., op. cit.*, pp. 5-7.

se desvincula completamente de la concepción clásica de autonomía que sostenía Mill.¹²⁸ Esto limita su alcance frente a grados de incapacidad extremos.

Es innegable que la capacidad de decisión, y con ella la autonomía, se ven comprometidas en el caso de una persona con demencia. Como se ha analizado, los modelos de Mill y Dworkin pueden en algunos casos resultar insuficientes. No obstante, esta intervención podría entenderse como un mero apoyo o mediación tendente a preservar la autonomía remanente.¹²⁹ Desde este punto de vista, resulta plausible sostener que, a través de las medidas pertinentes, se posibilita el ejercicio de una autonomía que no ha desaparecido. Esta perspectiva no niega el hecho de que la autonomía no puede ser ejercida directa y plenamente por la persona afectada. De hecho, parte de esa base, y argumenta que por ello necesita de este apoyo externo o asistencia para realizarse efectivamente en la práctica.

Profundizando en esta línea de pensamiento, se puede concluir que la autonomía no puede ser el único criterio en que se base el respeto a las personas. Las personas con demencia que la hubieran perdido parecerían menos dignas del mismo a la luz de este criterio. Efectivamente, la autonomía, cuando existe, justifica el derecho a la no injerencia externa. La persona libre de tomar decisiones debe poder llevarlas a cabo y afrontar sus consecuencias, como plantea Mill.¹³⁰ Sin embargo, cuando no existe esta capacidad de orientar los actos deliberada y libremente hacia un fin, ese respeto debe seguir vigente. Esto es así porque este no depende de la capacidad del individuo, sino de su propia condición de persona. Aunque la autonomía se vea comprometida, este respeto permanece, porque su fundamento reside en la dignidad de la persona.¹³¹ Por ello, una intervención paternalista adecuada y proporcional a las circunstancias concretas del caso no menoscaba la dignidad de la persona con demencia. Gracias a la asistencia, se asegura que la persona con demencia siga recibiendo un trato digno, incluso cuando sus capacidades se ven comprometidas. Por tanto, lejos de vulnerar la dignidad humana, la intervención la refuerza, sostiene y preserva.

¹²⁸ *Cfr. Ibid.*, p. 3.

¹²⁹ *Cfr. DWORKIN, R., op. cit.*, p. 5.

¹³⁰ *Cfr. MILL, J. S., op. cit.*, p. 104.

¹³¹ *Vid. DWORKIN, R., op. cit.*, p. 2.

3. LA DIGNIDAD COMO PRINCIPIO FUNDANTE DEL DERECHO.

Un modelo jurídico que sitúe la autonomía del sujeto como eje central se revela insuficiente para abarcar la pluralidad de la realidad humana. Dado que no todos pueden ejercerla en el mismo grado, este criterio plantea serias dificultades a la hora de garantizar la protección de colectivos vulnerables. Ello hace necesario identificar un fundamento alternativo que permita articular un modelo jurídico verdaderamente inclusivo. En este contexto, la dignidad humana se presenta como este criterio rector.¹³²

La dignidad es un concepto fundamental en multitud de ordenamientos jurídicos, que opera como principio básico y de obligado respeto.

La Constitución española establece en su artículo 10.1 que “la dignidad de la persona, los derechos inviolables que le son inherentes [...] son fundamento del orden político y de la paz social”¹³³. Por su parte, la Constitución sudafricana establece en su sección 10 la dignidad humana como derecho fundamental¹³⁴, mientras Colombia se articula como un “Estado social de derecho [...] fundado en el respeto de la dignidad humana” (artículo 1 Constitución Política de Colombia de 1991)¹³⁵, y Brasil establece la dignidad de la persona como uno de los fundamentos de la República.¹³⁶

Asimismo, otros textos jurídicos, como la Declaración Universal de Derechos Humanos o la Carta de Derechos fundamentales de la Unión Europea establecen, respectivamente, que “todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos”¹³⁷, y que “la dignidad humana es inviolable”¹³⁸.

Sin embargo, pese a su centralidad, ninguno de estos cuerpos jurídicos determina de forma precisa el contenido de la dignidad. Parece, por tanto, que este es un concepto difícil de definir.¹³⁹ Distintos autores han teorizado sobre el mismo, basándolo en diversos factores.

¹³² *Vid.* LEBECH, M., *op. cit.*, p. 2.

¹³³ Constitución Española, art. 10.1.

¹³⁴ Constitución de la República de Sudáfrica de 1996, sección 10.

¹³⁵ Constitución Política de Colombia de 1991, art. 1.

¹³⁶ Constitución de la República Federativa de Brasil de 1988, art. 1.III.

¹³⁷ Declaración Universal de Derechos Humanos, de 10 de diciembre de 1948, art. 1.

¹³⁸ Carta de los Derechos Fundamentales de la Unión Europea (2000/C 364/01), art. 1.

¹³⁹ LEBECH, M., *op. cit.*, p. 2.

Por su parte, Cicerón hablaba de una dignidad basada en la propia naturaleza humana, una dignidad que merece respeto y que no solo nos posiciona por encima de las bestias, sino que por su mera existencia resulta un imperativo que obliga a todo ser humano a actuar de acuerdo con tal superioridad. Así, para Cicerón la dignidad nos diferencia de las bestias, pero no nos sitúa necesariamente a todos los seres humanos en el mismo plano.¹⁴⁰

Por otro lado, Tomás de Aquino define la dignidad como “aquello que el ser humano es antes de cualquier otra cosa, aquello que le define”¹⁴¹. Para este autor la dignidad puede deteriorarse a través del pecado, pero también recuperarse a través de la redención y el acercamiento a Dios. Su visión es completamente cristo-centrista, basada en que el ser humano es creado a imagen y semejanza de Dios, pero teniendo también en cuenta que este puede corromperse.¹⁴²

Tal vez las visiones que más nos interesan son la visión logo-centrista de autores como Kant, que establecen la autonomía como la más primitiva causa de la dignidad humana¹⁴³, y la poli-centrista de Mary Wollstonecraft, que ubica el origen de la misma en el reconocimiento que solo puede darse en relación con los demás¹⁴⁴.

Estos acercamientos son, sin embargo, problemáticos a la hora de definir un principio tan esencial como es el que estamos tratando. Por ejemplo, un concepto de la dignidad que gira en torno a la idea de Dios no resulta compatible con un Estado aconfesional como puede ser España.¹⁴⁵ Tampoco parece adecuada una gradación de la dignidad, o la existencia de dignidades superiores e inferiores, como se infiere de la concepción de Cicerón.¹⁴⁶

Si la dignidad se concibe como un respeto debido al ser humano en virtud de su propia condición, los factores que para estos autores condicionan la posesión de la misma pasan

¹⁴⁰ *Cfr. Ibid.*, pp. 3-4.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 6.

¹⁴² *Cfr. Ibid.*, pp. 5-6.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 8.

¹⁴⁴ *Ibid.*, pp. 9-10.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 6.

¹⁴⁶ *Ibid.*, pp. 3-4.

a entenderse, más bien, en sus consecuencias y no en su causa primitiva.¹⁴⁷ Si la dignidad es inherente a cada ser humano e inviolable, la falta de autonomía o de reconocimiento social no puede suponer su supresión.¹⁴⁸ Basta con considerar dónde quedaría la dignidad de una persona que haya perdido toda su memoria, o que debido a su avanzada edad o estado de salud no pueda valerse por sí misma.¹⁴⁹

Por otro lado, y en clave más moderna, se puede hablar de la dignidad en distintos sentidos. Desde una perspectiva ontológica o intrínseca, la dignidad es algo que no se adquiere ni se pierde, teoría muy implantada en la filosofía personalista.¹⁵⁰ Por otro lado, existen perspectivas morales, que defienden una determinación de la personalidad dependiente de nuestros actos.¹⁵¹ No es que esta pueda perderse o que alguien nos la deba conceder, sino que puede aumentar o disminuir en virtud de nuestro comportamiento, según si somos dignos o no de poseerla.¹⁵² Otro sentido que se le puede dar a este concepto es el de dignidad institucional, derivada de una profesión o cargo e independiente de otros factores como la moral.¹⁵³ Por último, podríamos también atender a la dignidad en el plano social, de nuevo independiente de otras consideraciones, vinculada al contexto socioeconómico de una persona.¹⁵⁴

Como podemos observar, la noción de dignidad no es ni mucho menos clara y no existe un significado único e inequívoco.¹⁵⁵ Esto resulta un problema a la hora de fundamentar y defender postulados basados en la idea de la dignidad humana.

Procederemos, por tanto, de aquí en adelante y a efectos de esta tesis, a considerar la dignidad desde una perspectiva ontológica, como el valor intrínseco de cada persona, no dependiente de su reconocimiento y utilidad social, capacidades cognitivas o autonomía, y derivado de su propia condición como ser humano.¹⁵⁶ La dignidad humana se sitúa en

¹⁴⁷ *Cfr. Ibid.*, p. 11.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 11.

¹⁴⁹ *Vid. Ibid.*, pp. 11-12.

¹⁵⁰ *Cfr.* BUENO OCHOA, L. y ROCHA ESPÍNDOLA, M. A. (coords.), “Segunda jornada: vulnerabilidad, fragilidad humana y dignidad”, en *Jornadas sobre Persona y Filosofía del Derecho*, Facultad de Derecho (ICADE), Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 12 de febrero de 2026, S.P.

¹⁵¹ *Ibid.*, S.P.

¹⁵² *Ibid.*, S.P.

¹⁵³ *Ibid.*, S.P.

¹⁵⁴ *Ibid.*, S.P.

¹⁵⁵ *Cfr.* LEBECH, M., *op. cit.*, p. 2.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 11.

una etapa anterior a todas aquellas consideraciones, desde una perspectiva personalista y ontológica, debiendo el resto fundamentarse sobre la base de este principio, y no al revés.¹⁵⁷ Si no existe una dignidad basada en criterios antropológicos, los sentidos moral y social de la dignidad carecen de un origen común que les sirva de soporte.¹⁵⁸ Este valor es el que nos permite reconocer al otro como un igual en cualquier circunstancia, pues las diferencias materiales, físicas o mentales siempre serán consideradas menores en comparación con el hecho fundamental que nos une: ser humanos.¹⁵⁹

Esta es la razón por la que Dostoievski recitaba una y otra vez en su novela *Los Hermanos Karamazov* la idea de que “todo hombre [...] es culpable por todos y por todo”¹⁶⁰. De esta manera, el escritor recalca la naturaleza común de todo ser humano y la igualdad de base que existe entre nosotros, más allá de otras consideraciones a las que se pueda atender a la postre.¹⁶¹ Las circunstancias concretas de cada ser humano pueden diferenciarnos a unos de los otros, pero no eliminan el hecho de que somos humanos y, en tanto, poseemos dignidad. Es cierto que las actuaciones de cada uno pueden depender de tales circunstancias. Sin embargo, por su propia naturaleza, se tratan de actos de un ser humano, susceptibles de ser realizados por cualquiera de ellos. Esto nos reduce a todos a una misma esencia.¹⁶²

Cuando hablamos de un ser humano no hemos de especificar su edad, condición, sexo, religión o carácter. Todo esto son consideraciones secundarias y posteriores e independientes de nuestra naturaleza.¹⁶³ Estas condiciones no empañan nuestro valor o el respeto que se nos debe en virtud de nuestra condición humana. Es esta una de las razones por las que los derechos humanos son tan importantes, en tanto que constituyen un mecanismo institucional de protección de la dignidad de todo ser humano.¹⁶⁴ Al ser este su fundamento, la vulneración de los mismos nos afecta y concierne a todos como

¹⁵⁷ *Vid. Ibid.*, pp. 11-12.

¹⁵⁸ *Cfr. Ibid.*, p. 11.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 2.

¹⁶⁰ DOSTOIEVSKI, F., *Los hermanos Karamázov*, trad. F. Otero, M. Rebón y M. Sánchez-Nieves, Alba, Barcelona, 2013 [versión Kindle], p. 466.

¹⁶¹ *Id.*

¹⁶² *Id.*

¹⁶³ *Cfr. Ibid.*, p. 11.

¹⁶⁴ *Vid. Ibid.*, p. 2.

integrantes de la comunidad internacional, en calidad de defensores de nuestros iguales, sin importar la nacionalidad del afectado u otros factores.¹⁶⁵

3.1. Dignidad kantiana

El modelo de la dignidad kantiana inspira en gran medida la concepción moderna de la dignidad. En primer lugar, este autor realiza una diferenciación entre dos conceptos: precio y dignidad.¹⁶⁶ Afirma que “en el reino de los fines, todo tiene un precio o una dignidad”¹⁶⁷, basándose en que el primero se predica de aquello sustituible, mientras que lo segundo corresponde a aquello que, por no tener equivalente, no puede ser sustituido.¹⁶⁸ El ser humano, como fin en sí mismo, pertenece al segundo grupo, aquel que posee dignidad.¹⁶⁹ Sin embargo, el autor hace residir esta dignidad en la capacidad de autogobierno moral que posee el ser humano, estableciendo su base en la capacidad racional de autolegislación moral.¹⁷⁰ Esta dependencia directa de la racionalidad resulta claramente problemática en situaciones de pérdida de capacidades cognitivas. Según Kant, “la autonomía es el fundamento de la dignidad de la naturaleza humana”¹⁷¹. Esta aseveración vincula estrechamente la dignidad con la capacidad racional de actuar conforme a ciertas leyes morales universales. En definitiva, la dignidad se fundamenta en la autonomía racional.¹⁷²

El derecho presupone una capacidad cognitiva mínima en las personas, además de una libertad y capacidad de decidir que las hace responsables de sus actos.¹⁷³ Hay diversas manifestaciones jurídicas de este punto de partida del derecho. A título de ejemplo podríamos citar ciertos conceptos como el del consentimiento en los contratos, la responsabilidad penal o el consentimiento informado en el ámbito médico.¹⁷⁴ Así, asistimos a un derecho moderno que se basa en la premisa de que todo ser humano tiene

¹⁶⁵ *Cfr. Ibid.*, p. 2.

¹⁶⁶ KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, S.P. (disponible en https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/fundamentacion-de-la-metafisica-de-las-costumbres--0/html/dcb0941a-2dc6-11e2-b417-000475f5bda5_3.html#I_2 ; última consulta: 26 de marzo de 2026).

¹⁶⁷ *Ibid.*, S.P.

¹⁶⁸ *Ibid.*, S.P.

¹⁶⁹ *Ibid.*, S.P.

¹⁷⁰ *Cfr. Ibid.*, S.P.

¹⁷¹ *Ibid.*, S.P.

¹⁷² *Cfr. Ibid.*, S.P.

¹⁷³ *Cfr. Ibid.*, S.P.

¹⁷⁴ *Vid.* Código Civil, arts. 1261.1º y 1263; Código Penal, art. 20.1º; y Ley 41/2002, de 14 de noviembre, básica reguladora de la autonomía del paciente (BOE 15 de noviembre de 2002), art. 8.

la capacidad de comprender, decidir y elegir por sí mismo, de manera que la autonomía se convierte en una base ineludible para la legislación y la vida jurídica.¹⁷⁵ Este punto de partida resulta problemático cuando esta capacidad se ve comprometida. Si se acepta una concepción de la dignidad basada en la autonomía racional, como la que propone Kant, esta resulta compatible con la dignidad humana que tantos ordenamientos y textos jurídicos ensalzan.¹⁷⁶ Sin embargo, resulta insuficiente cuando esa autonomía se ve limitada o incluso desaparece.¹⁷⁷

La demencia constituye así un caso límite que establece una tensión entre la autonomía racional y la dignidad inherente al ser humano.¹⁷⁸ Si la dignidad depende de la racionalidad práctica y la autonomía moral, la protección jurídica y los derechos que la misma confiere quedarían seriamente comprometidos. En aquellos casos en que estas capacidades no pueden ejercerse.¹⁷⁹ Más que una exclusión directa, se plantea una dificultad estructural para integrar plenamente a estos sujetos dentro del marco teórico.¹⁸⁰ La teoría de una dignidad basada en la independencia y capacidad de decidir de forma racional e individual atenta contra este colectivo vulnerable y extremadamente dependiente, privilegiando así la autonomía en detrimento de aquellos que la han perdido progresivamente.¹⁸¹ Por tanto, el concepto de la dignidad no puede basarse única y exclusivamente en la capacidad racional propia de los seres humanos.¹⁸² En otras palabras, la posibilidad de actuar conforme a ciertas leyes morales que el propio sujeto crea para sí mismo, no puede ser el único presupuesto para considerarlo un ser humano digno.¹⁸³ Resulta así imprescindible complementar esta concepción incorporando dimensiones como la vulnerabilidad, fragilidad e interdependencia, que son tan propias del ser humano como lo es la capacidad racional.¹⁸⁴

¹⁷⁵ Cfr. LEBECH, M., *op. cit.*, p. 8.

¹⁷⁶ Cfr. KANT, I., *op. cit.*, S.P.

¹⁷⁷ Vid. MACINTYRE, A., *Dependent Rational Animals*, Chicago, Open Court, 1999, pp. 1-2; y Lebech, M., *op. cit.*, p. 11.

¹⁷⁸ Cfr. LEBECH, M., *op. cit.*, p. 11.

¹⁷⁹ Vid. KANT, I., *op. cit.*, S.P.

¹⁸⁰ Cfr. MACINTYRE, A., *op. cit.*, pp. 1-2.

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 8.

¹⁸² Cfr. LEBECH, M., *op. cit.*, p. 11.

¹⁸³ *Ibid.*, p. 8.

¹⁸⁴ Vid. MACINTYRE, A., *op. cit.*, pp. 8-9.

3.3.El reconocimiento jurídico del sujeto vulnerable como exigencia ética y jurídica.

Resulta interesante acudir en este punto a los postulados, mucho más actuales, de Axel Honneth. Filósofo y sociólogo alemán nacido a mediados del siglo XX, analiza la sociedad atendiendo a la vulneración social a la que los individuos están expuestos y a sus consecuencias. El germen de este daño social reside en la ausencia de relaciones de reconocimiento, presupuesto clave para desarrollar una autorrelación práctica positiva. Así, este reconocimiento se presenta como condición ineludible para la creación y mantenimiento de una vida social justa.¹⁸⁵

El autor afirma categóricamente que la afirmación del otro es imprescindible para que el sujeto pueda construirse a sí mismo. De esta manera, la ofensa moral ejercida sobre el prójimo daña su relación consigo mismo, y, en consecuencia, su autorrelación práctica.¹⁸⁶ Estas consideraciones se encuentran estrechamente relacionadas con la identidad del sujeto, que es menoscabada directamente por la falta de reconocimiento.¹⁸⁷

Así, la identidad enfrenta diversas formas de menosprecio que el autor clasifica. En primer lugar, habla del maltrato físico que vulnera la integridad corporal del individuo. Este se incluye dentro de las ofensas morales porque el daño no se limita a dicha integridad, sino que afecta también la autoconfianza.¹⁸⁸ En segundo lugar, atiende a la privación de derechos, entendida como daño social y jurídico o institucional que erradica el autorrespeto.¹⁸⁹ Si esta exclusión no es erradicada, el sujeto no podrá ser efectivamente considerado como un igual. Por tanto, no podrá tampoco ser tratado como un sujeto moral válido capaz de ejercer juicios morales.¹⁹⁰ Por último, el autor habla de la desvalorización social, directamente relacionada con la destrucción de la autoestima. Cuando la forma de vida del sujeto y sus capacidades no son valoradas y aceptadas socialmente, su valoración

¹⁸⁵ MARCELO, G., "Recognition and Social Freedom in the Thought of Axel Honneth", *Ethical Perspectives*, vol. 20, n. 2, 2013, p. 289 (disponible en <http://www.ethical-perspectives.be/viewpic.php?LAN=E&TABLE=EP&ID=1510> ; última consulta: 26 de marzo de 2026).

¹⁸⁶ *Cfr. Ibid.*, p. 290.

¹⁸⁷ *Vid. LEBECH, M.*, *op. cit.*, p. 2.

¹⁸⁸ MARCELO, G., *op. cit.*, p. 291.

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 293.

¹⁹⁰ *Cfr. KANT, I.*, *op. cit.*, S.P.

de sí mismo como ser integrado en una comunidad se ve afectada. Así, esta autoestima depende del valor concedido por la sociedad.¹⁹¹

Como contrapartes a estas formas de menosprecio, el autor propone tres esferas de reconocimiento. Estas afectan a las tres dimensiones del sujeto analizadas: la autoconfianza, el autorrespeto y la autoestima.¹⁹² La primera puede ser impulsada a través del amor. Expresado a través de relaciones de cuidado y afecto, y especialmente presente y potenciado en situaciones de vulnerabilidad, el reconocimiento del otro en su vulnerabilidad y la atención a su bienestar es clave para crear autoconfianza en el sujeto.¹⁹³ Por otro lado, en el reconocimiento del otro como sujeto de derechos, considerado como igual y como sujeto moralmente responsable, radica la protección del autorrespeto.¹⁹⁴ Por último, el reconocimiento del valor de cada individuo y su aportación a los objetivos sociales y la comunidad es clave para preservar la autoestima.¹⁹⁵ Estas tres dimensiones permiten el desarrollo de formas positivas de autorrelación.

El ejercicio de estas esferas de reconocimiento protege al individuo de las vulneraciones aludidas. Es importante aclarar que Honneth no formula su teoría en términos de dignidad, sino que se centra en la identidad y el reconocimiento. Sin embargo, su tesis permite abrir una reflexión relevante sobre la incidencia de esta protección en la dignidad del sujeto.¹⁹⁶ El autor demuestra como la ausencia de reconocimiento afecta a dimensiones fundamentales como la autoconfianza, el autorrespeto y la autoestima, que pueden ponerse en relación con el concepto de dignidad.¹⁹⁷ Es esta analogía la que aquí interesa.

A partir de lo expuesto, puede sostenerse, en un plano interpretativo que no se encuentra formulado expresamente por el autor, una tesis similar a la presentada en cuanto al binomio autonomía-asistencia. Si la identidad puede ser lesionada cuando no hay reconocimiento, pero no eliminada por completo, cabe inferir que no se agota en él. Por

¹⁹¹ MARCELO, G., *op. cit.*, p. 296.

¹⁹² *Ibid.*, p. 298.

¹⁹³ *Cfr. Ibid.*, p. 290; y LEBECH, M., *op. cit.*, p. 11.

¹⁹⁴ MARCELO, G., *op. cit.*, p. 291.

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 293.

¹⁹⁶ *Vid. LEBECH, M., op. cit.*, p. 2.

¹⁹⁷ *Cfr. MARCELO, G., op. cit.*, p. 296.

tanto, puede defenderse la existencia de una identidad previa al reconocimiento, que este no crea, sino que protege y hace visible.¹⁹⁸ De esta manera, el reconocimiento interviene para proteger la identidad de la misma manera que la asistencia lo hace para posibilitar el ejercicio de la autonomía.¹⁹⁹

Una estructura análoga puede proyectarse sobre el ámbito de la dignidad. Como ya se adelantó, se está tratando aquí un concepto de dignidad en sentido ontológico, que precede y condiciona la existencia de otros posibles sentidos.²⁰⁰ En concreto, interesa relacionar esta dimensión con su vertiente social. De la misma manera que la falta de reconocimiento no elimina la identidad, tampoco anula la dignidad.²⁰¹ En este sentido, puede situarse la dignidad ontológica en un primer plano, entendiendo la dignidad social como una dimensión dependiente de aquella. Esta última, si bien no constituye una condición necesaria para afirmar la existencia de la primera, sí se convierte en un requisito clave para que pueda expresarse y desarrollarse plenamente.²⁰²

En el caso de la demencia esta distinción resulta fundamental. La progresiva degradación de capacidades cognitivas y el consiguiente debilitamiento del reconocimiento social pueden asociarse con una pérdida de dignidad. Atendiendo a la distinción propuesta, sería un error interpretar esto como una merma de la dignidad en sentido ontológico, si bien podría considerarse una limitación de su expresión social.²⁰³ Esto demuestra cómo la dignidad no se agota en su dimensión social, sino que persiste incluso cuando las estructuras de reconocimiento se debilitan.²⁰⁴ Estas implicaciones no son relevantes únicamente en el plano teórico, sino que inciden directamente en el modo en que estos sujetos vulnerables deben ser tratados. La permanencia de esta dignidad ontológica evidencia la exigencia de afirmarla con mayor intensidad precisamente cuando su dimensión social se ve vulnerada.²⁰⁵ Así, las prácticas sociales y jurídicas deben orientarse a protegerla en estos contextos en que resulta más difícil de expresar. Además, esta afirmación activa de la dignidad apunta hacia modelos éticos que no se agotan en el

¹⁹⁸ Cfr. MACINTYRE, A., *op. cit.*, p. 8.

¹⁹⁹ Vid. DWORKIN, R., *op. cit.*, p. 5.

²⁰⁰ Cfr. LEBECH, M., *op. cit.*, p. 11.

²⁰¹ *Ibid.*, p. 2.

²⁰² Vid. *Ibid.*, pp. 11-12.

²⁰³ Cfr. MACINTYRE, A., *op. cit.*, p. 1.

²⁰⁴ *Ibid.*, p. 8.

²⁰⁵ Cfr. LEBECH, M., *op. cit.*, p. 11.

reconocimiento formal, sino que exigen una implicación práctica en el cuidado del otro, especialmente relevante en contextos de vulnerabilidad.²⁰⁶

CAPÍTULO IV. LA DEMENCIA COMO PARADIGMA DE LA VULNERABILIDAD HUMANA.

1. VULNERABILIDAD Y DEPENDENCIA COMO CONDICIÓN UNIVERSAL.

La aportación de Alasdair MacIntyre resulta crucial para esta tesis.²⁰⁷ Este autor introduce la idea de que la dependencia puede entenderse como una escala que todo ser humano transita a lo largo de su existencia.²⁰⁸ La dependencia puede aparecer, así, en cualquier momento de la vida.²⁰⁹ Por ello, no se puede diferenciar entre ser humano dependiente e independiente, sino entre grados de dependencia.²¹⁰ La falsa división entre un “nosotros” compuesto de seres autónomos y un “ellos” formado por personas dependientes se presenta entonces como un grave error cometido por la filosofía moral occidental.²¹¹

La concepción del ser humano como algo separado del cuerpo hace que se omita nuestra vulnerabilidad física.²¹² La discapacidad, la enfermedad y el envejecimiento se erigen entonces como un recordatorio de que somos seres corporales.²¹³ Por tanto, negar nuestra animalidad supone negar aquello que somos, pues no solo tenemos cuerpo, sino que somos cuerpo.²¹⁴

Desde el momento del nacimiento, los bebés son completamente dependientes para realizar actos de preservación tan básicos como alimentarse.²¹⁵ El hecho de que gracias a otros este ser inicialmente vulnerable pueda desarrollarse, aprender y adquirir autonomía sigue sin eliminar la dependencia.²¹⁶ Todo lo contrario, es de esta última de la que nace la autonomía.²¹⁷ Así, esta última deja de presentarse como un punto de partida, pasando

²⁰⁶ *Vid.* MACINTYRE, A., *op. cit.*, p. 100.

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 1.

²⁰⁸ *Ibid.*, p. 73.

²⁰⁹ *Ibid.*, p. 1.

²¹⁰ *Cfr. Ibid.*, p. 57.

²¹¹ *Ibid.*, p. 2.

²¹² *Vid. Ibid.*, p. 4.

²¹³ *Ibid.*, p. 1.

²¹⁴ *Ibid.*, p. 6.

²¹⁵ *Ibid.*, p. 1.

²¹⁶ *Cfr. Ibid.*, pp. 82-83.

²¹⁷ *Ibid.*, p. 1.

a ser entendida como resultado dependiente de relaciones previas de cuidado y asistencia.²¹⁸ La educación, el cuidado y la cooperación, expresados a través de las relaciones sociales, son la prueba de cómo la dependencia opera como presupuesto para el desarrollo humano.²¹⁹ Necesitamos de otros para protegernos y sobrevivir, y esta vulnerabilidad estructural permite al prójimo actuar por nosotros y sostenernos.²²⁰ Esta ayuda resulta esencial para preservar las posibilidades del vulnerable, dado que esta vulnerabilidad no se trata de una situación excepcional, sino que constituye algo intrínseco a la propia naturaleza humana.²²¹ Así, un sistema adecuado debe partir de la vulnerabilidad como condición universal y parte estructural del ser humano.²²² La capacidad de razonamiento práctico autónomo solo se alcanza gracias a la inmersión y participación del sujeto en redes de dar y recibir, a través de las cuales se configuran sus fines.²²³ Así, el ser humano no solo aprende a razonar, sino sobre qué razonar.²²⁴ La relación interdependiente con otros nos enseña la importancia de estructurar nuestras acciones en torno al cuidado y la respuesta a las necesidades del otro.²²⁵ Este marco permite sostener una concepción de la respuesta al vulnerable que no es opcional ni simplemente moralmente recomendable, sino que se basa en una exigencia estructural de la vida humana.²²⁶

Por otro lado, hay bienes que solo existen en aquellas relaciones, como las familiares o las relaciones de cuidado, que solo pueden sostenerse plenamente dentro de dinámicas de interdependencia.²²⁷ El binomio altruismo-egoísmo resulta insuficiente para explicar nuestras acciones respecto a estos bienes comunes.²²⁸ En este sentido, la virtud no consiste en la autosuficiencia ni en la entrega desinteresada, sino que reside en la capacidad de habitar adecuadamente esta interdependencia. En este contexto, dar no es únicamente un acto debido, sino también una exigencia propiamente humana.²²⁹ Ahora bien, no existe a la hora de dar una proporcionalidad estricta entre lo que se da y lo que

²¹⁸ *Vid. Ibid.*, p. 99.

²¹⁹ *Ibid.*, p. 97.

²²⁰ *Cfr. Ibid.*, p. 73.

²²¹ *Ibid.*, p. 5.

²²² *Ibid.*, p. 115.

²²³ *Vid. Ibid.*, p. 99.

²²⁴ *Ibid.*, p. 57.

²²⁵ *Ibid.*, p. 59.

²²⁶ *Cfr. Ibid.*, p. 100.

²²⁷ *Cfr. MACINTYRE, A., op. cit.*, p. 119.

²²⁸ *Ibid.*, p. 160.

²²⁹ *Ibid.*, p. 100.

se recibe.²³⁰ Por esta razón, el cuidado no se agota en una mera obligación de justicia, pero tampoco puede entenderse como pura generosidad voluntaria.²³¹ Una “benevolencia general” hacia un “otro abstracto” no basta para sostener relaciones concretas con personas particulares.²³² La virtud que reside en esta interdependencia combina inseparablemente ambas dimensiones, justicia y generosidad, que son disposiciones exigidas para crear relaciones sostenidas y continuadas basadas en dar y recibir en el tiempo.²³³ Así, la virtud sólo se realiza plenamente en la participación en estas relaciones, que constituyen el marco en que el individuo puede configurar sus fines y desarrollarse plenamente como agente racional.²³⁴ En este sentido, el cuidado pasa a situarse en el núcleo mismo de la vida moral.²³⁵

Las redes de interdependencia se sostienen gracias a un complejo conjunto de virtudes. Tales virtudes no son solo racionales, sino que incluyen la educación del afecto, la virtud de recibir y el rechazo a la autosuficiencia.²³⁶ Así, no es suficiente con dar, sino que debe hacerse desde una disposición afectiva adecuada. Si se carece de esta inclinación y no se educan tales disposiciones, se cae en una deficiencia moral.²³⁷ Dar correctamente implica renunciar a una reciprocidad inmediata, y recibir virtuosamente incluye mostrar gratitud sin convertirla en deuda, cortesía ante quien da incorrectamente y paciencia ante quien da insuficientemente.²³⁸ Sin esta virtud de recibir, que implica el reconocimiento de la propia dependencia, no puede existir la interdependencia.²³⁹ La ilusión de autosuficiencia propia del magnánimo sitúa al que recibe en un plano inferior y rompe estas redes de interdependencia. Junto a esto, negar que uno depende de otros constituye para el autor un error moral.²⁴⁰

²³⁰ *Ibid.*, p. 126.

²³¹ *Cfr. Ibid.*, p. 121.

²³² *Ibid.*, p. 119.

²³³ *Vid. Ibid.*, p. 121.

²³⁴ *Ibid.*, p. 99.

²³⁵ *Cfr. Ibid.*, p. 156.

²³⁶ *Ibid.*, p. 126.

²³⁷ *Cfr. Ibid.*, pp. 121-122.

²³⁸ *Ibid.*, p. 126.

²³⁹ *Cfr. Ibid.*, p. 121.

²⁴⁰ *Ibid.*, p. 127.

Una característica clave de estas redes de dar y recibir es la falta de proporcionalidad y equilibrio.²⁴¹ MacIntyre destaca la diferencia entre un intercambio directo y una red.²⁴² En la segunda, quien da y quien recibe no coinciden necesariamente en el mismo momento ni en las mismas personas. Esto es así porque la acción no viene determinada únicamente por la relación concreta con el otro, sino también por la situación de necesidad en que se encuentra. Cuando esta es urgente, la acción debe responder a la necesidad como exigencia moral, y no solo a la identidad de la persona necesitada.²⁴³ Es la virtud de la misericordia la que permite este cambio en el criterio de acción.²⁴⁴ Dicha virtud integra afecto y juicio racional, permitiendo responder al sufrimiento del prójimo, reconociéndolo como propio.²⁴⁵ Así, la misericordia ante la necesidad no sustituye la comunidad, sino que la reconfigura, ampliando el marco comunitario.²⁴⁶ Por ello, la respuesta a la necesidad no se trata solo de una descripción moral, sino de una condición de posibilidad de la vida social.²⁴⁷

La comunidad debe incluir a aquel que puede no devolver nunca de forma activa, directa o visible. Algunos sujetos se limitarán a recibir, y esto no elimina su pertenencia a la comunidad ni su valor.²⁴⁸ Esta idea forma parte de la constitución de la comunidad misma, de modo que sus miembros pasivos mantienen la misma consideración moral que el resto.²⁴⁹ Este punto resulta decisivo para la presente tesis, pues permite afirmar que la falta de reciprocidad efectiva presente en contextos de demencia no disminuye el valor moral ni la pertenencia a la comunidad del sujeto.²⁵⁰ Es por ello que el cuidado real debe ser incondicional y no agotarse en el respeto formal, pues la racionalidad y capacidad de reciprocidad del otro no son criterios adecuados para determinar este cuidado.²⁵¹

Estas ideas resultan especialmente interesantes cuando de personas con demencia se trata. A partir de lo anterior, y en un plano interpretativo, puede defenderse una ampliación del

²⁴¹ *Cfr.* MACINTYRE, A., *op. cit.*, p. 126.

²⁴² *Ibid.*, p. 100.

²⁴³ *Ibid.*, p. 124.

²⁴⁴ *Ibid.*, p. 123.

²⁴⁵ *Cfr. Ibid.*, p. 124.

²⁴⁶ *Ibid.*, p. 125.

²⁴⁷ *Vid. Ibid.*, p. 124.

²⁴⁸ *Ibid.*, p. 127.

²⁴⁹ *Ibid.*, p. 127.

²⁵⁰ *Cfr. Ibid.*, p. 127.

²⁵¹ *Ibid.*, p. 100.

planteamiento de Alasdair MacIntyre. Efectivamente, la acción de dar no debe ser dirigida hacia un intercambio directo, ni depender de recibir algo a cambio, pues esto rompería la lógica de las redes de interdependencia.²⁵² Sin embargo, si se atiende a la dimensión del sujeto que da, se puede afirmar que la acción de dar no es unilateral, sino que hay una forma de retorno que no es externa ni material.²⁵³ La vulnerabilidad, como factor intrínseco al ser humano, se convierte en un presupuesto indispensable para desarrollar las disposiciones presentes en la virtud de dar.²⁵⁴ El ejercicio de esta virtud tiene un efecto en el agente que se transforma moralmente al dar, aunque no encuentre una compensación externa.²⁵⁵ Por tanto, la vulnerabilidad del que recibe hace posible la práctica de la virtud. Sin ella, el otro no puede ejercitar la generosidad ni educar su afecto en este tipo de relación de dependencia.²⁵⁶ Aunque no simétrica, puede sostenerse que existe una clase de reciprocidad distinta a la clásica, que podríamos identificar como una reciprocidad interna al agente, que contribuye a su formación y perfeccionamiento moral.²⁵⁷ Esta, si bien no consiste en un intercambio, implica una relación moral en la que el sujeto que da se configura a sí mismo a través de la respuesta al vulnerable.²⁵⁸

2. LA PERSONA VULNERABLE COMO PRUEBA MORAL DEL SISTEMA.

El concepto de animal laborans, introducido por Hannah Arendt, adquiere un papel prácticamente dominante en la sociedad moderna.²⁵⁹ Este término se traduce en una reducción del ser humano a una forma de vida orientada al trabajo repetitivo y a la satisfacción de sus necesidades biológicas.²⁶⁰ Así, quien no participa en esta lógica de la utilidad es percibido como una carga y resulta desvalorizado en este marco.²⁶¹ Como consecuencia, quedan relegados otros valores propiamente políticos como la libertad o la pluralidad.²⁶² Cuando la lógica de la necesidad propia del ámbito privado invade el espacio público, el valor del ser humano se mide exclusivamente en términos económicos

²⁵² Cfr. *Ibid.*, p. 126.

²⁵³ *Ibid.*, p. 100.

²⁵⁴ Cfr. *Ibid.*, p. 121.

²⁵⁵ *Ibid.*, p. 99.

²⁵⁶ *Vid. Ibid.*, p. 127.

²⁵⁷ Cfr. LEBECH, M., *op. cit.*, p. 2.

²⁵⁸ Cfr. MACINTYRE, A., *op. cit.*, p. 156.

²⁵⁹ TÖMMEL, T. y PASSERIN D'ENTRÈVES, M., "Hannah Arendt", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, S.P. (disponible en <https://plato.stanford.edu/entries/arendt/>; última consulta: 26 de marzo de 2026).

²⁶⁰ *Ibid.*, S.P.

²⁶¹ *Vid. Ibid.*, S.P.

²⁶² Cfr. *Ibid.*, S.P.

o de producción.²⁶³ En este contexto, la persona deja de aparecer como un sujeto singular, y pasa a identificarse con la función que desempeña.²⁶⁴ Por otro lado, la identidad queda limitada o incluso anulada en su manifestación pública y resulta reemplazada por criterios de utilidad.²⁶⁵

La autora distingue entre quiénes somos y qué somos.²⁶⁶ Mientras la sociedad moderna nos reduce al qué, atendiendo a nuestra capacidad productiva y utilidad, el valor propiamente humano reside en el quién, expresado a través de la acción y la palabra.²⁶⁷ Esta concepción permite identificar un problema decisivo en los contextos en que la expresión del quién no puede exteriorizarse mediante la acción o la palabra. Ahora bien, la ausencia de manifestación no implica la desaparición del quién, pues incluso casos extremos como en la demencia persiste el reconocimiento del sujeto como alguien y no como algo.²⁶⁸ Así, el valor del ser humano no se agota en su función o productividad, sino que reside en su singularidad irreductible a criterios funcionales o de utilidad.²⁶⁹

Byung-Chul Han actualiza este modelo de sociedad planteado por Arendt, desplazando el modelo de sociedad disciplinaria de Foucault e introduciendo el concepto de la sociedad de rendimiento.²⁷⁰ Una vez desaparece la coacción externa, la autoexigencia nos hace explotarnos a nosotros mismos.²⁷¹ El sujeto que se piensa libre utiliza esa libertad para hacerse esclavo de la lógica de la productividad aludida.²⁷² La vida contemplativa ya no es una opción, la eficiencia lo invade todo, pero la naturaleza humana no se agota en la productividad.²⁷³ El autor introduce aquí un ejemplo más que ilustrativo: “correr o ir a la carrera no son básicamente andaduras distintas del propio andar, sino un andar acelerado. Pero bailar o deslizarse sí que son ya formas distintas de moverse. El ser humano es el único que puede bailar. Es posible que alguna vez se aburriera profundamente de caminar y que ese ataque de hastío lo incitara a cambiar del paso ligero

²⁶³ *Ibid.*, S.P.

²⁶⁴ *Cfr. Ibid.*, S.P.

²⁶⁵ *Ibid.*, S.P.

²⁶⁶ *Vid. Ibid.*, S.P.

²⁶⁷ *Ibid.*, S.P.

²⁶⁸ *Cfr. Ibid.*, S.P.

²⁶⁹ *Vid. Ibid.*, S.P.

²⁷⁰ HAN, B.-C., *La sociedad del cansancio*, Herder, Barcelona, 2012, pp. 25-27.

²⁷¹ *Ibid.*, p. 30.

²⁷² *Ibid.*, p. 31.

²⁷³ *Vid. Ibid.*, pp. 33-35.

al paso de baile”.²⁷⁴ Ese andar que alude a la funcionalidad y productividad se sustituye así por un modo mucho menos eficiente de moverse que no se orienta a ningún fin concreto, pero que expresa en sí mismo el valor ontológico del ser humano, irreductible a toda lógica instrumental.²⁷⁵

Así, una sociedad que identifica lo humano de manera reductiva al único criterio del rendimiento excluirá inevitablemente al sujeto que no pueda rendir u optimizarse.²⁷⁶ La hiperproductividad criticada por Han vacía de contenido práctico el quién que propugnaba Arendt en favor del qué, pues un sistema que valore únicamente la utilidad resulta incapaz de reconocer valor allí donde no hay rendimiento.²⁷⁷ La demencia pone de manifiesto el peligro que supone la invisibilización del ser humano dependiente, evidenciando la insuficiencia de este modelo de comprensión de lo humano precisamente allí donde se pone a prueba su validez: en el sujeto vulnerable.²⁷⁸

CAPÍTULO V. CONCLUSIÓN.

A la luz del recorrido realizado, puede afirmarse que los objetivos planteados han sido alcanzados, en la medida en que se ha puesto de manifiesto la insuficiencia de los modelos tradicionales basados en la memoria y la autonomía.²⁷⁹

1. La limitación de la autonomía como criterio rector revela así un problema aún más profundo en relación con el fundamento mismo del respeto debido a la persona, especialmente en contextos de vulnerabilidad.²⁸⁰

2. A partir de estas aseveraciones, se pone de manifiesto el hecho de que la dignidad no puede depender de la autonomía, de la misma manera que la identidad no se agota en la memoria.²⁸¹ La dignidad kantiana basada en la razón reproduce, ante un fenómeno como la demencia, análogas dificultades a las de la concepción lockeana de la identidad.²⁸² Por

²⁷⁴ *Ibid.*, p. 38.

²⁷⁵ *Cfr.* LEBECH, M., *op. cit.*, p. 11.

²⁷⁶ *Cfr.* HAN, B.-C., *op. cit.*, pp. 41-42.

²⁷⁷ *Vid.* TÖMMEL, T. y PASSERIN D'ENTRÈVES, M., “Hannah Arendt”, *op. cit.*, S.P.

²⁷⁸ *Vid.* MACINTYRE, A., *op. cit.*, p. 115.

²⁷⁹ *Cfr.* LOCKE, J., *op. cit.*, S.P.; y Kant, I., *op. cit.*, S.P.

²⁸⁰ *Vid.* LEBECH, M., *op. cit.*, p. 11.

²⁸¹ *Cfr.* STOKES, G., *op. cit.*, p. 11.

²⁸² *Cfr.* LOCKE, J., *op. cit.*, S.P.; y Kant, I., *op. cit.*, S.P.

otro lado, la concepción de la dignidad relacional de Axel Honneth, si bien es un presupuesto clave para el ejercicio de la misma, tampoco basta para dar cuenta de toda su extensión.²⁸³

3. La insuficiencia de los marcos tradicionales basados en la memoria y la autonomía impone la necesidad de replantear la concepción misma de la condición humana.²⁸⁴ La demencia pone de manifiesto una dimensión constitutiva de la existencia humana, algo que trasciende el caso concreto que representa.²⁸⁵ En este sentido, la vulnerabilidad y la dependencia deben constituir el punto de partida de la comprensión del ser humano.²⁸⁶ Siguiendo la tesis de Alasdair MacIntyre, se presenta aquí la vulnerabilidad no como una excepción, sino como condición estructural de la existencia humana, revelada con especial claridad en contextos como la demencia.²⁸⁷ En esta vulnerabilidad pueden fallar la memoria, la autonomía o el reconocimiento; no obstante, persisten la identidad y la dignidad.²⁸⁸ Si la identidad persiste más allá de la conciencia y la dignidad permanece con independencia de la autonomía, el cuidado se impone como exigencia ética y jurídica.²⁸⁹ No se trata únicamente de comprender, sino de sostener al sujeto en virtud de lo que sigue siendo.²⁹⁰

4. Esta concepción, sin embargo, entra en conflicto con el modelo de sociedad contemporáneo criticado por Hannah Arendt, que desvaloriza a quien no produce, reduciendo el ser humano a su utilidad.²⁹¹ Esta misma lógica es radicalizada en la sociedad de rendimiento descrita por Byung-Chul Han, que no se conforma con la productividad, sino que requiere de una optimización inhumana.²⁹² La demencia revela así la exclusión de los colectivos vulnerables y el límite de este modelo de comprensión del valor humano, que no resulta importante solo en términos teóricos, sino crucial a efectos prácticos.²⁹³

²⁸³ *Vid.* MARCELO, G., *op. cit.*, p. 296.

²⁸⁴ *Cfr.* LEBECH, M., *op. cit.*, p. 11.

²⁸⁵ *Vid.* MACINTYRE, A., *op. cit.*, pp. 1-2.

²⁸⁶ *Ibid.*, p. 8.

²⁸⁷ *Ibid.*, p. 73.

²⁸⁸ *Cfr.* LEBECH, M., *op. cit.*, p. 12.

²⁸⁹ *Cfr.* MACINTYRE, A., *op. cit.*, p. 100.

²⁹⁰ *Vid. Ibid.*, p. 127.

²⁹¹ TÖMMEL, T. y PASSERIN D'ENTRÈVES, M., "Hannah Arendt", *op. cit.*, S.P.

²⁹² *Cfr.* HAN, B.-C., *op. cit.*, pp. 30-31.

²⁹³ *Vid.* MACINTYRE, A., *op. cit.*, p. 115.

5. A partir de lo anterior, podemos afirmar que no es suficiente con un respeto y reconocimiento social al valor humano, sino que se deben tomar medidas prácticas para garantizar su efectividad.²⁹⁴ El valor de una persona nunca ha dependido de su función; no obstante, más allá de esto, la concepción de la persona que no produce o no es autónoma como alguien prescindible debe ser erradicada.²⁹⁵ Siendo el objetivo la creación de un ordenamiento jurídico justo e inclusivo, la protección de los derechos de los sujetos vulnerables se impone como una exigencia.²⁹⁶ Es precisamente esta vulnerabilidad estructural el mayor exponente de la condición humana, y no solo define a aquel que la padece, sino también al que reacciona ante ella.²⁹⁷ La vulnerabilidad del otro nos interpela y nos obliga a actuar, no en búsqueda de un perfeccionamiento moral propio y tampoco únicamente de ayudar al prójimo, sino como exigencia derivada de la propia naturaleza humana.²⁹⁸

6. De esta manera, una noción del ser humano que no incluya la vulnerabilidad está negando una condición universal e inseparable del mismo.²⁹⁹ Por ello, es necesario un rechazo explícito a cualquier modelo de comprensión del ser humano basado en la utilidad, razón o autonomía, para construir un nuevo sistema que proteja la dignidad del ser humano con independencia de sus capacidades.³⁰⁰

7. La lógica criticada es clara: que el ser humano tiene valor porque aporta algo.³⁰¹ Precisamente es el valor intrínseco y originario del ser humano el que hace que su mera existencia sea valiosa sin necesidad de producir nada.³⁰² Este valor no se gana ni se pierde. Tampoco aumenta ni disminuye, ni se distingue entre unos y otros, y jamás será dependiente de su manifestación externa.³⁰³ Ahora bien, este valor exige reconocimiento y protección, puesto que el sujeto que lo ostenta no es irrelevante ni prescindible. Y no lo exige porque dependa del mismo, sino porque un Derecho que persiga ordenar una

²⁹⁴ *Cfr. Ibid.*, p. 127.

²⁹⁵ *Vid. TÖMMEL, T. y PASSERIN D'ENTRÈVES, M.*, "Hannah Arendt", *op. cit.*, S.P.

²⁹⁶ *Cfr. MACINTYRE, A.*, *op. cit.*, p. 127.

²⁹⁷ *Ibid.*, pp. 1-2.

²⁹⁸ *Cfr. Ibid.*, p. 121.

²⁹⁹ *Vid. Ibid.*, p. 5.

³⁰⁰ *Cfr. LEBECH, M.*, *op. cit.*, p. 11.

³⁰¹ *Cfr. HAN, B.-C.*, *op. cit.*, pp. 30-31.

³⁰² *Vid. LEBECH, M.*, *op. cit.*, p. 1.

³⁰³ *Ibid.*, p. 11.

sociedad, a través de la justicia y de manera legítima, no puede excluir de su ámbito a parte de la misma.³⁰⁴

8. La clave para evitar la reducción del ser humano a nociones como utilidad o autonomía está en invertir dicha lógica. Para ello debemos dar en primer lugar una acepción muy distinta de lo que es la aportación de un ser humano. Hemos de abandonar la interpretación de este concepto de aportación como una contribución social, una utilidad o un rendimiento.³⁰⁵ Por el contrario, debemos comprenderla como las huellas que deja una persona, cuya existencia nunca será neutra, sustituible o prescindible, precisamente por su valor singular e inimitable.³⁰⁶ Estas huellas son inevitables, porque el ser humano no es un ente aislado, sino parte de una comunidad en la que está inserto y en la que se desarrolla, relaciona y expone.³⁰⁷ Si la persona siempre está en relación con otras y su vulnerabilidad interpela y genera deberes, esto la convierte en una parte indispensable de un mundo humano compartido.³⁰⁸ Esa apelación constituye una parte de la configuración moral del otro, que no puede ignorar la vulnerabilidad sin aceptar una deficiencia moral en ello.³⁰⁹ No solo exige esto una respuesta moral, sino que también crea deberes jurídicos de protección, que deben ser abordados por un Derecho que institucionalice tal exigencia.³¹⁰ Así la vulnerabilidad no solo exige ser afrontada por aquel que la padece, sino que alude a la sociedad en su conjunto.³¹¹

9. De esta manera, las personas con demencia deben ser respetadas, no por lo que fueron, sino por lo que hoy en día siguen siendo: seres humanos.³¹² Pero más allá de este respeto debido y este valor ontológico, y como consideración posterior que se apoya sobre la base de estos, constituye un grave error afirmar que su existencia no tiene sentido.³¹³ Debemos situar el foco, no en la errónea concepción de que su vida no tiene valor, sino en la mirada externa incapaz de reconocer el mismo.³¹⁴ En una sociedad que nos invita a

³⁰⁴ Cfr. MACINTYRE, A., *op. cit.*, p. 115.

³⁰⁵ Cfr. HAN, B.-C., *op. cit.*, pp. 41-42.

³⁰⁶ Vid. TÖMMEL, T. y PASSERIN D'ENTRÈVES, M., "Hannah Arendt", *op. cit.*, S.P.

³⁰⁷ Cfr. MACINTYRE, A., *op. cit.*, p. 99.

³⁰⁸ *Ibid.*, p. 119.

³⁰⁹ Cfr. *Ibid.*, p. 127.

³¹⁰ Vid. LEBECH, M., *op. cit.*, p. 2.

³¹¹ Cfr. MACINTYRE, A., *op. cit.*, p. 124.

³¹² *Ibid.*, p. 1.

³¹³ Vid. MARCELO, G., *op. cit.*, p. 290.

³¹⁴ Cfr. LEBECH, M., *op. cit.*, p. 11.

autoexplotarnos, el sujeto no reconoce ni siquiera su propio valor si no lo materializa.³¹⁵ De esta manera le resulta imposible en ocasiones llegar a comprender el de aquel que ni siquiera produce.³¹⁶

10. Sin embargo, la demencia produce un impacto relacional innegable, que se observa en la reconfiguración del vínculo. La capacidad de reconocer al otro emocionalmente, aún sin oportunidad de hacerlo cognitivamente, evidencia la capacidad humana de vincularse afectivamente sin depender de la razón.³¹⁷ Esto rompe radicalmente con la idea de que la racionalidad sea condición de posibilidad del valor humano y del vínculo.³¹⁸ De esta manera, se revela una dimensión fundamental del afecto, que genera vínculo y respuesta sin necesidad de producir o aportar en los términos en que estos conceptos se entienden en la sociedad contemporánea.³¹⁹ Ahora bien, aunque la persona no aporta en sentido clásico, sí, genera una respuesta en el otro que queda incluida en la redefinición propuesta de la concepción de “aportación”.³²⁰

La persona con demencia sigue ocupando un lugar insustituible para aquellos con los que mantiene un vínculo. Vínculo que por otra parte no se valora por sus funciones, sino por algo previo: su valor intrínseco.³²¹ Es esa singularidad, por tanto, la que fundamenta la incapacidad de reemplazarlo.³²² Este valor constituye la condición de posibilidad del vínculo, y se pone de manifiesto a través de este último, incluso cuando todas las capacidades desaparecen.³²³ Este vínculo evidencia el error del modelo productivo, pero sobre todas las cosas, muestra valor donde ese modelo solo vería ausencia.³²⁴

11. En respuesta a la cuestión planteada, la experiencia de la demencia impide sostener una concepción del ser humano basada exclusivamente en la memoria y la autonomía, y exige, en su lugar, reformular el sujeto de derechos, fundamentándolo en una dignidad

³¹⁵ Cfr. HAN, B.-C., *op. cit.*, p. 30.

³¹⁶ TÖMMEL, T. y PASSERIN D'ENTRÈVES, M., “Hannah Arendt”, *op. cit.*, S.P.

³¹⁷ Cfr. MACINTYRE, A., *op. cit.*, p. 124.

³¹⁸ Vid. LEBECH, M., *op. cit.*, p. 11.

³¹⁹ Cfr. MARCELO, G., *op. cit.*, p. 290.

³²⁰ Vid. HAN, B.-C., *op. cit.*, p. 38.

³²¹ Cfr. KANT, I., *op. cit.*, S.P.

³²² *Ibid.*, S.P.

³²³ Cfr. LEBECH, M., *op. cit.*, p. 2.

³²⁴ Cfr. HAN, B.-C., *op. cit.*, pp. 41-42.

ontológica.³²⁵ Esta dignidad, lejos de depender de tales capacidades, se manifiesta precisamente en la vulnerabilidad y garantiza su protección incluso con su desaparición.³²⁶

12. En conclusión, es especialmente en el contexto de pérdida de sus capacidades en el que se debe recalcar que el ser humano sigue siendo valioso y formando parte indispensable de la estructura social.³²⁷ Su aportación no fundamenta su valor, sino que es consecuencia necesaria del mismo.³²⁸ Así, esa aportación difiere de la concepción moderna y se basa en la expresión de su valor previo, manifestado a través de la huella que el sujeto crea inevitablemente en su entorno, de la que forman parte su historia, sus vínculos y su capacidad de afecto no racional.³²⁹ Cuando el derecho y la sociedad olvidan esta realidad, cometen el grave error de la deshumanización.³³⁰ Por ello, reconocer este valor intrínseco y ontológico es el fundamento último para la realización de la justicia.³³¹ El derecho debe por tanto estructurar su noción de sujeto de derecho, teniendo siempre presente que el ser humano no tiene valor porque aporta, sino que aporta porque tiene valor.³³² Al medir el valor en términos de rendimiento y productividad no solo se excluye al vulnerable, sino que se invisibiliza su valor.³³³ Por ello, el Derecho no puede limitarse a reconocer abstractamente esta dignidad. En último término, su legitimidad se mide en virtud de su capacidad para incluir a aquellos que no cumplen los estándares de autonomía y capacidad como sujetos plenos.³³⁴ Solo de esta manera se comprenderá un concepto de ser humano cuyo valor reside en el hecho mismo de serlo, del que toda acción no podrá ser más que una manifestación secundaria.³³⁵

³²⁵ Vid. LEBECH, M., *op. cit.*, p. 11.

³²⁶ Cfr. MACINTYRE, A., *op. cit.*, p. 124.

³²⁷ Vid. *Ibid.*, p. 127.

³²⁸ Cfr. HAN, B.-C., *op. cit.*, p. 38.

³²⁹ Vid. TÖMMEL, T. y Passerin d'Entrèves, M., "Hannah Arendt", *op. cit.*, S.P.

³³⁰ Cfr. MACINTYRE, A., *op. cit.*, p. 5.

³³¹ Vid. LEBECH, M., *op. cit.*, p. 11.

³³² Cfr. KANT, I., *op. cit.*, S.P.

³³³ *Ibid.*, S.P.

³³⁴ Vid. MCINTYRE, A., *op. cit.*, p. 115.

³³⁵ Cfr. LEBECH, M., *op. cit.*, p. 12.

BIBLIOGRAFÍA

Legislación

Carta de los Derechos Fundamentales de la Unión Europea (2000/C 364/01).

Código Civil.

Código Penal.

Constitución de la República de Sudáfrica de 1996.

Constitución de la República Federativa de Brasil de 1988.

Constitución Española de 1978 (BOE 29 de diciembre de 1978).

Constitución Política de Colombia de 1991.

Declaración Universal de Derechos Humanos, de 10 de diciembre de 1948.

Ley 41/2002, de 14 de noviembre, básica reguladora de la autonomía del paciente (BOE 15 de noviembre de 2002).

Obras doctrinales

ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, trad. J. Pallí Bonet, Gredos, Madrid, 2002.

BUENO OCHOA, L. y ROCHA ESPÍNDOLA, M. A. (coords.), “Segunda jornada: vulnerabilidad, fragilidad humana y dignidad”, en *Jornadas sobre Persona y Filosofía del Derecho*, Facultad de Derecho (ICADE), Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 12 de febrero de 2026, s.p.

DOSTOIEVSKI, F., *Los hermanos Karamázov*, trad. F. Otero, M. Rebón y M. Sánchez-Nieves, Alba, Barcelona, 2013.

HAN, B.-C., *La sociedad del cansancio*, Herder, Barcelona, 2012.

LEBECH, M., “What is Human Dignity?”, *National University of Ireland*, Maynooth, 2002, pp. 1-13.

MACINTYRE, A., *Dependent Rational Animals*, Open Court, Chicago, 1999.

PLATÓN, *Fedro*, trad. E. Lledó Íñigo, Gredos, Madrid, 2003.

PLUTARCO, *Vidas paralelas*, trad. A. Ranz Romanillos, Gredos, Madrid, 2007.

STOKES, G., *Y la música sigue sonando*, Ediciones B, Barcelona, 2010.

Recursos de internet

DWORKIN, R., “Paternalism”, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2010 (disponible en <http://plato.stanford.edu/archives/sum2010/entries/paternalism/> ; última consulta: 26 de marzo de 2026).

IBÁÑEZ RUIZ, R., “La identidad narrativa: un puente entre la hermenéutica y las ciencias sociales”, *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, vol. 55, n. 1, 2022, pp. 165-186 (disponible en <https://revistas.ucm.es/index.php/ASEM/article/view/79179/4564456560146> ; última consulta: 26 de marzo de 2026).

KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes (disponible en https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/fundamentacion-de-la-metafisica-de-las-costumbres--0/html/dcb0941a-2dc6-11e2-b417-000475f5bda5_3.html#I_2 ; última consulta: 26 de marzo de 2026).

LOCKE, J., *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes (disponible en <https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/ensayo-sobre-el-entendimiento-humano--0/html/> ; última consulta: 26 de marzo de 2026).

MARCELO, G., “Recognition and Social Freedom in the Thought of Axel Honneth”, *Ethical Perspectives*, vol. 20, n. 2, 2013, pp. 289-306 (disponible en <http://www.ethical-perspectives.be/viewpic.php?LAN=E&TABLE=EP&ID=1510> ; última consulta: 26 de marzo de 2026).

MILL, J. S., *On Liberty*, Project Gutenberg (disponible en <https://www.gutenberg.org/files/34901/34901-h/34901-h.htm> ; última consulta: 26 de marzo de 2026).

TOMASELLI, S., “Mary Wollstonecraft”, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2025 (disponible en <https://plato.stanford.edu/entries/wollstonecraft/> ; última consulta: 26 de marzo de 2026).

TÖMMEL, T. y PASSERIN D'ENTRÈVES, M., "Hannah Arendt", *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (disponible en <https://plato.stanford.edu/entries/arendt/> ; última consulta: 26 de marzo de 2026).