

Introducción

Ante la realidad de la dignidad humana se pueden presentar tres teorías:

A) la de su negación considerando que ningún ser humano es persona, es excepcional o irreductible respecto al resto de la naturaleza, lo que corresponde a concepciones totalitarias, bien sea biocéntricas o utilitaristas.

B) la de su afirmación considerando que la dignidad es una conquista de la libertad humana, y por tanto sólo algunos seres humanos son personas. Es la concepción estoico-kantiana, reutilizada después por el liberalismo.

C) la que considera que la dignidad es un don que pertenece a todo ser humano. Es la concepción cristiana.

A) Más allá de la libertad y de la dignidad: utilitarismo, neomalthusianismo, *deep ecology*

La primera de las teorías es la que aparece dominante en los orígenes de la bioética a partir de la utilización de dicho vocablo por Van Rensselaer Potter en 1971, (*Bioethics, Bridge to the Future*), al ver la bioética como una rama de biología, puesta al servicio de la supervivencia de la humanidad.

La dignidad humana queda reducida a la aptitud para la supervivencia en la lucha por la vida, por lo que se limita su reconocimiento bien a los selectos económicamente, (los ricos) en la perspectiva utilitarista (Malthus, Garret, Hardin...), bien a los selectos biológicamente (los sanos), en la perspectiva propiamente biologista o sociobiológica (Darwin, E. O. Wilson) (cfr. Kiefer, 1963, Ballesteros, 1994).

El utilitarismo conduce al establecimiento del carácter restringido del derecho a la alimentación. Una manifestación significativa de esta teoría sería la llevada a cabo por Garret Hardin, con su *Ética del bote salvavidas*, 1974 al oponerse a la tesis de la *nave espacial tierra*, de Boulding, 1966, que prescribía la solidaridad planetaria. G. Hardin niega la existencia de tal solidaridad y establece una ayuda selectiva, en función de la posibilidad de supervivencia económica de los pueblos del Sur. Ello conduce a una forma de eutanasia pasiva para todas aquellas poblaciones que, según el criterio del Norte, no tienen posibilidad de supervivencia, a la que se abandonaría a morir de hambre, para evitar su reproducción. En definitiva, se trata aquí de un modelo de imperialismo demográfico, que trata de imponerse desde el Norte, para evitar la inmigración del Sur, y que a su vez es practicado por algunos países del Sur, como China, de un modo brutal. La postura de G. Hardin viene, en el fondo, a reproducir la de Malthus en el *Apólogo del banquete*, contenido en su *Ensayo sobre la población*, en el lque se niega el derecho a la alimentación a aquellos que no logran trabajo, siempre para evitar su reproducción, considerada el peor de los males ante la escasez de alimentos.

El biologismo conduce por su parte a un criterio de negación selectiva de la dignidad humana y del derecho a ser atendido médicamente. Ello se encuentra paradójicamente ya en un autor idealista como Platón en *La República*, al afirmar que sólo deben ser curados aquellos que puedan ser recuperados para la actividad laboral. Tal actitud podría enlazar con la tesis de Spencer para quien el progreso consiste en evitar que los más débiles impidan el avance más rápido de los más fuertes, y vendría hoy a estar representada por la sociobiología de E. O. Wilson, o de Midgley, quienes niegan la diferencia cualitativa del ser humano frente al animal, considerando los valores éticos pretendidamente más elevados como algo derivado de la simple lucha por la supervivencia de los más aptos. La sociobiología otorga la primacía al fuerte frente al débil, al impedido, al que se consideraría indigno de vivir, y por tanto de recibir atención médica. Utilitarismo y biologismo al tiempo que imponen la ayuda selectiva, pueden imponer la exportación de riesgos a las poblaciones más vulnerables, produciendo así un neocolonialismo que utiliza cobayas humanas (Herranz, en VVAA, 1988).

La negación más radical y completa de la dignidad humana se encuentra, sin embargo, en el movimiento de la *deep ecology*, (Devall-Sessions, 1989). En él

se reduce la especie humana a una especie viva más y se proclama la igualdad de derechos de todos los seres de la biosfera. Se da aquí, al mismo tiempo, un total empobrecimiento de la realidad del hombre visto tan solo como simple depredador, y un antropomorfismo, al atribuir cualidades humanas a minerales, vegetales y animales. Se propugna una radical reducción de la población humana para mantener los equilibrios ecológicos. Detrás de un pretendido amor a la naturaleza, se esconde un odio al ser humano.

En el ámbito médico, los defensores de la *deep ecology* no serían partidarios de ninguna intervención técnica, salvo la fecundación *in vitro*, propuesta por algunas ecofeministas radicales para asegurar la supervivencia de la especie sin relacionarse con los varones.

B) La concepción ética de la dignidad. Sólo los seres humanos dotados de la propiedad de la conciencia son personas. La persona es algo que se tiene

La concepción de dignidad humana dominante en la Modernidad es la que se presenta en el pensamiento kantiano. Va unida a la idea de *autarkeia* derivada de los estoicos, y al dualismo cartesiano. El principio fundamental en bioética sería el de autonomía de las personas, el que cada uno debe poder hacer lo que quiere en lo que respecta a sí mismo, aun a riesgo de daños irreversibles.

La concepción de dignidad de los estoicos, considera ésta como algo que debe conquistarse y que debe reconocerse sólo a los que alcanzan la condición de ser autárquico, o independiente, en quien se da la dimensión de la *sibi sufficientia*. Es la posición también adoptada por el derecho romano, que reduce la categoría de los sujetos de derechos a los *sui iuris*.

El dualismo cartesiano divide al ser humano en dos sustancias perfectamente diferenciadas. El alma o *res cogitans* y el cuerpo o *res extensa*. El ser humano es pensamiento, y el cuerpo es sólo algo que el hombre tiene: “soy una sustancia cuya esencia se funda sólo en el pensamiento y que no depende de realidad alguna material” (*Discurso del método*, parte IV).

En la Modernidad, la posición de los estoicos es defendida desde el liberalismo por Locke, para quien “todo hombre tiene la propiedad de su persona. Nadie fuera de él tiene derecho alguno sobre ella. El trabajo de su cuerpo y la obra de sus manos son propiamente suyas”. De ahí que a su vez reduzca la condición de sujeto de derecho al propietario, al *homo faber*.

Kant afirma en su *Metafísica de las costumbres*, ap. 38, que “la humanidad es dignidad, porque el hombre no puede ser tratado por otro hombre ni por sí mismo como un simple medio -es lo que ocurriría en el suicidio- sino siempre a su vez como un fin, y en ello estriba su dignidad”. La fórmula puede considerarse en sí misma como la más lograda expresión filosófica del respeto debido a la dignidad humana, y desde este punto de vista, toda bioética, como toda ética, debería ser en este sentido kantiana.

Sin embargo Kant fundamenta la dignidad en la libertad entendida como autonomía, como capacidad moral de elección, como expresión de la autoconciencia. Y ello ha provocado históricamente que determinadas interpretaciones de su pensamiento, y determinadas derivaciones del mismo hayan podido llevar a ver la dignidad personal como necesariamente unida a la presencia de la autoconciencia, y autonomía, negando, por tanto, carácter personal al resto de realidades humanas, no caracterizadas por la autoconciencia y autonomía. El propio Kant dio base a ese reduccionismo al exigir la condición de *sui iuris*, esto es, poseer alguna propiedad con la que poder mantenerse” (y algún arma con la que poder defenderse), además de no ser naturalmente mujer o niño, a la hora de determinar la titularidad plena de sujeto de derecho (*Metafísica del derecho*, 46). La exigencia de la autosuficiencia excluía también a los trabajadores por cuenta ajena de la condición de sujetos de derechos. Por otro lado, y simultáneamente, el dualismo kantiano, como el de Descartes, conduce a la desvalorización de lo corporal.

De ahí que en la vertiente bioética subjetivista o liberal radical, que se presenta como visión derivada de Kant, aunque resulte infiel a la formulación de su imperativo categórico, el principio de la libertad de elección de los adultos autónomos se considera superior a la protección de la vida de los más débiles. Se protege la libertad más que la vida. Se mantiene como lícita todo tipo de manipulación siempre que sea voluntaria y se restringe el sentido del delito bioético. Se consideran atendibles cualesquiera deseos. Así, en esta línea liberal radical, Singer (1984), Hoerster (1989) o Engelhart (1995) consideran que los embriones, los lisiados, los deficientes mentales o los viejos no son personas, por desarrollar una capacidad emocional e intelectual menor que los perros. Singer considera lícito asesinar a los niños

malformados porque serían seres humanos, pero no personas. Hoerster insiste en el nacimiento como origen del sujeto de derechos, de modo tal que encontrarse en el seno materno sería la situación más peligrosa del mundo: podría ser lícitamente eliminado en cualquier momento. Engelhart considera que los niños pequeños, los embriones, fetos y retrasados mentales son propiedad de los que los han engendrado (1995, cap. V, p. 158).

En el fondo, esta posición, pese a sus variantes, coincide con la anterior en el hecho de proteger exclusivamente los derechos de los más fuertes, lo que contradice la más elemental equidad. Por otro lado, se ha dicho que establecer como criterio de dignidad humana la posesión efectiva y en acto de la conciencia conduce a negar el derecho a la vida al que se encuentra durmiendo, lo que resulta completamente disparatado (Spaemann, 1989, p. 71s).

C) La dimensión ontológica de la dignidad humana. La persona como ser del hombre. La dignidad como algo dado a todos gratuitamente: la concepción cristiana

La dignidad acompaña inseparablemente a todo ser humano en cuanto todo ser humano es persona: la persona es la unidad de los estados de vida humana en cuanto permite su referencia a la humanidad común. En este sentido sigue siendo válida la definición de Boecio, “sustancia individual de naturaleza racional”, según Agazzi, (*Bioética e persona*, p. 140ss). La persona no es algo que se tiene más o menos, sino que se es o no. Es un atributo de todos los seres humanos, adultos o niños, conscientes o inconscientes. La persona es una constitución esencial, no una cualidad, y mucho menos un atributo que se adquiera poco a poco. Según Marcel, la autonomía pertenece al tener y no al ser, y por tanto no es universal (*Etre et avoir*, pp. 215-217). El error de Kant, según Marcel, radicaría en haber reducido la libertad a asumir la responsabilidad de sí mismo, la gestión de los propios asuntos, y en el olvido de que la libertad se trasciende en el amor.

El progreso de la civilización y del derecho ha consistido en ir reconociendo que la privación de determinadas propiedades no impedía considerar a los seres humanos como personas; en evitar sucesivamente las discriminaciones: esclavos, trabajadores por cuenta ajena, mujeres, pobres. El progreso hoy consiste en considerar como personas también a los todavía no conscientes.

Así, Lombardi subraya el carácter personal tanto del embrión, “persona en acto”, ya que posee todo el patrimonio genético (p.60), como del disminuido mental, individuo con los rasgos de la especie.

Todo ser humano -también los embriones, y quienes están llegando al término de sus vidas- debe ser tratado como un fin, no debe estar subordinado a causa alguna, ha de ser tratado como único e irrepetible e irremplazable. Por eso, no se puede tratar a una persona como un enfermo más, casi como un número de los que pasan a engrosar el género de quienes padecen del corazón, del riñón, etc. Tal dignidad, como recuerda Melendo siguiendo a Kierkegaard (en Polaino, 1993, pp. 64s) procede de que sólo el ser humano individual ha sido creado a imagen de Dios.

Todo ser humano debe ser reconocido como persona y por tanto como sujeto, y ello no puede acontecer fuera de la estructura familiar (D’Agostino). Por ello deben verse como ilícitas todas las técnicas que por principio impidan al individuo alcanzar su identidad, como sería el caso de la ectogénesis, fecundación in vitro en útero artificial, al convertir al ser humano en un *factum*, no *genitum*.

La dignidad humana hace referencia conjunta al ser humano en su integridad, como subjetividad encarnada, como cuerpo personal, como *homo patiens* (Frankl, Dal Pozo). El cuerpo no es algo que tengo, sino algo que soy (Marcel, Prini). Lo que no debe ser tratado como medio, es esa totalidad integrada, en la que se da el deseo, el sufrimiento y la esperanza. “El cuerpo no es una cosa. El individuo no posee su cuerpo como un bien alienable, dedible, divisible y susceptible de devenir objeto de transacciones comerciales (esperma, óvulos, órganos)”.

En medicina la importancia del sujeto es algo en lo que se ha insistido desde fines del siglo pasado al ponerse de relieve la influencia del quién en la determinación de las enfermedades, y sobre la cual ha insistido el representante de la medicina antropológica, Viktor Von Weizsacker, proponiendo que no hay propiamente enfermedades sino enfermos, ya que “la enfermedad no es el desperfecto de una máquina, sino una posibilidad de la persona de llegar a ser él mismo” (Laín, p.636ss).

La dignidad humana procede de ser *imago Dei*, (Ballesteros, 1994). Si fuéramos meros animales, seríamos el cáncer del planeta, estaríamos de más,

sobraríamos en gran número. El fundamento de la dignidad es el Ser, el origen radical de todo. La dignidad humana va unida a su capacidad de relativizarse, de vencer la tentación de verse como el centro del mundo, y verse desde fuera, entenderse como excéntrico, ver a los otros como seres dotados de la misma dignidad (Plessner). La capacidad de relativización de sus deseos e intereses le convierte en fin en sí mismo, deja de ser un puro ser natural y se convierte en ser moral.

Debe darse la prioridad de la vida y de la salud sobre la libertad: la salud debe ser defendida siempre, de acuerdo con el compromiso del juramento hipocrático. La salud es un fin natural, al consistir en el restablecimiento de las condiciones naturales del ser humano, y por ello en cierta medida es un bien disponible (Viola, 1994, p.225). Ello va unido a la distinción entre necesidades cuya satisfacción hace posible la vida digna y simples deseos, cuya satisfacción puede tal vez imposibilitar las condiciones de vida de los otros. La libertad aparece como interdependencia y solidaridad con los otros, con la naturaleza, con la Trascendencia, no como abstracta y vacía independencia. Todo ello conduce a la exigencia de humanización de la actividad médica en general, y hospitalaria en particular, del ser humano; especialmente cuando enferma es un ser menesteroso e indigente que requiere del cuidado ajeno. El reconocimiento debido a todo ser humano debería potenciar la capacidad de cuidar a los otros, más que la lucha por la propia afirmación.

Bibliografía

- 1.- D'AGOSTINO, F (1997) *Bioética, nella prospettiva della filosofia del diritto*, Turin, Giappichelli, col. Recta Ratio.
- 2.- AGAZZI, A. ed. (1993) *Bioética y persona*, Milán, Franco Angeli.

- 3.- BALLESTEROS, J. (1994) *Ecologismo personalista*, Madrid, Tecnos.
- 4.-BIGOTTE CHORAO, M. (1994) *Direito e inovacoes biotecnologica (A pessoa como questao crucial do biodireito)*, O Direito, ano 126, III-IV, p. 419 y ss.
- 5.- CARPINTERO, F. (1989) *La cabeza de Jano. La doctrina jurídico política de la escuela kantiana*, Universidad de Cádiz.
- 6.- DAL POZO, F. (1991) *Soggettività naturale e cognitivismo eticogiuridico*, Turin, Giappicheli.
- 7.- DEVALL-SESSIONS (1989) *Deep Ecology*, Turin, Abele.
- 8.- ENGELHART (1995) *Manual de Bioética*, Barcelona, Paidós.
- 9.- FRANKL, V. (1965) *La idea psicológica del hombre*, Madrid, Rialp.
- 10.- KIEFFER. G.H. (1983) *Bioética*, Madrid, Alhambra.
- 11.- LAIN ENTRALGO, P. (1978) *Historia de la Medicina*, Barcelona, Salvat.
- 12.- LOMBARDI VALLAURI, L. (1993) *Il meritevole di tutela*, Milan, Giuffre.
- 13.- MARCEL, G. (1929) *Etre et avoir*, Paris, Gallimard.

14.- PASTOR GARCÍA, L.M. ed. (1993) *Cuestiones de antropología y bioética*, Universidad de Murcia, Secretariado de Publicaciones.

15.- PELLEGRINO, E.D. (1990) *La relación entre la autonomía y la integridad en la ética médica, en Bioética*, Temas y perspectivas, Organización Panamericana de la salud, OMS. Washington, D.C. n° 527.

16.- POLAINO, A. ed. (1993) *Manual de Bioética general*, Madrid, Rialp.

17.- POSSENTI, V. (1992) *La Bioética alla ricerca dei principi: la persona* en Medicina e Morale, Roma, pp. 1075-96.

18.- PRINI, P. (1992) *Il corpo che siamo. Introduzione all'antropologia etica*, Turin, SEI.

19.- SGRECCIA, E. (1994) *Manuale de Bioetica. I fondamenti ed etica biomedica*, 2° Milan, Vita e pensiero.

20.- SOLIS MARTINEZ CAMPOS, M. (1984) *Fundamentación moral de la bioética*. Tesis de licenciatura, Pamplona, Universidad de Navarra.

21.- SPAEMANN, R. (1989) *Lo natural y lo racional*, Pamplona, EUNSA.

22.- VIOLA, F. (1994) *Bioetica y Politica*, en *Ragion Pratica*, n.3 pp. 194 y ss.

23.-VV.AA. (1988) *La biología frente a la ética y el derecho*,

Universidad del País Vasco, Servicio Editorial.

24.- VV.AA. (1987) *Deontología biológica*. Facultad de Ciencias,
Universidad de Navarra.

Jesús Ballesteros

Catedrático de Filosofía del Derecho

Universidad de Valencia