



La dignidad como un principio ético-jurídico, fundamento de la bioética y el bioderecho

El término ‘dignidad’ posee muchos significados. Ello se debe a que designa una realidad muy rica, que puede ser contemplada desde diversas perspectivas. Entre dichas acepciones, destaca la que entiende la dignidad como un principio ético-jurídico, fundamento de la bioética y el bioderecho. El objetivo de este trabajo es aproximarnos, muy someramente, a dicho sentido. Para ello, se expondrán, brevemente, las concepciones personista y utilitarista del mismo. Finalmente, y como alternativa a las insuficiencias de estas visiones, se propone la concepción ontológica de la dignidad humana

1. Dignidad humana, Derecho y Bioderecho

Desde una perspectiva filosófica y religiosa, el concepto de dignidad humana posee una larga trayectoria histórica. No obstante, desde un punto de vista jurídico, no fue reconocido hasta mediados del siglo XX^[1]. La Carta de las Naciones Unidas (1945), y la Declaración Universal de Derechos Humanos (1948), entre otros documentos, consagraron este principio^[2], reconociéndolo como fundamento último de los derechos humanos^[3]. Como es bien conocido, la Declaración de 1948 establece, en su Preámbulo, que “la libertad, la justicia y la paz en el mundo tienen por base el reconocimiento de la *dignidad intrínseca*^[4] y de los derechos iguales e inalienables de todos los miembros de la familia humana”. Interesa hacer notar que, en este texto, y en el resto de las Declaraciones y Convenios internacionales que le seguirán, la dignidad se atribuye, expresamente, a todos los seres humanos. En realidad, y con independencia de posteriores, y diferentes, interpretaciones, la Declaración Universal de Derechos Humanos, y los textos aprobados posteriormente, responderán, al menos implícitamente, a una mentalidad humanista, en cuanto que asimilarán expresiones como “todos”, “todo ser humano” y “persona”^[5].

La dignidad humana ha sido también reconocida, a nivel constitucional, como un principio fundamental[6]. En este sentido, la Constitución española, en su artículo 10.1, sostiene que “la *dignidad de la persona*, los derechos inviolables que le son inherentes...son fundamento del orden político y de la paz social”. Nuestro Tribunal Constitucional la ha considerado un “valor jurídico fundamental”[7], “pórtico de los demás valores o principios allí consagrados”[8]. Para Jiménez de Parga, se trata del principio fundamental último del ordenamiento jurídico español[9].

En la misma línea, la Constitución Alemana otorga a la dignidad humana un lugar prioritario. En su artículo 1.1 mantiene que “la *dignidad del hombre* es inviolable. Respetarla y protegerla constituye una obligación de todo poder del Estado”. Del mismo modo se manifiestan otras Constituciones, como, por ejemplo, la portuguesa, italiana, griega, húngara, rusa...En concreto, este último texto[10] establece, en su artículo 21.1, que “la *dignidad de la persona* es protegida por el Estado. Nada puede servir de fundamento para su menoscabo”. Por su parte, la Carta de Derechos Fundamentales de la Unión Europea, titula su Capítulo I “Dignidad”. El artículo 1 de dicho texto, bajo el rótulo de “Dignidad humana”, sostiene: “La *dignidad humana* es inviolable. Será respetada y protegida”.

Este reconocimiento ha tenido una influencia clara, y decisiva, en el ámbito de la Bioética y el Bioderecho. En concreto, todas las Declaraciones internacionales que, hasta la fecha, han versado sobre esta materia, han considerado a la dignidad humana como fundamento de los principios, normas y, en definitiva, derechos y deberes, allí contenidos. Así, por ejemplo, el Convenio para la Protección de los Derechos Humanos y la Dignidad del Ser Humano con respecto a las Aplicaciones de la Biología y la Medicina, del Consejo de Europa[11] establece que las partes se comprometen, de acuerdo con lo establecido en el artículo 1, a proteger *al ser humano en su dignidad* y su identidad. En realidad, el Convenio asume, explícitamente, el principio de la dignidad humana como presupuesto de todas sus disposiciones, ya que el punto 9 del Informe Aclaratorio del mismo afirma: “El concepto de *dignidad humana* (...) constituye el valor esencial que debe sostenerse. Se encuentra en la base de la mayoría de los valores prioritarios del Convenio”. Por ello, para D’Agostino, parece lícito elevar la dignidad humana “al papel de único, posible y auténtico fundamento de una bioética europea”[12].

En el mismo sentido se pronuncian todas las Declaraciones sobre Bioética y Bioderecho que, hasta la fecha, ha aprobado la Unesco. Así, la Declaración Universal sobre el Genoma Humano y los Derechos Humanos, aprobada por la XXIX Conferencia de la Unesco, el 11 de noviembre de 1997[13], y ratificada por la Asamblea General de

Naciones Unidas [\[14\]](#), también comienza con un capítulo titulado “La dignidad humana y el genoma humano”. Asimismo, sigue esta línea la Declaración Universal sobre Bioética y Derechos Humanos de la UNESCO. Este texto sostiene, en sus artículos 2 y 3:

“Artículo 2. Objetivos

Los objetivos de la presente Declaración son:

c) promover el respeto de la *dignidad* humana y proteger los derechos humanos, velando por el respeto de la vida de los seres humanos y las libertades fundamentales, de conformidad con el derecho internacional relativo a los derechos humanos;

Principios

En el ámbito de la presente Declaración, tratándose de decisiones adoptadas o de prácticas ejecutadas por aquellos a quienes va dirigida, se habrán de respetar los principios siguientes.

Artículo 3. *Dignidad humana* y derechos humanos

1. Se habrán de respetar plenamente la *dignidad humana*, los derechos humanos y las libertades fundamentales.
2. Los intereses y el bienestar de la persona deberían tener prioridad con respecto al interés exclusivo de la ciencia o la sociedad”.

Por su parte, la Declaración Universal sobre Genoma Humano y Derechos Humanos, también de la UNESCO, se refiere a la dignidad en su Preámbulo. Además, apela a este principio en sus artículos 1 y 2:

“Artículo 1

El genoma humano es la base de la unidad fundamental de todos los miembros de la familia humana y del reconocimiento de su *dignidad intrínseca* y su diversidad.

Artículo 2

- (a) Cada individuo tiene derecho al respeto de su *dignidad* y derechos, cualesquiera que sean sus características genéticas.
- (b) Esta *dignidad* impone que no se reduzca a los individuos a sus características genéticas y que se respete el carácter único de cada uno y su diversidad”.

Por último, podemos mencionar también la Declaración Internacional sobre Datos Genéticos Humanos, de la UNESCO. Este texto, en su artículo 1, sostiene:

“Artículo 1:

a) Los objetivos de la presente Declaración son: velar por el respeto de la *dignidad humana* y la protección de los derechos humanos”.

En definitiva, podría afirmarse que, en la actualidad, la dignidad humana se configura como una especie de “conciencia jurídica”[\[15\]](#) global. Incluso, podría sostenerse que, de algún modo, este principio vendría a ocupar el papel que, tradicionalmente, ha desempeñado el Derecho natural, entendido como raíz ontológica y fundamento último del Derecho. Este enfoque es también aplicable al ámbito del Bioderecho. De hecho, y como hemos podido comprobar, así lo han entendido todos los textos legales aprobados hasta la fecha sobre esta materia.

No obstante, y a partir de esta realidad, puede resultar sorprendente constatar la siguiente paradoja: por un lado, como hemos señalado, parece existir un consenso firme en entender que la dignidad es el fundamento último del Derecho. Pero, por otro lado, se advierte la existencia de una gran discrepancia práctica en relación a las consecuencias éticas y jurídicas que se derivan de este principio. Ciertamente, resulta llamativo, e incluso contradictorio, comprobar que gran parte de la actual cultura jurídica occidental parece estar construida sobre una consideración ambigua del significado de la dignidad humana. Ello ha llevado a algunos autores a afirmar que nos encontramos ante una noción vacía de contenido o, al menos, con poca operatividad en el campo jurídico[\[16\]](#).

Esta paradoja se muestra con especial claridad en el ámbito del Bioderecho. En concreto, los actuales debates sociales, políticos y jurídicos, existentes en muchos países occidentales, y en los organismos internacionales, en torno a los diversos temas bioéticos son, en gran medida, discusiones sobre el significado y consecuencias prácticas del principio de la dignidad humana. En general, la mayor parte de los interlocutores aceptan que el punto de partida debe ser la aceptación del principio de la dignidad humana, entendida como parámetro orientador de cualquier normativa jurídica en esta materia. Sin embargo, las consecuencias prácticas que se extraen de este principio pueden llegar a ser divergentes e, incluso, radicalmente contradictorias. Así lo constatamos, por ejemplo, en los debates sobre la legitimidad del uso de embriones humanos para la investigación, la legalización del suicidio asistido, el aborto, la fecundación *in vitro* y lo que esta técnica puede conllevar (reducción embrionaria,

crioconservación de embriones sobrantes...), diagnósticos preimplantatorios y prenatales, etc.

Como ya se ha apuntado, ante esta situación, algunos abogan por la inviabilidad, e incluso el rechazo, teórico y práctico, del mismo principio de la dignidad humana. No faltan los autores que, a partir del uso parcial y retórico del concepto de dignidad humana, proponen la superación de este principio. En esta línea, afirma Norbert Hoerster: “Cuan vacía es necesariamente la fórmula del principio de dignidad humana: no es nada más y nada menos que el vehículo de una decisión moral sobre la admisibilidad o inadmisibilidad de formas posibles de la limitación de la autodeterminación individual”[\[17\]](#).

Frente a estas posturas, otros entienden que el principio de dignidad humana no es, en absoluto, un concepto vacío. Ciertamente, en la actualidad, se recurre frecuentemente a este término desde parámetros exclusivamente retóricos, ideológicos, utilitaristas o políticos. No obstante, consideramos que la cuestión de fondo no es si la expresión está siendo, o no, correctamente utilizada, sino si existe una cualidad *real* en el ser humano que requiera un término lingüístico para ser designada. Dicho término puede ser el de dignidad o cualquier otro; pero si existe tal realidad, no podemos prescindir de él. Por el contrario, si se rechazara el término (sin recurrir a otro equivalente o sinónimo) es cuando realmente nos encontraríamos con un vacío, con una realidad que carece de su correspondiente expresión lingüística.

Por ello, consideramos que la actual manipulación del concepto no priva, *per se*, a la dignidad humana de su trascendencia ontológico-jurídica. Además, no es, en absoluto, indiferente situar el principio de la dignidad humana como fundamento de un sistema jurídico, que no hacerlo. En realidad, ante la confusión existente, entendemos que lo más adecuado no es prescindir de la dignidad sino, por el contrario, continuar profundizando en su significado y en sus consecuencias prácticas. Precisamente, cuando se comprende que de la dignidad humana, y de su defensa, depende, en gran medida, el destino mismo del hombre, se puede vislumbrar la importancia de tener siempre viva y activa la reflexión en torno a la misma[\[18\]](#).

2. El principio de la dignidad humana: aproximación a su significado

Referirnos a la dignidad humana supone abordar un tema sumamente complejo que, además, ha sido abundantemente tratado por la doctrina. Así lo muestra la rica bibliografía sobre el mismo[\[19\]](#).

A ello se añade el hecho de que el término dignidad posee muchos

significados. Ello es debido a que designa una realidad muy rica, que puede ser contemplada desde diversos puntos de vista[20]. Entre dichos significados, nos interesa destacar, para el objeto de este trabajo, el de la dignidad entendida como principio ético-jurídico[21]. En concreto, en las páginas que siguen, intentaremos aproximarnos -desde una perspectiva especialmente filosófico-jurídica-, al significado de la dignidad humana[22], entendida como un principio biojurídico.

2.1. Presupuestos filosóficos de la dignidad

Al intentar aproximarnos al principio de la dignidad humana comprobamos que nunca podremos encontrar una definición neta, y completamente acabada, del mismo[23]. Como señala Spaemann, “lo que la palabra dignidad quiere decir es difícil de comprender conceptualmente, porque indica una cualidad indefinible y simple”[24]. Asimismo, si admitimos, como señalan las diversas Declaraciones ya citadas, que la dignidad es una dimensión intrínseca del ser humano, y posee un carácter ontológico, más que algo demostrable, sería, en buena lógica, el presupuesto de toda argumentación. Tendría, de este modo, un cierto carácter axiomático. Ello se advierte, precisamente, en las mismas raíces etimológicas del término dignidad. Las *dignitates* significaban, para los medievales, lo mismo que los axiomas para los griegos. Se trataba de proposiciones evidentes en sí mismas, principios de una demostración y, por consiguiente, indemostrables[25]. En palabras de Millán Puelles[26], “*Axiomata, dignitates*, son, en el orden lógico... las verdades objetivamente irreductibles, las que valen en sí, sin posibilidad de mediación”

Esta idea también se encuentra ya presente en Tomás de Aquino. Este autor sostenía, en el Libro I de la *Suma Teológica* que “el término dignidad es algo absoluto y pertenece a la esencia”[27]. Y, en otro fragmento de la misma obra, afirmaba que “es evidente por sí misma cualquier proposición cuyo predicado pertenece a la esencia del sujeto”[28] (esto es, la naturaleza, en su sentido dinámico, como principio de operaciones propias). En consecuencia, si la dignidad es algo propio de la naturaleza, y es evidente por sí misma cualquier proposición cuyo predicado pertenece a la misma, la dignidad del ser humano será, no sólo una realidad ontológica, sino también autoevidente.

De cualquier modo, conviene señalar que el mismo Tomás de Aquino añadía que “hay axiomas o proposiciones que son evidentes por sí mismas para todos; y tales son aquellas cuyos términos son de todos conocidos, como “el todo es mayor que la parte” o “dos cosas iguales a una tercera son iguales entre sí”. Y hay proposiciones que son evidentes por sí mismas sólo para los sabios, que entienden la significación de sus términos”[29]. Lo mismo podría aplicarse a la

afirmación “todo ser humano posee dignidad”.

El referido carácter ontológico, y evidente por sí mismo, de la dignidad humana no implica que no se pueda, de algún modo, acceder a su significado y consecuencias prácticas. Esto se debe a que, aunque se trata de un concepto metafísico, posee manifestaciones fenoménicas[30].

Como señala D'Agostino, “es un hecho que en nuestro tiempo actúa una conciencia colectiva que percibe que la subjetividad humana no puede ser *cosificada*, porque ser sujetos lleva consigo una identidad que *no admite equivalentes funcionales*”[31]. En realidad, la apelación a la dignidad humana remite a un presupuesto esencial, el valor que todo ser humano tiene en sí mismo, con independencia de cualquier otro factor, lo cual le hace merecedor de un respeto incondicionado[32]. En este sentido, para Kant, “aquello que tiene precio puede ser sustituido por algo equivalente; en cambio, lo que se halla por encima de todo precio y, por tanto, no admite nada equivalente, eso tiene una dignidad”[33]. Estamos, ciertamente, ante una distinción básica: la existente entre personas y cosas, sujetos y objetos. Esta separación permite, a rasgos muy generales, comprender el alcance del principio de dignidad, y extraer del mismo algunas consecuencias prácticas, al menos por vía negativa. Nos posibilita determinar, en cierta medida, que actuaciones deben considerarse, en todo caso, lesivas contra la dignidad humana, porque cosifican a la persona.

En este contexto, la dignidad de la persona remite a una cualidad exclusiva, indefinida y simple del ser humano, que designa su superioridad frente al resto de los seres, con independencia del modo de comportarse[34]. Millán Puelles sostiene que “la dignidad que todo hombre tiene por el hecho de serlo constituye una determinación axiológica formal, independiente de los contenidos de la conducta”[35]. Y, podríamos añadir, independiente también de los cargos que ocupe, de la posición que tenga en la sociedad, de su raza, de su sexo, o de su grado de desarrollo vital[36]: “Todo hombre posee esa dignidad, ni más ni menos, que en tanto que es hombre, es decir, pura y simplemente por el hecho de ser persona humana, antecedentemente a toda opción en el uso efectivo de su libertad”[37].

En consecuencia, al referirnos a la dignidad de la persona, no admitimos, en ningún caso, superioridad de un ser humano sobre otro, sino de todo ser humano sobre el resto de los seres que carecen de razón. En esta línea, Hervada mantiene que la dignidad implica, o significa, una excelencia o eminencia en el ser humano, que no sólo lo hace superior a los otros seres, sino que lo sitúa en *otro orden del ser*. El hombre no es sólo un animal de una especie superior, sino que pertenece a otro orden del ser, distinto y más alto por más eminente o

excelente, en cuya virtud el hombre es persona[38]. Para este autor, la dignidad podría definirse como “la perfección o intensidad del ser que corresponde a la naturaleza humana y que se predica de la persona, en cuanto ésta es la realización existencial de la naturaleza humana”[39].

En definitiva, dignidad es un término que se aplica al hombre para señalar una peculiar *calidad de ser*, para sostener que es persona y no sólo individuo. Con otros términos, ser persona no es una propiedad añadida al modo de ser humano, sino la realidad misma del ser humano, su existencia concreta[40]. Ello conlleva, en el trato, una exigencia de respeto y consideración que no puede ser equiparada a la que se otorga a otros seres u objetos. Estamos ante la misma “idea de Derecho” a la que se refería Karl Larenz[41], el principio por excelencia y, en definitiva, el fundamento último del orden social, moral y jurídico[42]; un absoluto axiológico que, en palabras de Robles, no puede ser ignorado bajo ningún concepto[43].

A lo largo de la historia, el principio de la dignidad ontológica tuvo que abrirse paso, no sin cierta dificultad, correspondiendo el mayor protagonismo al pensamiento cristiano”[44]. Sus precedentes más remotos pueden encontrarse en el pensamiento griego y, más en concreto, en el estoicismo medio. La *humanitas*, o conciencia de la igual naturaleza de todos los hombres, y la necesidad de un idéntico respeto, aparece, por primera vez, en la obra de Panecio de Rodas (s. V. antes de C.)[45]. Posteriormente, diversos autores insistirán en la igualdad esencial[46], en la naturaleza común[47] de los seres humanos, y en la consiguiente exigencia de igualdad de trato y no discriminación.

Especialmente, a partir de Kant, la dignidad también remite a la idea, ya mencionada, de que la persona es un fin en sí mismo, por lo que nunca debe ser tratada como un medio, mereciendo un respeto incondicionado. Como es bien conocido, Kant, en su *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, señaló que las personas “no son meros fines subjetivos, cuya existencia, como efecto de nuestra acción, tiene un valor para nosotros, sino que son fines objetivos, esto es, seres cuya existencia es en sí misma un fin, y un fin tal que en su lugar no puede ponerse ningún otro fin para el cual debieran ellas servir como medios... Los seres racionales se llaman personas porque su naturaleza los distingue ya como fines en sí mismos, esto es, como algo que no puede ser usado meramente como medio, y, por tanto limita en ese sentido todo capricho (y es objeto de respeto)”[48].

Pero conviene matizar que cualquier miembro de la especie humana, en razón de su dignidad ontológica, no es, en palabras de Spaemann, sólo “un fin en sí mismo para sí” (con un fundamento subjetivo) sino, un

fin en sentido objetivo, o por antonomasia[49]. Con ello se quiere significar que la dignidad no tiene su fundamento, en última instancia, en la autonomía personal o en el consenso social[50]. El individuo no merece un respeto incondicionado porque así lo ha decidido él mismo, -mediante una decisión autónoma-, o porque la sociedad, o el poder político se la ha atribuido. La dignidad ontológica es algo superior a esa pura decisión individual o social, e implica la consideración del ser humano como fin en sí mismo en sentido objetivo e incondicionado. Por ello, su valor intrínseco está, incluso, por encima de las normas jurídicas que se establezcan en una sociedad[51]. En realidad, cuando el único fundamento que se encuentra para la dignidad es la autonomía del individuo o un mero consenso social o político, esta puede continuar siendo algo subjetivamente estimable, que no es poco, pero resulta insuficiente. El consenso social puede poner de manifiesto que, en un determinado momento histórico, la dignidad de un colectivo concreto de individuos es valiosa, pero también puede dejar de serlo. De hecho, esto es lo que ocurre en muchos países con la dignidad de los embriones, fetos con deficiencias, personas en estado vegetativo...

2.2. Dignidad ontológica, igualdad y unidad humana

Como hemos intentado mostrar, aceptar la dignidad humana implica admitir la existencia de una igualdad esencial -de naturaleza- entre los seres humanos. Como destaca Hervada, a pesar de las radicales desigualdades que separan a los seres humanos, “lo igual en todos -independiente de toda condición social o rasgos diferenciales- es justamente la naturaleza. En ella se asienta la dignidad que por ser de naturaleza[52], es igual en todos” [53].

En realidad, para poder referirnos a la dignidad humana, es necesario admitir que la persona tiene una base ontológica, y no sólo fenomenológica. Por ello, la dignidad no puede fundamentarse solamente en algunas manifestaciones de la persona -como, por ejemplo, la racionalidad, la capacidad de sufrir, etc.-, sino en todo el organismo humano (unidad sustancial cuerpo-espíritu) y en sus expresiones somáticas[54]. Se presupone así la consideración de la persona como un *todo*, un ser que no es solamente espiritual ni exclusivamente corporal[55], sino que integra, en su naturaleza, ambas dimensiones.

Entender que el ser humano es digno por sí mismo, y no sólo en razón de su conciencia o racionalidad, puede parecer una diferencia muy sutil, pero tiene una gran trascendencia práctica: lo digno no es sólo su razón o su capacidad de autodeterminarse moralmente, sino también su naturaleza corporal, toda ella penetrada de racionalidad. Y ello, con independencia de que, a lo largo de su vida, un ser humano realmente desarrolle, o no, toda su potencialidad.

En consecuencia, y en la medida en que la subjetividad personal se manifiesta en una naturaleza corporal, no hay respeto a la persona sin respeto a su naturaleza física[56], a su dimensión corporal. En realidad, la misma dimensión material, el cuerpo, nos aporta, quizás mejor que otros elementos, un signo sensible y decisivo para el reconocimiento de la dignidad, ya que la existencia de éste es previa a la manifestación empírica de, por ejemplo, la racionalidad.

Los presupuestos filosóficos expuestos son negados por diversas corrientes actuales, dando lugar a concepciones reduccionistas de la dignidad humana. Entre ellas, podemos destacar, especialmente, la dualista -o personista-, y la utilitarista[57].

3. El dualismo o personismo

El rasgo más característico del dualismo, o personismo, es la separación de los conceptos de ser humano y persona. El ser humano, en sí mismo considerado, no es más que un mero miembro de la especie biológica humana. Sólo a la persona, el ser poseedor de vida autoconsciente y libre, de autonomía, independencia o racionalidad, merece el reconocimiento de su dignidad y de los correlativos derechos[58]. En última instancia, la dignidad llegara a confundirse con la autonomía.

Como se ha indicado, el personismo niega la unidad de la especie humana. Nos encontramos, como ya se ha indicado, ante la reducción moderna de la dignidad a la racionalidad, independencia o autonomía de la voluntad. Como señala Ballesteros, determinadas cualidades que afectan al *tener* del hombre y no a su *ser*, se erigen en fundamento de la dignidad[59]. En este sentido, son paradigmáticas las tesis defendidas por autores como Parfit, Singer o Engelhardt. En concreto, Parfit sostiene: “Most of us do not distinguish persons from human beings. But some of us, following Locke, make a distinction... If we draw this distinction, we may think that, while it is bad to kill a human being, it is worse to kill a person. We may even think that only the killing of persons is wrong”[60].

Consecuencia de estos planteamientos es, en general, la negación de derechos a los seres no racionales, o no autónomos, de la especie *homo sapiens*, como los embriones, fetos, niños pequeños, deficientes, personas en coma o descerebrados. Desde presupuestos utilitaristas, Singer afirmará: “Ni todos los miembros de la especie “homo sapiens” son personas ni todas las personas son miembros de la especie “homo sapiens”... Los recién nacidos humanos no nacen con conciencia de sí mismos, ni son capaces de comprender que existen en el tiempo. No son personas”[61]. Por su parte, Engelhardt clasifica a los seres humanos

en función de su alejamiento frente al ideal de autonomía. Los cigotos, embriones, fetos, anencefálicos y comatosos persistentes se llegan a considerar inferiores a ciertos mamíferos superiores, ya que podría admitirse que éstos últimos poseen mayor racionalidad[62].

Estas concepciones que, en definitiva, niegan la vinculación necesaria entre ser humano y dignidad, hunden sus raíces en los orígenes de la modernidad. Como es bien conocido, el pensamiento de Descartes (1596-1690), con su famosa distinción entre *res extensa* y *res cogitans*, sentó las bases del dualismo, al sostener que todo cuanto existe, a excepción de la mente humana, puede ser reducido a la consideración de objeto. En sus palabras:

“Yo soy una cosa que piensa o una sustancia, cuya esencia es el pensar y carece de extensión. Tengo un cuerpo, que es una cosa extensa que no piensa. De ahí que mi alma, por lo que yo soy, es completamente distinta a mi cuerpo y puede existir sin él”[63].

El ser humano aparece drásticamente dividido en dos: el cuerpo, entendido como un objeto de dominio, y el pensamiento o racionalidad. Ya Locke (1632-1704), influido por la división cartesiana, llegará a distinguir, en su *Ensayo sobre el entendimiento humano*, entre persona y ser humano[64].

Por otro lado, y desde presupuestos empiristas, la noción de naturaleza pierde su sentido clásico. Si lo natural es lo externo, la noción de naturaleza remitirá a un objeto, a una máquina, de la que está ausente cualquier consideración finalista[65]. Se produce así un gran “desgarramiento y dilaceración interna”[66]. El hombre, en cuanto sujeto pensante y autónomo, llega a reconocerse como algo “distinto” a la naturaleza[67]. Se mantiene, incluso, “la ausencia” de un lugar para él en la misma[68]. De este modo, el ser humano ya no se ve a sí mismo como un ser natural, sino como “algo diferente”. Por ello, Spaemann señala que la visión que el hombre moderno tiene de la realidad y de sí mismo ha convertido a la naturaleza en el “reino de lo que ya es”[69]. La naturaleza se vuelve exterioridad, objeto, sin ser algo propio al sujeto. Conocer a un ente por naturaleza significa enajenarlo como objeto. Se trata de una visión puramente naturalista o mecanicista de la misma[70]. En definitiva, el ser humano toma conciencia de sí como libertad y racionalidad, por oposición a la naturaleza: es, exclusivamente, la *res cogitans* de Descartes[71].

Como ya se ha apuntado, estos presupuestos conducen, en última instancia, a un doble rechazo: a) de la unidad del mismo ser humano, al quedar dividido en dos dimensiones (dualismo); b) de la unidad de la especie humana, al separarse los conceptos de ser humano y persona.

A su vez, esta doble negación tiene múltiples consecuencias en el ámbito ético y jurídico. Entre ellas, podemos señalar el no respeto incondicionado a todo ser humano -y a su carácter de fin en sí mismo-, y la negación de la igualdad -y la no discriminación-, entre los seres humanos.

En relación a este último aspecto, cabe insistir en que el personismo es una concepción con un marcado carácter excluyente, ya que deja al margen de toda protección jurídica precisamente a aquellos que más la necesitan: los que, por su carencia de racionalidad o de autonomía moral o física, no son capaces de defender su dignidad. En este sentido, puede interpretarse, por ejemplo, la Sentencia 53/1985, de 11 de abril, del Tribunal Constitucional español, que resolvió el recurso de inconstitucionalidad frente a la Ley de despenalización parcial del aborto. En el fundamento noveno de la misma se afirma:

“La vida del *nasciturus*, como bien constitucionalmente protegido, entra en colisión con derechos relativos a valores constitucionales de muy relevante significación, como la vida y la dignidad de la mujer” [\[72\]](#).

Como se puede advertir, en esta Sentencia no se reconoce dignidad al *nasciturus*, sino sólo a la mujer, ya que sólo ella es, de hecho, poseedora de una vida autónoma y racional. Ciertamente, se reconoce que el *nasciturus* es un ser humano; la misma Sentencia afirma, en su Fundamento Jurídico 5, que “la vida humana es un devenir, un proceso que comienza con la gestación”. Sin embargo, a dicho ser humano no se le atribuye la dignidad, la condición de persona y los correlativos derechos. En la misma línea se pronunció la Sentencia 116/1999, del Tribunal Constitucional español, al rechazar la dignidad, y negar protección jurídica alguna, a los embriones humanos concebidos *in vitro* [\[73\]](#).

Frente a la concepción personista, y rechazando el dualismo cartesiano, hemos defendido, anteriormente, la unidad esencial de la persona, la inescindibilidad entre *res extensa* y *res cogitans*, entre corporeidad y racionalidad. La dignidad radica en un ser que posee una naturaleza [\[74\]](#) racional [\[75\]](#). Por ello, el fundamento, e incluso el mismo contenido de la dignidad, no pueden limitarse solamente a una de estas dimensiones. El ser humano, antes que una pura libertad o autonomía en el vacío, es un ser, con una naturaleza y una ontología determinada. La autonomía o racionalidad son capacidades propias de la persona, pero el ser es previo. En otras palabras, quien es libre es un ser dotado de un estatuto ontológico concreto, de una naturaleza y una dignidad que le viene dada y que, por lo tanto, no es creada por él [\[76\]](#).

4. La concepción utilitarista de la dignidad

Esta segunda concepción tiene un origen más reciente y se apoya, en gran medida, en el auge actual, especialmente en el campo sanitario, de la noción de “calidad de vida”[\[77\]](#). En los últimos años, esta visión se ha extendido al ámbito moral y jurídico a raíz, especialmente, de determinados debates sociales, como, por ejemplo, el relativo a la despenalización del aborto eugenésico o la eutanasia. De este modo, en ocasiones se ha pretendido que un concepto que es, básicamente, un parámetro descriptivo o estadístico, pase, incluso, a remplazar al principio de la dignidad intrínseca de la vida[\[78\]](#).

En el contexto de la filosofía utilitarista, –para la que el bien supremo es el placer–, el sufrimiento priva de sentido a la vida del hombre. En realidad, una vida sufriente no merece ser vivida y, en consecuencia, puede llegar a carecer de dignidad. En este marco conceptual, la calidad de vida llega a convertirse en una especie de parámetro que mide los “grados de humanidad”[\[79\]](#) y, en definitiva, la dignidad.

Un ejemplo de este enfoque podemos encontrarlo en el texto de la Proposición de Ley Orgánica de despenalización de la eutanasia, presentada por Izquierda Unida[\[80\]](#). En su Preámbulo establece:

“El derecho del hombre a una muerte digna está directamente relacionado con el derecho a una vida digna, por ello, cuando causas de naturaleza médica impiden al ser humano desarrollar su propia vida, o le pongan en una situación de fuerte menoscabo de su dignidad como persona, o le supongan padecimientos físicos permanentes e irreversibles, hacen que se deba dar la oportunidad de poner fin a una vida no digna desde el punto de vista de quien decida”.

En la misma línea, actualmente se suele justificar, ética y jurídicamente, por ejemplo, el aborto eugenésico, la eliminación de niños con síndrome de Down, o la eutanasia de enfermos terminales, o discapacitados físicos o mentales. También merece destacarse la creciente admisión judicial de las acciones *wrongful birth* y *wrongful life*[\[81\]](#). En este sentido, por ejemplo, Gracia se plantea si sería adecuada moralmente la acción abortiva conducente a interrumpir la vida de aquellos embriones y fetos que, por diagnóstico prenatal, se conociera que van a sufrir trastornos de salud. Señala que la eliminación de estos sujetos puede realizarse teniendo en cuenta que, en un futuro, tendrían mermadas sus facultades, la familia los tendría que mantener, y ello supondría un coste económico a la sociedad. Asimismo, habría que tener en cuenta el hecho de que “el bienestar general no sólo queda afectado por el hecho de tener que hacerse cargo

de individuos defectuosos, sino también porque, permitiendo su reproducción, se actúa en contra del principio de selección natural y, por tanto, se produce una merma de lo que podría entenderse por bienestar biológico o genético”[\[82\]](#).

En realidad, siguiendo a Cohen[\[83\]](#) estas ideas nos sitúan ante ciertos interrogantes fundamentales. Entre ellos, ¿existen vidas que no merecen ser vividas? ¿deben, por ello, dejar de estar protegidas jurídicamente? Son muchos los problemas, y no sólo jurídicos, que plantea la reducción del valor de la vida -su dignidad- a la calidad de la misma. En primer lugar, podríamos señalar que esta concepción vuelve a partir de un modelo dualista de persona. El cuerpo humano es considerado como objeto (*res extensa*), al que se aplican parámetros de calidad adecuados para valorar objetos materiales, pero no seres humanos. Asimismo, el cuerpo se concibe como un objeto de dominio, susceptible de propiedad y libre disposición. Por su parte, la racionalidad y libertad humanas (*res cogitans*) se entienden desvinculadas de la naturaleza biológica, de la propia vida humana[\[84\]](#).

A ello hay que añadir otra grave objeción: la misma noción de calidad de vida es un concepto muy difuso[\[85\]](#), impreciso y difícil de delimitar[\[86\]](#). Desde un punto de vista biomédico, Hepler lo ha calificado como “borroso”[\[87\]](#). Para Sánchez González “el problema radica en que la idea de la calidad de vida no es primariamente un concepto intelectual. Es más bien una aspiración ideal que sólo puede llenarse de contenido en un determinado contexto histórico, social y personal”[\[88\]](#).

En principio, podríamos diferenciar entre calidad de vida, en un sentido amplio, y calidad de vida relacionada con la salud. En este sentido, Permanyer[\[89\]](#) mantiene que el término calidad de vida “se refiere no solo a la salud sino también a factores tales como la vida familiar, el nivel económico, el medio ambiente y la satisfacción profesional”. Para Brugarolas la “calidad de vida es vivir con dignidad personal, trabajo bien hecho, salario justo, protección y educación familiar, solidaridad con el prójimo, participación en la construcción social, goce de los bienes y desarrollo de un estilo de vida orientado hacia la verdad, la belleza y el bien”[\[90\]](#). Desde este punto de vista, la calidad de vida, entendida en sentido amplio, será realmente difícil de definir. Dependerá, en gran medida, “de la escala de valores por la que cada individuo ha optado más o menos libremente y de los recursos emocionales y personales de cada uno. Además, está sometida a determinantes económicos, sociales y culturales y se modifica, con el paso de los años, para un mismo individuo”[\[91\]](#). En definitiva, desde esta perspectiva, la calidad de vida, más que un parámetro para reconocer o no dignidad a un ser humano, es una meta, o

ideal, acorde con la misma dignidad.

Por su parte, la calidad de vida relacionada con la salud, o salud percibida, hace referencia a aquellos aspectos de nuestra vida influenciados por el funcionamiento físico o mental, y nuestro bienestar[92]. La evaluación de la calidad de vida asociada a la salud se ha realizado en una gran variedad de contextos: práctica clínica, investigación de los servicios sanitarios, evaluación de nuevos medicamentos en ensayos clínicos, seguimiento de la salud de poblaciones y subgrupos de población, y asignación de los recursos sanitarios[93]. Por esta razón, lo más frecuente es encontrar definiciones de calidad de vida aplicada a una determinada patología[94], ensayo, etc. En este sentido, Vega[95] señala que existen tablas de calidad de vida “que conceden a la ausencia de dolor físico, alimentación, sueño y defecación un valor del mismo rango que a la ausencia de sufrimiento moral, a la comunicación con los otros, al trabajo y a la autonomía en los actos de la vida cotidiana”. El concepto de calidad de vida se complica todavía más cuando se le otorga un mayor peso a las apreciaciones subjetivas del paciente[96].

De acuerdo con lo señalado, parece evidente que no cabe una comprobación empírica y objetiva de la calidad de vida. Los mismos parámetros usados para determinar la calidad de vida son, como se ha intentado mostrar, muy subjetivos, variables e imprecisos. A partir de esta conclusión, ¿puede la calidad de vida ser un criterio válido para decidir los “grados de humanidad” y, en definitiva, la dignidad de la vida humana? ¿puede hablarse, con un mínimo de rigor, de la existencia de “vidas humanas indignas”, porque carecen de calidad de vida? Ciertamente, existen ciertos parámetros que pueden ayudar en la toma de decisiones, especialmente en el ámbito sanitario. Pero el problema se plantea cuando dichos parámetros se convierten en el criterio para determinar la dignidad de la vida, para discernir entre a quien debe amparar el Derecho, y quien debe ser dejado al margen de toda protección legal. En realidad, el utilitarismo, con su reducción de la dignidad a la “calidad de vida”, conduce a una nueva modalidad de discriminación que destruye los cimientos de la misma idea de dignidad humana y de derechos humanos. Estos sólo tienen sentido si se reconoce a todo ser biológicamente humano, sin discriminaciones posibles, una dignidad igual e inherente.

5. La concepción ontológica de la dignidad

Frente al personismo y al utilitarismo, la concepción ontológica de la dignidad intenta garantizar el respeto incondicionado, sin discriminación alguna, de todo ser humano y, en definitiva, la igualdad y la universalidad de los derechos humanos. Para ello, como

hemos señalado, parte de dos presupuestos: a) una visión unitaria del ser humano; b) tal y como reconocen las Declaraciones internacionales ya mencionadas, el carácter inherente, a cualquier ser perteneciente a la especie *homo sapiens*, de la dignidad. Partiendo de dichos presupuestos, podríamos concretar los siguientes criterios:

1. Para el reconocimiento de la dignidad humana sería título suficiente, como señala la Declaración Universal de 1948, *la pertenencia a la familia humana*[\[97\]](#). En consecuencia, no sería necesario ningún requisito adicional[\[98\]](#) -como, por ejemplo, la independencia del seno materno, la racionalidad, la autonomía moral o la calidad de vida-. En realidad, sólo si se acepta como premisa el reconocimiento de la universalidad y la exigencia de no exclusión, es posible hablar, en rigor, de dignidad humana[\[99\]](#).

En contradicción con este criterio, el Tribunal Constitucional español ha seguido una línea jurisprudencial que, en la práctica, niega el carácter inherente de la dignidad. En este sentido, resulta suficientemente ilustrativa la ya mencionada Sentencia 53/85, en la que el criterio determinante para atribuir, o denegar, la dignidad es una regla jurídica (artículo 29 del Código Civil) cuyos orígenes, como es bien conocido, guardan estrecha relación con el Derecho sucesorio. Esta línea argumentativa ha sido seguida en posteriores Sentencias, como la STC 212/96 y la STC 116/99.

2. La dignidad no puede ser considerada como un derecho humano o fundamental. Más bien, constituye la misma fundamentación de los derechos humanos[\[100\]](#). Estos son, precisamente, los bienes que exige la estructura ontológica de la persona, su dignidad, siendo un requisito inexcusable para su adecuada realización y desarrollo. O, lo que es lo mismo, se trataría de las exigencias que se derivan de su misma naturaleza, de acuerdo con su ser personal[\[101\]](#).

Por ello, para Spaemann, los derechos humanos “se deben reconocer para todo ser que descienda del hombre y a partir del primer momento de su existencia natural, sin que sea lícito añadir cualquier criterio adicional”[\[102\]](#). En la misma línea, para González “precisamente esa dignidad se pone en juego cuando cualquiera se arroga el derecho de decidir que seres merecen el nombre de personas y cuáles no. Porque entonces fácilmente se pasa a considerarlos como un puro medio, y se les somete a cálculos utilitaristas. Los débiles, los improductivos, los lisiados, los niños, los enfermos, podrían irse excluyendo progresivamente de la definición de persona, y la exclusión podría fácilmente justificarse atendiendo a razones de Estado y en última instancia de conveniencia. Frente a esto, no está de más recordar que la dignidad, a diferencia del valor, no es commensurable”[\[103\]](#).

3. Defender la dignidad humana implica, también, aceptar la igualdad esencial entre los miembros de la especie humana. Esta afirmación no refleja un dato fenomenológico, sino una legítima aspiración de justicia: remite a la exigencia de un idéntico respeto a todos los seres humanos, que se concreta, también, en el igual reconocimiento de los derechos humanos. En realidad, definiendo quien tiene dignidad (y es merecedor de respeto) y quien no, se elimina, radicalmente, la operatividad del mismo principio, así como la garantía de igualdad, no discriminación, y no exclusión, que, en definitiva supone el reconocimiento de la dignidad[104].

Esta dimensión de la dignidad fue, por ejemplo, ha sido conculcada por la doctrina del Tribunal Constitucional español, entre otras, en su referida Sentencia 116/1999, de 17 de junio. En ella estableció una distinción, a efectos de tratamiento legal, entre los embriones implantados y los embriones “in vitro”. Con respecto a estos últimos afirmó que “no gozan de una protección equiparable a la de los ya transferidos al útero materno”.

4. Del reconocimiento de la dignidad se deriva la exigencia ética y jurídica de no instrumentalización del ser humano y de no comercialización con sus partes. Ello implica la necesidad de defender la primacía del ser humano frente a cualquier tipo de interés social o económico. Sólo de este modo el ser humano deja de ser un medio para transformarse en un fin en sí mismo. Esto es precisamente lo que significa “dignidad”: “cualidad de ser fin en sí mismo, no susceptible de rebajarse a la categoría de medio bajo ninguna circunstancia, ni siquiera de carácter excepcional”[105]. En este sentido, merece destacarse que el artículo 2 de la Convención sobre los Derechos Humanos y la Biomedicina afirma que “El interés y el bienestar del ser humano prevalecerán frente al exclusivo interés de la sociedad o de la ciencia”.

5. La dignidad humana también conlleva la necesaria protección del derecho humano a la vida[106]. En efecto, existe una estrecha relación entre dignidad y derecho a la vida (principio y consecuencia), ya que la lesión de éste derecho implica la extinción radical de la dignidad inherente al ser. La agresión a cualquier otro derecho no supone, como en el caso de la vida, la eliminación de un ser que es digno. Además, el derecho a la vida es presupuesto y condición de posibilidad de cualquier otro derecho[107], por lo que, en consecuencia, habría que reconocerle una posición jerárquicamente superior, de tal modo que no cabría admitir su ponderación con otros derechos. El Tribunal Constitucional español, en la citada Sentencia 53/1985, de 11 de abril, reconoció la estrecha relación existente entre la dignidad y el derecho a la vida:

“Dicho derecho a la vida (...) constituye el derecho fundamental esencial y troncal en cuanto es el supuesto ontológico sin el que los restantes derechos no tendrían existencia posible. Indisolublemente relacionado con el derecho a la vida en su dimensión humana se encuentra el valor jurídico fundamental de la dignidad de la persona, reconocido en el art. 10 como germen o núcleo de unos derechos “que le son inherentes”. La relevancia y la significación superior de uno y otro valor y de los derechos que los encarnan se manifiesta en su colocación misma en el texto constitucional, ya que el artículo 10 es situado a la cabeza del título destinado a tratar de los derechos y deberes fundamentales, y el artículo 15 a la cabeza del capítulo donde se concretan estos derechos, lo que muestra que dentro del sistema constitucional son considerados como el punto de arranque, como el *prius* lógico y ontológico para la existencia y especificación de los demás derechos”.

Sin embargo, como ya se ha indicado, el propio Tribunal rechazó, posteriormente, la consecuencia lógica de sus presupuestos, al subordinar la vida del *nasciturus* a la dignidad (autonomía) de la mujer [\[1081\]](#).

Frente a ello cabría señalar que el reconocimiento de la dignidad humana implica, en relación al derecho a la vida, un límite a la libertad de actuación de los demás. Como apunta Robles, “parece que debe estar fuera de toda discusión que los principios constitucionales de la dignidad humana y del libre desarrollo de la personalidad no sólo expresan ámbitos de libertad para el individuo, sino también, y relevantemente, la obligación, por parte de todos, de respetarlos en las personas ajenas...implica reconocer que los demás son fines en sí mismos...”.

En definitiva, y en relación a la vida humana, defender la dignidad de todo ser humano supone admitir que el derecho a la vida es el único inviolable, en sentido absoluto, en la medida en que nunca estaría justificada la acción directamente encaminada a producir la muerte de un ser humano inocente.

6. El principio de la dignidad aparece también estrechamente conectado con el principio del libre desarrollo de la personalidad. El artículo 10.1 de la Constitución española vincula la dignidad de la persona a los derechos inviolables que le son inherentes y al libre desarrollo de la personalidad, entendidos como “fundamento del orden político y de la paz social”.

Podría entenderse que el libre desarrollo de la personalidad constituye el aspecto dinámico de la dignidad. Remite a la exigencia de garantizar aquellas condiciones que permiten la realización

integral del ser humano. En consecuencia, en un sentido integral y no reduccionista, debe entenderse el libre desarrollo de la personalidad, no sólo como una exigencia de respeto a la autonomía moral, libertad o racionalidad de la persona, sino también como una garantía de protección del desarrollo corporal del ser humano, lógica condición necesaria para poder llevar a cabo un proyecto vital.

Por ello, en nuestro caso, el calificativo de “libre” no se traduciría sólo como posibilidad de ejercicio de la propia autonomía, sino también como obligación de garantizar que el desarrollo biológico de un ser humano esté libre de toda intervención que lo obstaculice gravemente. Ello es especialmente relevante en los primeros estadios de la vida, cuando el individuo humano se encuentra más desprotegido. En este sentido, por ejemplo, en lo que al embrión humano se refiere, implicaría “la garantía de que ninguna acción se lleve a efecto en contra de su desarrollo biológico...del progreso de su gestación desde el primer momento y por tanto sin impedir que se complete; es decir, el principio esencial de conservación del desarrollo vital de un sujeto nuevo al que afecta aquél principio antes de que, según la ley positiva, adquiera la vestidura formal de la personalidad jurídica”[\[109\]](#).

6. Conclusión

La distinción entre lo justo y lo injusto, función principal del Derecho[\[110\]](#) y, en consecuencia, también del Bioderecho, implica la indagación dialéctica de lo que a cada uno corresponde según su propio estatuto ontológico. Por ello, se presupone que existen ciertas verdades sobre el ser humano y el orden social que deben ser buscadas en común a través del debate y del diálogo. En realidad, se podría afirmar que la existencia de estas ciertas verdades previas es lo que da verdadero sentido al diálogo, entendido como algo más que una búsqueda de un mero consenso fáctico[\[111\]](#).

Entre esas verdades se encontraría la dignidad humana, considerada como el principio biojurídico fundamental. En realidad, el principio de la dignidad humana constituye la referencia de toda la actividad biomédica, hasta el punto de que le revela su sentido último. Tomarse en serio la dignidad humana implica un compromiso social, político y jurídico, que va más allá de una mera fórmula retórica o política.

En la actualidad encontramos una fuerte tendencia a hacer depender la dignidad y el valor de la vida humana de un determinado grado de desarrollo, de unas perfectas condiciones psico-físicas, del pleno ejercicio de la autonomía de los progenitores, de la “calidad de vida”... Frente a estas visiones, reduccionistas y excluyentes, la

concepción ontológica de la dignidad sostiene que todo ser humano es valioso por lo que es, no por las capacidades o cualidades que tiene. La dignidad humana sólo se puede basar en la idea de que todo ser humano merece un respeto incondicionado. Se presupone su valor inconmensurable que lo eleva (cuerpo y espíritu) por encima de los objetos.

En el contexto actual parece necesario, hoy más que nunca, demandar el carácter inherente de la dignidad. Ello debe ir unido a una revalorización de la reflexión sobre la dependencia y la vulnerabilidad humanas, como elementos intrínsecos a nuestra existencia. El desafío consiste en descubrir en la misma fragilidad la dignidad de la persona y el sentido profundo de toda vida humana, en admitir “la inseparabilidad entre desvalimiento biológico y excelencia espiritual”[\[112\]](#). Como señala Gabriel Marcel, la calidad sagrada del ser humano “aparecerá más claramente cuando nos acerquemos al ser humano en su desnudez y en su debilidad, al ser humano desarmado, tal como lo encontramos en el niño, el anciano, el pobre”[\[113\]](#). Por más deteriorado que esté un ser humano, nunca será una cosa, sino una persona, con un valor imponderable e insustituible, no sólo para él, sino también para todos los demás. Considero que en esto consiste, en esencia, el significado de la dignidad humana.

Referencias

Andorno, R., *La distinction juridique entre les personnes et les choses à l' épreuve des procréations artificielles*, LGDJ, París, 1996.

Andorno, R., *La bioéthique et la dignité de la personne*, PUF, París, 1997.

Andorno, R., “Una aproximación a la bioética”, en *Responsabilidad profesional de los médicos. Ética, bioética y jurídica. Civil y Penal*, Oscar Garay (dir.), Editorial La Ley, Buenos Aires, 2002.

Annas, G.J., “Death Without Dignity for Commercial Surrogacy. The Case of Baby-M”, *Hasting Center Report*, 1988, Apr-May, 18.

Añón, M.J; Aparisi, A. y otros, *Derechos Humanos. Textos y casos prácticos*, Tirant lo blanch, Valencia, 1996.

Aparisi, A., “Manipulación genética, dignidad y derechos humanos”, *Persona y Derecho*, núm. 40, 1999; “Genoma humano, dignidad y derecho”, *Revista de Derecho y Salud*, Volumen 10, núm. 1, enero-junio 2002;

Aparisi, A., “El significado del principio de la dignidad humana: un

análisis desde la ley 41/2002 sobre derechos de los pacientes” en *La ley 41/2002 y la implantación de los derechos del paciente*, Eunsa, Pamplona, 2003.

Aparisi, A., *Bioteología, dignidad y derecho: bases para un diálogo* (editora), Eunsa, Pamplona, 2004.

Aparisi, A., “Persona y dignidad ontológica”, en J.J. Megías Quirós (coord.), *Manual de Derechos Humanos*, Aranzadi, Pamplona, 2006;

Aparisi, A., “Human cloning and human dignity”, en Weisstub, David N.; Diaz Pintos, Guillermo (Eds.), *Autonomy and Human Rights in Health Care. An International Perspective*, Series International Library of Ethics, Law, and the New Medicine, Vol. 36.

Aparisi, A., “En torno al principio de la dignidad humana”, en *Vida humana y Aborto. Ciencia, filosofía, bioética y derecho*, Montoya Rivero, Victor Manuel (coord.), edit. Porrúa, 2009.

Ballesteros, J., “Exigencias de la dignidad humana en Biojurídica” en Ballesteros, J., Aparisi, A., *Bioteología, dignidad y derecho, bases para un diálogo*, Instituto de Derechos Humanos, Eunsa, Pamplona, 2004.

Ballesteros, J., *Sobre el sentido del Derecho*, Técnos, Madrid, 1986, pág. 112.

Ballesteros, J., *Postmodernidad: Decadencia o Resistencia*, Técnos, Madrid, 1989.

Bartolommei, S., *Etica e Ambiente*, Guerini e Associati, Milano, 1989.

Bartolomei, F., *La dignità umana come concetto e valore costituzionale*, Giapichelli, Torino, 1987.

Bon, H., *La muerte y sus problemas*, Fax, Madrid, 1950.

Bristow, P., *The moral dignity of man*, Four Courts Press, Dublín, 1993; Arendt, H., *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1992.

Brugarolas, A., “Calidad de vida: concepto y definición”, *Revista Medica de la Universidad de Navarra*, 1995, 39.

Callahan, D., “Can Nature Serve as a Moral Guide?”, en *Hasting Center Report*, November-December 1996, 26 (6).

Carpintero, F., *Derecho y ontología jurídica*, Actas, Madrid, 1993.

Choza, J., “El descubrimiento de la dignidad humana”, en Arechederra, J.J., Ayuso, P.P., Choza, J., Vicente, J. (eds.), *Bioética, psiquiatría y Derechos Humanos*, I.M. & C., Madrid, 1995

Cotta, S., *El derecho en la existencia humana*, Eunsa, Pamplona, 1987.

D’Agostino, F., “La dignidad humana, tema bioético”, en González, A.M.; Postigo, E.; Aulestiarte, S., (eds.), *Vivir y morir con dignidad*, Eunsa, Pamplona, 2002.

Díaz de Terán Velasco, M.C., “Multiculturalismo e bioética. Riflessioni di Filosofia del diritto”, en *Archivio Giuridico*, vol. CCXXVIII, fasc. 2 (2008).

Díaz de Terán Velasco, M. C., “De 1968 a 2008: consecuencias en bioderecho de la revolución sexual”, en *Persona y Derecho* 58 (2008).

Díaz de Terán Velasco, M.C., “Bioética laica y bioética religiosa. Claves para una argumentación contemporánea”, *Cuadernos de Bioética*, Vol. XXIII/1ª (2012).

Dworkin, R., “¿Es el Derecho un sistema de normas?”, en Dworkin, R. (edit.), *La Filosofía del Derecho*, trad. J. Sáinz de los Terreros, México, FCE, 1980.

Dworkin, R., *Life’s dominion: an argument about abortion, euthanasia and individual freedom*, Random House, 2011.

Engelhardt, H.T., *Los fundamentos de la bioética*, Barcelona, Paidós, 1995.

Esser, J., *Principio y norma en la elaboración jurisprudencial del Derecho privado*, trad. E. Valentí, Bosch, Barcelona, 1961.

Franz Koeck, H., “A paradigmatic change: Religious Liberty from Alfredo Ottaviani to Dignitatis humanae”, *Persona y Derecho*, núm. 65, 2, 2011.

Gabaldón, J., “Libre desarrollo de la personalidad y derecho a la vida”, *Persona y Derecho*, 44, 2001.

García Cuadrado, A.M., “Problemas constitucionales de la dignidad de la persona”, en *Persona y Derecho*, núm. 67, 2, 2012.

Gaylin, W., “In Defense of the Dignity of Being Human”, *Hasting Center Report*, 1984, Aug., 14.

Gentles, I. (ed.), *A Time to Choose Life. Women, Abortion Rights*, Stoddart, Toronto, 1990.

Glendon, M.A., “La soportable levedad de la dignidad”, en *Persona y Derecho*, núm. 67, 2, 2012.

González Pérez, J., *La dignidad de la persona*, Cívitas, Madrid, 1986.

González, A.M., *Naturaleza y dignidad*, Eunsa, Pamplona, 1996.

González, A.M., “Dignidad humana” en Ballesteros, J., Aparisi, A., *Biotecnología, ética y derecho, bases para un diálogo*, Eunsa, Pamplona, 2004.

González, A.M., “Naturaleza y dignidad personal desde el pensamiento de Robert Spaemann”, en VVAA., *El primado de la persona en la moral contemporánea*, Pamplona, 1997.

Gonzalez, A.M., *Moral, razón y naturaleza*, Eunsa, Pamplona, 1998.

Häberle, P., “La dignidad del hombre como fundamento de la comunidad estatal”, en Fernández-Segado, F. (coord.), *Dignidad de la persona, derechos fundamentales, justicia constitucional y otros estudios de Derecho público*, Dickinson, Madrid, 2008.

Hendin, H., “Selling Death and Dignity”, *Hasting Center Report*, 1995, 25 (3).

Hervada, J. “Los derechos inherentes a la dignidad de la persona humana”, en *Humana Iura*, 1, 1991.

Hervada, J., *Lecciones propedéuticas de filosofía del derecho*, Eunsa, Pamplona, 1995.

Hoerster, N., “Acerca del significado del principio de la dignidad humana”, en *En defensa del positivismo jurídico*, trad. J.M. Seña y revisión de E. Garzón Valdés y R. Zimmerling, Gedisa Editorial, Barcelona, 1992.

Horan, M. “Treating and feeding the debilitated elderly”, en Gormally, L., *The dependent elderly. Autonomy, justice and quality of care*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

Jiménez de Parga, M., “La refundamentación del ordenamiento jurídico”, *Persona y Derecho*, 44, 2001.

Kant, E., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Espasa-

Calpe, Madrid, 1983, 8ª edición.

Laporta, F., "El principio de igualdad: introducción a su análisis", *Sistema*, julio, 1985, 67.

Larenz, K., *Metodología de la Ciencia del Derecho*, Ariel, Barcelona, 1966.

Llano, A., "Subjetividad moderna y acción trascendental", en Alvira, R., (coord.), *Razón y libertad: Homenaje a Antonio Millán Puelles*, Rialp, Madrid, 1990.

Locke, J., *Ensayo sobre el entendimiento humano*, tomo I, Editora Nacional, Madrid, 1980.

López Guzmán, J., Aparisi, A., "Justicia y Ecología", en Ballesteros, J., Fernández-Ruiz Galvez, E., Martínez, A.L. (coord.), *Justicia, Solidaridad, Paz. Estudios en Homenaje al Profesor José María Rojo Sanz*, Volumen I, Quiles, Valencia, 1995.

Marcel, G., *La dignité humaine*, Aubier Montaigne, Paris, 1961.

Melendo, T.; Millán-Puelles, L., *Dignidad: ¿una palabra vacía?*, Eunsa, Pamplona, 1996.

Millán Puelles, *Persona humana y justicia social*, Rialp, Madrid, 1978.

Millán Puelles, *Sobre el hombre y la sociedad*, Rialp, Madrid, 1976.

Parfit, D., *Reasons and Persons*, Claredon Press, Oxford, 1984.

Pavía, M.L.; Revet, T., (eds.), *La dignité de la personne humaine*, Economica, París, 1999.

Robles, G., "El libre desarrollo de la personalidad (Artículo 10.1 de la CE)", en L. García San Miguel (coord.), *El libre desarrollo de la personalidad*, Servicio de Publicaciones Universidad de Alcalá.

Sánchez, M., "Calidad de vida en enfermos terminales y eutanasia", en Urraca, S., (ed.) *Eutanasia hoy: un debate abierto*, Madrid, Noesis, 1996.

Serrano, J.M., *Bioética, poder y derecho*, Madrid, Universidad Complutense, 1993.

Sgreccia, E., *Manual de Bioética*, México, Diana, 1996.

Singer, P., *Repensar la vida y la muerte. El derrumbe de nuestra tradicional*, trad. Yolanda Fontal, Barcelona, 1997.

Spaemann, R., “Sobre el concepto de dignidad humana”, en *Persona y Derecho*, XIX, 1988.

Spaemann, R., *Lo natural y lo racional: Ensayos de antropología*, trad. D. Innerarity y J. Olmo, Rialp, Madrid, 1989.

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

Spaemann, R., “La naturaleza como instancia de apelación moral”, en Massini, C.I. (edit.), *El iusnaturalismo actual*, Abeledo-Perrot, Buenos Aires, 1996, pág. 352.

Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, I-I, Cuestión 42, artículo 4, edición de Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1993.

Vega, J., y otros, “Aspectos bioéticos de la calidad de vida”, *Cuadernos de Bioética*, 1994, 19.

Von Münch, H., “La dignidad del hombre en el Derecho Constitucional”, *Revista Española de Derecho Constitucional*, núm. 5, 1982.

Ángela Aparisi Miralles

Universidad de Navarra

[1] Sobre este tema vid, entre otros, Häberle, P., “La dignidad del hombre como fundamento de la comunidad estatal”, en Fernández-Segado, F. (coord.), *Dignidad de la persona, derechos fundamentales, justicia constitucional y otros estudios de Derecho público*, Dickinson, Madrid, 2008, págs. 177 y ss.

[2] En relación a la distinción entre normas y principios no existe, en la actualidad, una postura unánime. Se podría afirmar que, en sentido estricto, los principios responden a exigencias de justicia, de equidad o, en general, morales. No tipifican comportamientos específicos, sino que, fundamentalmente, proporcionan razones objetivas para actuar en un determinado sentido. Por otro lado, a diferencia de las normas jurídicas, se identifican, no por su origen, sino por su contenido y su fuerza argumentativa (vid. Dworkin, R.,

“¿Es el Derecho un sistema de normas?”, en Dworkin, R. (edit.), *La Filosofía del Derecho*, trad. J. Sáinz de los Terreros, México, FCE, 1980, pág. 85-86; Esser, J., *Principio y norma en la elaboración jurisprudencial del Derecho privado*, trad. E. Valentí, Bosch, Barcelona, 1961). No obstante, hay autores que tienen a limar diferencias entre ambos conceptos. Así, por ejemplo, para Laporta un principio es “un enunciado normativo de carácter muy general o abstracto, pero que, dejando a un lado esa generalidad o abstracción, no tiene una estructura diferente de la norma concreta” (Laporta, F., “El principio de igualdad: introducción a su análisis”, *Sistema*, julio, 1985, 67, pág. 5).

[3] Vid, entre otros, Glendon, M.A., “La soportable levedad de la dignidad”, en *Persona y Derecho*, núm. 67, 2, 2012, págs. 253-262; Franz Koeck, H., “A paradigmatic change: Religious Liberty from Alfredo Ottaviani to Dignitatis humanae”, *Persona y Derecho*, núm. 65, 2, 2011, pág. 142.

[4] La cursiva es propia.

[5] Vid. Ballesteros, J., “Exigencias de la dignidad humana en Biojurídica” en Ballesteros, J., Aparisi, A., *Biotecnología, dignidad y derecho, bases para un diálogo*, Instituto de Derechos Humanos, Eunsa, Pamplona, 2004. Por su parte, la Declaración de Naciones Unidas sobre la eliminación de todas las formas de discriminación racial, proclamada por la Asamblea General de Naciones Unidas, el 20 de noviembre de 1963, afirma en su Preámbulo: “Considerando que la Carta de las Naciones Unidas está basada en el principio de *dignidad e igualdad de todos los seres humanos...*”. Y en su artículo 1, este texto sostiene que: “La discriminación entre los *seres humanos* por motivos de raza, color u origen étnico es un atentado contra la *dignidad humana...*”. En la misma línea, el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, que entró en vigor el 3 de enero de 1976, afirma en su Preámbulo: “Reconociendo que estos derechos se desprenden de la *dignidad inherente de la persona*”.

humana...”. En iguales términos se expresa el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, al afirmar que “estos derechos se derivan de la *dignidad inherente a la persona humana*”. Por su parte, la Conferencia Mundial de Derechos Humanos (Viena, junio de 1993) recoge, de nuevo, estas ideas en su Preámbulo: “Reconociendo y afirmando que todos los derechos humanos tienen su origen en la *dignidad y el valor de la persona humana* (...) Recordando el Preámbulo de la Carta de las Naciones Unidas, en particular la determinación de reafirmar la fe en los derechos fundamentales del hombre, en la *dignidad y el valor de la persona humana*”. En el párrafo primero de este texto también podemos leer que “los derechos humanos y las libertades fundamentales son *patrimonio innato de todos los seres humanos*; su promoción y protección es responsabilidad primordial de los gobiernos”.

[6] En especial, sobre este tema, vid. García Cuadrado, A.M., “Problemas constitucionales de la dignidad de la persona”, en *Persona y Derecho*, núm. 67, 2, 2012, págs.449 y ss.

[7] STC 53/85, de 11 de abril, fundamento jurídico 2.

[8] STC 337/94, fundamento jurídico 12.

[9] Jiménez de Parga, M., “La refundamentación del ordenamiento jurídico”, *Persona y Derecho*, 44, 2001, págs. 17 y ss.

[10] Aprobado el 12 de diciembre de 1993.

[11] *Convention for the protection of Human Rights and dignity of the human being with regard to the application of biology and medicine: Convention on Human Rights and Biomedicine* (ETS n° 164). El Convenio entró en vigor el 1 de diciembre de 1999, al ser ratificado por cinco de los Estados signatarios. En la actualidad vincula a quince Estados, entre ellos España, país para el que entró en vigor el 1 de enero de 2000.

[12] D'Agostino, F., "La dignidad humana, tema bioético", en González, A.M.; Postigo, E.; Aulestiarte, S., (eds.), *Vivir y morir con dignidad*, Eunsa, Pamplona, 2002, pág. 23.

[13] Resolución n° 16.

[14] La Declaración fue aprobada, por consenso, por la Asamblea General de Naciones Unidas, en su 53 periodo de sesiones, el 9 de diciembre de 1998

[15] Larenz utiliza esta expresión para referirse, en general, a los principios ético-jurídicos (Larenz, K., *Metodología de la Ciencia del Derecho*, Ariel, Barcelona, 1966, pág. 418). En mi opinión, esta idea remite, de un modo ciertamente paradigmático, al principio de la dignidad humana.

[16] Vid. González Pérez, J., *La dignidad de la persona*, Cívitas, Madrid, 1986, pág. 19 y 20; Melendo, T.; Millán-Puelles, L., *Dignidad: ¿una palabra vacía?*, Eunsa, Pamplona, 1996; García Cuadrado, A.M., “Problemas constitucionales de la dignidad de la persona”, en *Persona y Derecho*, op. cit., págs. 456 y ss. En el ámbito del Derecho Constitucional también existe una gran indefinición sobre este tema. Von Münch pone de manifiesto que, de la redacción del art. 10.1 de la Constitución española no surgen tantas dudas como ocurre con los artículos de la Ley Fundamental alemana que hacen referencia a la dignidad; pero ello no significa que todo esté perfectamente claro (“La dignidad del hombre en el Derecho Constitucional”, *Revista Española de Derecho Constitucional*, núm. 5, 1982, págs. 9-33).

[17] Hoerster, N., “Acerca del significado del principio de la dignidad humana”, en *En defensa del positivismo jurídico*, trad. J.M. Seña y revisión de E. Garzón Valdés y R. Zimmerling, Gedisa Editorial, Barcelona, 1992, pág. 91 y ss.

[18] Es interesante hacer notar que la referencia a la noción de dignidad humana, entendida como fundamento de los derechos humanos, ha sido una constante en la doctrina social de la Iglesia, especialmente a partir del pontificado de Juan Pablo II. En concreto, afirmó que: “la dignidad de la persona humana es un valor trascendente, reconocido siempre como tal por cuantos buscan sinceramente la verdad. En realidad, la historia entera de la humanidad se debe interpretar a la luz de esta convicción. Toda persona, creada a imagen y semejanza de Dios (Gn. 1, 26-28) y por tanto radicalmente orientada a su Creador, está en relación constante con los que tienen su misma dignidad. Por eso, allí donde los derechos y deberes se corresponden y refuerzan mutuamente la promoción del bien del individuo se armoniza con el servicio al bien común” (Mensaje Papal para la Jornada de la Paz, 15 de diciembre de 1998). En el mismo sentido, la Encíclica *Evangelium Vitae* mantiene que “toda sociedad debe respetar, defender y promover la dignidad de cada persona humana, en todo momento y condición de su vida” (Juan Pablo II, *Evangelium Vitae*, p. 81, pág. 135).

[19] Vid., entre otros trabajos, Bristow, P., *The moral dignity of man*, Four Courts Press, Dublín, 1993; Arendt, H., *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1992; Bartolomei, F., *La dignità umana come concetto e valore costituzionale*, Giapichelli, Torino, 1987; Gonzalez Pérez, J., *La dignidad de la persona*, Cívitas, Madrid, 1986; Millán Puelles, *Persona humana y justicia social*, Rialp, Madrid, 1978; Melendo, T., Millán, L., *Dignidad: ¿una palabra vacía?*, Eunsa, Pamplona, 1996; Spaemann, R., “Sobre el concepto de dignidad humana”, en *Persona y Derecho*, XIX, 1988, pág. 13 y ss; Maihofer, W., “Die Würde des Menschen als Zweck des Staates”, *Anales de la Cátedra de Francisco Suarez*, 12, 2, 1972, pág. 37-62; Von Münch, I., “La dignidad del hombre en el Derecho Constitucional”, *Revista Española de Derecho Constitucional*, núm. 5, 1982, págs. 9-33; Pavía, M.L.; Revet, T., (eds.), *La dignité de la personne humaine*, Economica, París, 1999; Ballesteros, J., “Exigencias de la dignidad humana en biojurídica”, en G. Tomás (coord.), *Manual de Bioética*, Ariel, Barcelona, 2001, pág. 179-203; D’Agostino, F., “La dignidad humana, tema bioético”, en González, A.M.; Postigo, E.; Aulestiarte, S., (eds.), *Vivir y morir con dignidad*, Eunsa, Pamplona, 2002; Andorno, R., *La distinction juridique entre les personnes et les choses à l’ épreuve des procréations artificielles*, LGDJ, París, 1996; Andorno, R., *La bioétique et la dignité de la personne*, PUF, París, 1997; Bon, H., *La muerte y sus problemas*, Fax, Madrid, 1950; Sociedad Internacional pro-valores humanos E. Fromm y S. Zubirán (ed.), *El ser humano y su dignidad ante la muerte*, Instituto Nacional de la Nutrición Salvador Zubirán, México, 1989; Díaz de Terán Velasco, M.C. “Multiculturalismo e bioética. Riflessioni di Filosofia del diritto”, en *Archivio Giuridico*, vol. CCXXVIII, fasc. 2 (2008), págs. 215-238; Díaz de Terán Velasco, M. C., “De 1968 a 2008: consecuencias en bioderecho de la revolución sexual”, en *Persona y Derecho* 58 (2008), págs. 473-487; Díaz de Terán Velasco, M.C., “Bioética laica y bioética religiosa. Claves para una argumentación contemporánea”, *Cuadernos de Bioética*, Vol. XXIII/1ª (2012), págs. 179-193; Gentles, I. (ed.), *A Time to Choose Life. Women, Abortion and Human Rights*, Stoddart, Toronto, 1990; Choza, J., “El descubrimiento de la dignidad humana”, en Arechederra, J.J., Ayuso, P.P., Choza, J., Vicente, J. (eds.), *Bioética, psiquiatría y Derechos Humanos*, I.M. & C., Madrid, 1995; Gonzalez, A.M., *Naturaleza y dignidad*, Eunsa, Pamplona, 1996; Annas, G.J., “Death Without Dignity for Commercial Surrogacy. The Case of Baby-M”, *Hasting Center Report*, 1988, Apr-May, 18; Freer, J.P., “Chronic vegetative States. Intrinsic Value of Biological Process”, *Journal of Medicine and Philosophy*, 1984, 9; Gaylin, W., “In Defense of the Dignity of Being Human”, *Hasting Center Report*, 1984, Aug., 14; Hendin, H., “Selling Death and Dignity”, *Hasting Center Report*, 1995, 25 (3), etc.

[201] Vid. García Cuadrado, A.M., “Problemas constitucionales de la dignidad de la persona”, op. cit., págs. 456 y ss.

[211] Ibidem, pág. 476 y ss.

[221] He abordado el significado del principio de la dignidad humana en los trabajos “Alcance de los derechos del hombre a la luz del pensamiento cristiano”, *Fidelium Iura*, 9, 1999; “Clonación “terapéutica” de embriones humanos. Aproximación ético-jurídica, en *Libro homenaje a D. Antonio Hernández Gil*, Vol. III, Editorial Centro de Estudios Ramón Areces, 2001, pág. 2251-2271; “Manipulación genética, dignidad y derechos humanos”, *Persona y Derecho*, núm. 40, 1999; “Genoma humano, dignidad y derecho”, *Revista de Derecho y Salud*, Volumen 10, núm. 1, enero-junio 2002; “Clonación de embriones y dignidad humana”, *Revista de Derecho de la Universidad Católica del Norte*, (Chile), número 9, 2002; *La píldora del “día siguiente”: aspectos científicos, éticos y jurídicos*, La Caja, Madrid, 2002; “El significado del principio de la dignidad humana: un análisis desde la ley 41/2002 sobre derechos de los pacientes” en *La ley 41/2002 y la implantación de los derechos del paciente*, Eunsa, Pamplona, 2003, *Biotecnología, dignidad y derecho: bases para un diálogo* (editora), Eunsa, Pamplona, 2004; “Persona y dignidad ontológica”, en J.J. Megías Quirós (coord.), *Manual de Derechos Humanos*, Aranzadi, Pamplona, 2006; “Human cloning and human dignity”, en Weisstub, David N.; Diaz Pintos, Guillermo (Eds.), *Autonomy and Human Rights in Health Care. An International Perspective*, Series International Library of Ethics, Law, and the New Medicine, Vol. 36; “En torno al principio de la dignidad humana”, en *Vida humana y Aborto. Ciencia, filosofía, bioética y derecho*, Montoya Rivero, Victor Manuel (coord.), edit. Porrúa, 2009; “La dignidad humana como fundamento del orden jurídico positivo”, *Auctoritas Prudentium*, Revista de la Facultad de Derecho de la Universidad del Istmo (Guatemala), núm. 1, 2008.

[23] Para D'Agostino el tema de la dignidad “tendría que ser constantemente *re-semantizado*, para adaptarlo a la rápida mutación de los contextos culturales y de la experiencia” (D'Agostino, F., “La dignidad humana, tema bioético”, op. cit., pág. 27). Por otro lado, conviene no olvidar que la misma posibilidad de aproximarnos al concepto de dignidad dependerá, estrechamente, de la teoría del conocimiento de la que partamos. Es evidente que, desde presupuestos estrictamente empiristas, la tarea está irremediablemente abocada al fracaso.

[24] Spaemann, R., “Sobre el concepto de dignidad humana”, en *Persona y Derecho*, 1988, núm. 19, pág. 16.

[25] González, A.M., “Dignidad humana” en Ballesteros, J., Aparisi, A., *Bioteología, ética y derecho, bases para un diálogo*, Eunsa, Pamplona, 2004.

[26] Millán Puelles, *Sobre el hombre y la sociedad*, Rialp, Madrid, 1976, pág. 99.

[27] Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, I-I, Cuestión 42, artículo 4, edición de Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1993, pág. 411.

[28] Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, I-II, Cuestión 94, artículo 2, op. cit., pág. 731.

[29] Y continúa señalando: “por ejemplo, para el que sabe que el ángel no es corpóreo y entiende lo que esto significa, resulta evidente que el ángel no está circunscrito a un lugar; mas no así para el indocto, que desconoce el sentido estricto de estos términos” (Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, I-II, Cuestión 94, artículo 2, op. cit., pág. 732). Por ello, siguiendo a Tomás de Aquino, la evidencia puede entenderse en dos sentidos: absoluto y subjetivo. En sentido absoluto, son evidentes ciertas proposiciones cuyo predicado pertenece a la esencia del sujeto. Sin embargo, en sentido subjetivo, tales proposiciones pueden no ser evidentes para alguno, “porque ignora la definición de sujeto. Así, por ejemplo, la enunciación “el hombre es racional” es evidente por naturaleza, porque el que dice hombre dice racional; sin embargo, no es evidente para el que desconoce lo que es el hombre” (Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, I-II, Cuestión 94, artículo 2, op. cit., pág. 731-732).

[30] Vid. la aproximación analógica a la que recurre Spaemann para explicar el concepto de dignidad en “Sobre el concepto de dignidad humana”, *Persona y Derecho*, op. cit., pág. 16 y ss.

[31] D’Agostino, F., “La dignidad humana, tema bioético”, en González, A.M.; Postigo, E.; Aulestiarte, S., (eds.), *Vivir y morir con dignidad*, op. cit., pág. 27, 23.

[32] Vid. Spaemann, R., *Lo natural y lo racional: Ensayos de antropología*, trad. D. Innerarity y J. Olmo, Rialp, Madrid, 1989, pág. 94; González, A.M., *Naturaleza y dignidad*, Eunsa, Pamplona, 1996, pág. 45 y ss.

[33] Kant, E., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Espasa-Calpe, Madrid, 1983, 8ª edición, pág. 92.

[34] La dignidad referente al modo de actuar suele designarse como dignidad moral. Vid. García Cuadrado, A.M., “Problemas constitucionales de la dignidad de la persona”, op. cit., pág.460.

[35] Millán Puelles, A., *Sobre el hombre y la sociedad*. Rialp, Madrid, 1976, pág. 98. Para J. González Pérez “cualquiera que fuese su conducta conserva su dignidad. Como la conserva aunque se suma en el vicio, cometa los actos más indecorosos o delinca, fuera internado en un establecimiento penitenciario o psiquiátrico, esté o no en la plenitud de sus facultades mentales” (*La dignidad de la persona*, Civitas, Madrid, 1986, pág. 95). Y así, añade Millán Puelles, “cuando se habla, en general, de la dignidad de la persona humana, no se piensa tan solo en el valor de los hombres que actúan rectamente, sino en que todo hombre, por el hecho de ser una persona, tiene una categoría superior a la de cualquier ser irracional” (Millán Puelles, *Sobre el hombre y la sociedad*, op. cit., pág. 16).

[36] En palabras de Millán Puelles, “Esta categoría o dignidad es independiente de la situación en que uno pueda hallarse y de las cualidades que posea. Entre dos hombres de distinta inteligencia no cabe duda de que, en igualdad de condiciones, es el mejor dotado el que puede obtener más ventajas; pero esto no le da ningún derecho a proceder como si el otro no fuera igualmente persona. Y lo mismo hay que decir si se comparan un hombre que obra moralmente bien y otro cuya conducta es reprobable. Tan persona es el uno como el otro, aunque el primero sea mejor persona” (Millán Puelles, A., *Persona humana y justicia social*, op. cit., pág. 16). Y partiendo de aquí, no se puede atribuir exclusivamente el título de persona al individuo que es capaz de manifestar la racionalidad, sino a todo aquel ser que tiene naturaleza racional.

[37] Millán Puelles, *Sobre el hombre y la sociedad*, op. cit., pág. 98.

[38] Hervada, J., “Los derechos inherentes a la dignidad de la persona humana”, en *Humana Iura*, 1, 1991, págs. 361-362.

[39] Hervada, J., *Lecciones propedéuticas de filosofía del derecho*, Eunsa, Pamplona, 1995, pág. 449.

[40] Spaemann, R., *Personas. Acerca de la distinción entre algo y alguien*, Eunsa, Pamplona, 2000.

[41] Larenz, K., *Metodología de la Ciencia del Derecho*, Ariel, Barcelona, 1994, pág. 418.

[42] Para Andorno “...la idea de dignidad no es un mero principio entre otros, sino que constituye el punto de referencia decisivo para entender...todas las instituciones sociales, jurídicas y políticas. El concepto de dignidad opera como el necesario telón de fondo...” (Andorno, R., “Una aproximación a la bioética”, en *Responsabilidad profesional de los médicos. Ética, bioética y jurídica. Civil y Penal*, Oscar Garay (dir.), Editorial La Ley, Buenos Aires, 2002, pág. 425). Se distingue así de los principios técnico-jurídicos, que se apoyan en razones de oportunidad, utilidad o conveniencia.

[43] Robles, G., “El libre desarrollo de la personalidad (Artículo 10.1 de la CE)”, en L. García San Miguel (coord.), *El libre desarrollo de la personalidad*, Servicio de Publicaciones Universidad de Alcalá, pág. 56.

[44] “Es una idea -explica Spaemann- relativamente tardía, la de que el hombre como tal...tiene una dignidad que debe ser respetada y que no depende de determinadas funciones. Es una idea que surge con el estoicismo y con el cristianismo” (Spaemann, R., “Sobre el concepto de dignidad humana”, en *Persona y Derecho*, op. cit., pág. 13). En relación a la influencia del cristianismo, Hegel, comparando la concepción griega y cristiana de persona, señalará: “Ciertamente, el sujeto era individuo libre, pero se sabía libre sólo como ateniense, y otro tanto el ciudadano romano como *ingenuus*. Pero que el hombre fuese libre en sí y por sí, según la propia subsistencia, que hubiese nacido libre como hombre, esto no lo supieron ni Platón ni Aristóteles ni Cicerón, y ni siquiera los juristas romanos, aunque sólo este concepto sea la fuente del derecho. En el cristianismo por vez primera el espíritu individual personal es esencialmente de valor infinito, absoluto...” (Hegel, G.W.F., *Geschichte der Philosophie*, ed. Michelet, Berlín, 1840, tomo I, pág. 63, cit. en Melendo, T., *La dignidad del trabajo*, Rialp, Madrid, pág. 18-19). Al tema de la influencia del cristianismo en la noción de dignidad humana y de derechos humanos me he referido en Aparisi, A., “Alcance de los derechos del hombre a la luz del pensamiento cristiano”, op. cit., pág. 137-160.

[45] Vid. sobre este tema Ballesteros, J., *Sobre el sentido del Derecho*, Técnos, Madrid, 1986, pág. 112.

[46] Ya Antifonte de Atenas (s. V a. de C.) mantenía: “A los que descienden de padres distinguidos les respetamos y honramos; en cambio, a los que no son de casas distinguidas no los respetamos ni honramos. En esto nos comportamos recíprocamente como bárbaros, pues

por naturaleza hemos sido creados iguales en todos los aspectos, así bárbaros como helenos. Esto se infiere de una consideración de las cosas necesarias por naturaleza a todos los hombres. Todas éstas hay que conseguirlas de la misma manera, y en ninguna de ellas nos diferenciamos ni como bárbaros ni como helenos”. En la misma línea, Hipias de Elide (s. V a. de C.) sostenía: “Varones aquí presentes, os considero a todos parientes, íntimos y ciudadanos por naturaleza, si bien no por ley, pues por naturaleza lo semejante está enlazado con lo semejante” (en Platón, *Protágoras*, 337, c, cit. en Añón, M.J; Aparisi, A. y otros, *Derechos Humanos. Textos y casos prácticos*, Tirant lo blanch, 1996, Valencia, pág. 31).

[47] Así, afirmará Cicerón (106-43 a. C.): “Nada hay tan semejante a otra cosa como un hombre a otro. Cualquier definición del hombre vale para otro. Ello sólo resulta oscurecido en la medida en que el hombre se deja llevar por la corrupción de costumbres y por la variabilidad del ánimo” (Cicerón, *De legibus*, I, 10, cit. En Ballesteros, J., *Sobre el sentido del Derecho*, op. cit., pág. 112). También, en la misma línea, Séneca (4 a. C. - 65 d. C.) sostenía: “El alma recta, buena, grande, que es Dios mismo hospedado en un cuerpo humano, puede encontrarse tanto en un caballero romano como en un liberto, como en un esclavo”.

[48] Kant, E., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Espasa-Calpe, Madrid, 1983, 8ª edición, pág. 83.

[49] Spaemann, R., “Sobre el concepto de dignidad humana”, en *Persona y Derecho*, op. cit., pág. 20.

[50] Spaemann intenta explicar esta diferencia entre dignidad en sentido subjetivo y objetivo con el siguiente párrafo: “No necesita

ninguna demostración el hecho de que algo es para sí mismo su propio y último fin y que no puede ser convertido por otro en un mero medio para un fin totalmente extraño. El ratón es también un fin último para sí mismo, pero esto no es así para el gato... Si el hombre es sólo un valor para sí mismo y no un “fin en sí mismo”, entonces sería válido para este caso el asesinato perfecto: si es eliminado un sujeto que considera su propia vida como algo valioso, no se puede hablar de una “pérdida de valor”. El carácter valioso de esa vida dependía del sujeto para el que dicha pérdida tenía valor. Y lo mismo puede decirse de la aniquilación de la humanidad por medio de una catástrofe atómica. Si todo valor es relativo al sujeto que valora, no se puede llamar crimen a la aniquilación completa de todos los sujetos que valoran...Sólo el valor del hombre “en sí” -no únicamente para los hombres- hace de su vida algo sagrado y confiere al concepto de dignidad esa dimensión ontológica sin la cual no puede pensarse siquiera lo que con ese concepto se quiere expresar” (Spaemann, R., “Sobre el concepto de dignidad humana”, op. cit, pág 20-21).

[51] Spaemann sostiene: “Desde esa posición que yo denominaría antiontológica (la que considera al individuo como un fin en sí mismo para sí), no se puede deducir ningún argumento concluyente contra el asesinato silencioso y sin dolor de un hombre que carezca de familia. Si ese hombre es sólo un valor para sí mismo (como un valor relativo al propio sujeto que valora) y no un “fin en sí mismo”, entonces sería válido para este caso el asesinato perfecto” (Spaemann, R., op. cit., pág. 20).

[52] Como señala Carpintero, a pesar de la experiencia del cambio, y de los distintos modos de alcanzar los fines humanos en el tiempo, queda en pie la evidencia primera: “que nos reconocemos como personas humanas a pesar de los cambios culturales porque queremos lo mismo. O dicho con otras palabras, que aquello a lo que los hombres han tendido y tienden determina una misma *naturaleza* a pesar de los cambios” (Carpintero, F., *Derecho y ontología jurídica*, Actas, Madrid, 1993, pág. 153).

[\[53\]](#) Hervada, J., op. cit., pág. 357.

[\[54\]](#) Para Millán Puelles, “La dignidad de la persona humana es la de ese mismo hecho radical en su alcance absoluto. Y, correlativamente, el respeto a ese *factum personale* es el que intrínseca y objetivamente se merece un verdadero *áxion* que, como tal, no está condicionado humanamente por factores de tipo individual ni de índole histórica” (Millán Puelles, A., op. cit., pág. 98-99).

[\[55\]](#) Andorno, R., “Una aproximación a la bioética”, en *Responsabilidad profesional de los médicos. Ética, bioética y jurídica. Civil y Penal*, op. cit., pág. 437.

[\[56\]](#) González, “La dignidad de la persona, presupuesto de la investigación científica”, op. cit.

[\[57\]](#) Sobre las concepciones actuales reductivas de la dignidad humana vid. especialmente Ballesteros, J., “Exigencias de la dignidad humana en biojurídica”, en G. Tomás (coord.), *Manual de Bioética*, Ariel, Barcelona, 2001, pág. 182-185.

[\[58\]](#) Ballesteros, J., “Exigencias de la dignidad humana en biojurídica”, op. cit., pág. 180.

[59] Marcel, C., *Être et Avoir*, Aubier, París, 1938, pág. 86, cit. en Ballesteros, J., “Exigencias de la dignidad humana en biojurídica”, op. cit., pág. 195.

[60] Parfit, D., *Reasons and Persons*, Clarendon Press, Oxford, 1984, pág. 322.

[61] Para Singer: “...puesto que la actitud de la nueva ética que he estado defendiendo rechaza incluso la idea de que toda vida humana tiene el mismo valor, no voy a defender que toda vida tiene el mismo valor, sin tener en cuenta su calidad o características...Y desde el punto de vista de la ética revisada... El derecho a la vida no es un derecho exclusivo de los miembros de la especie “homo sapiens”...un derecho que poseen, apropiadamente, las personas (Singer, P., *Repensar la vida y la muerte. El derrumbe de nuestra ética tradicional*, trad. Yolanda Fontal, Barcelona, 1997, pág. 199, 202, 206). Y en otro lugar: “No hay razón para matar chimpancés antes que a niños anencefálicos” (pág. 182).

[62] Engelhardt, H.T., *Los fundamentos de la bioética*, Barcelona, Paidós, 1995, pág. 358. En la misma línea, Dworkin afirma que nada que carezca de intereses puede tener un derecho y nada puede tener un interés si carece de conciencia. En consecuencia, como los fetos (al menos en las primeras fases del embarazo) no tienen conciencia, no pueden tener intereses ni derechos (Dworkin, R., *Life’s dominion: an argument about abortion, euthanasia and individual freedom*, Random House, 2011).

[63] Descartes, R., “Meditationes de prima philosophia. Meditatio sexta”, en *Oeuvres philosophiques*, Tomo II, Garnier Frères, París, 1967, pág. 226. Vid. Ballesteros, J., “Exigencias de la dignidad

humana en biojurídica”, op. cit., pág. 180; López Guzman, J., Aparisi, A., “Justicia y Ecología”, en Ballesteros, J., Fernández-Ruiz Galvez, E., Martínez, A.L. (coord.), *Justicia, Solidaridad, Paz. Estudios en Homenaje al Profesor José María Rojo Sanz*, Volumen I, Quiles, Valencia, 1995, pág. 232.

[64] Locke, J., *Ensayo sobre el entendimiento humano*, tomo I, Editora Nacional, Madrid, 1980.

[65] González, A.M., “Dignidad humana”, en Aparisi, A., Ballesteros, J., *Bioteología, dignidad y Derecho, bases para un diálogo*, op. cit.

[66] Ballesteros, J., *Postmodernidad: Decadencia o Resistencia*, Técno, Madrid, 1989, pág. 22.

[67] Se rompe así el principio de la unidad de todo lo creado y se justifica un modelo de hombre entendido como dueño y señor absoluto de una naturaleza que puede manejar a su antojo. El mismo Descartes se referirá a los hombres como “señores y poseedores de la naturaleza” -*maîtres et possesseurs de la nature*- (Descartes, R., “Discours de la méthode”, en *Oeuvres philosophiques*, op. cit., pág. 634). Es claro que, por influencia de este modelo, hasta hace pocos años se consideraba a la naturaleza como un objeto privado de valor en sí, del cual el hombre podía disponer sin límites y sin barreras (vid. Bartolommei, S., *Ética e Ambiente*, Guerini e Associati, Milano, 1989, pág. 11).

[68] Llano, A., “Subjetividad moderna y acción trascendental”, en Alvira, R., (coord.), *Razón y libertad: Homenaje a Antonio Millán Puelles*, Rialp, Madrid, 1990, pág. 63.

[69] Spaemann, R., *Lo natural y lo racional*, Rialp, Madrid, 1989.

[70] Spaemann, R., “La naturaleza como instancia de apelación moral”, en Massini, C.I. (edit.), *El iusnaturalismo actual*, Abeledo-Perrot, Buenos Aires, 1996, pág. 352.

[71] Vid González, A.M., “Naturaleza y dignidad personal desde el pensamiento de Robert Spaemann”, en VVAA., *El primado de la persona en la moral contemporánea*, Pamplona, 1997, pág. 215-217.

[72] STC 53/1985, de 11 de abril, Fundamento Jurídico 9.

[73] Vid. García Cuadrado, A.M., “Problemas constitucionales de la dignidad de la persona”, op.cit., págs. 508-509.

[74] Sobre la concepción teleológica de naturaleza vid. Gonzalez, A.M., *Moral, razón y naturaleza*, Eunsa, Pamplona, 1998. Sobre la el debate actual sobre la viabilidad de recurrir al concepto de naturaleza como guía moral vid. Callahan, D., “Can Nature Serve as a

Moral Guide?”, en *Hasting Center Report*, November–December 1996, 26 (6), pág. 21–22. En el mismo número pueden consultarse también Kass, L.R., “The Trouble Dream of Nature as a Moral Guide” y Norton, B. G., “Moral Naturalism and Adaptive Management”.

[75] Este punto diferencia al ser humano del resto de seres vivos, en el sentido de que lo propio de la naturaleza irracional es tender a un fin como impulsada o dirigida. El animal carece de toda capacidad de elección, y responde de manera automática ante la presencia de un bien o un mal que su instinto le presenta. Sin embargo, los seres humanos poseen inclinaciones, y son capaces de descubrir, en cada circunstancia concreta, la llamada al bien. Podríamos recordar aquí a Aristóteles: “El hombre es entre los animales el único que tiene palabra...la palabra está para hacer patente lo provechoso y lo nocivo, lo mismo que lo justo y lo injusto; y lo propio del hombre con respecto a los demás animales es que él solo tiene la percepción de lo bueno y de lo malo, de lo justo y de lo injusto...” (Aristóteles, *Política*, Libro I, c. 1).

[76] Como señala A.M. González, “lo que constituye al vegetal en vegetal y lo distingue del animal es un fin que el vegetal no puede trascender... Análogamente, lo que constituye al animal en animal y lo distingue del hombre es un fin que el animal no puede disponer... En la misma línea, lo que constituye al ser humano en ser humano -su naturaleza- y lo distingue de Dios es otro fin que el hombre no puede trascender...Ello excluye la posibilidad de atribuir al hombre una absoluta autonomía. No sólo en su ser, sino también en su operar, el hombre tiene algo dado: los primeros principios; ellos son los que definen su naturaleza específica” (González, A.M., *Naturaleza y dignidad*, op. cit., pág. 97–99).

[77] Ello no significa que, antes de las dos últimas décadas, fuera un concepto desconocido o no utilizado. Así, por ejemplo, en 1949 Karnofski propuso un método de evaluación de los efectos clínicos de la terapia, el “Karnofski Performance Index”, utilizado ampliamente

como modelo (Meran, J.G., “Quality and value of life”, *CMQ*, 1997, 4, pág. 14).

[78] Se ha llegado a señalar que, en el final del siglo XX, la calidad de vida “no sólo es un criterio más entre los varios reconocidos (el orden natural, el amor al prójimo, etc.), sino que en las sociedades occidentales está llegando a convertirse en el criterio por antonomasia de la moral civil” (Gracia, D., *Ética de la calidad de vida*, Madrid, Fundación Santa María, 1984, pág. 19).

[79] Es claro que, con estos parámetros, se pueden llegar a justificar excepciones al absoluto moral “no matarás al inocente”. Ello es un claro síntoma de la desvalorización actual de un bien, la vida humana, y de la existencia de una menor exigencia en la protección del mismo (Vid. Serrano, J.M., *Bioética, poder y derecho*, Madrid, Universidad Complutense, 1993, pág. 79-97).

[80] Boletín del Congreso de los Diputados, de 9 de febrero de 1998.

[81] El inicio de las acciones *wrongful birth* y *wrongful life* reside en EEUU. En el caso *Gleitman vs. Cosgrove* (1967) se negó la indemnización por *wrongful birth* y *wrongful life* en el supuesto de un niño afectado de diversas malformaciones producidas a consecuencia de la rubéola contraída por su madre durante el embarazo, enfermedad respecto de la cual se había informado a la progenitora de que no tendría consecuencias sobre el feto. La Corte de Nueva Jersey rechazó la demanda en base a argumentos de orden público e imposibilidad de identificar la existencia de un daño frente al carácter sagrado de la vida. Pero, posteriormente, este criterio cambió. En 1975, en el caso *Jacobs vs. Theimer*, se admitió la indemnización por *wrongful birth* basada en el nacimiento de un hijo con defectos congénitos,

debido a que la madre contrajo la rubéola en el primer mes de embarazo, y el médico no lo diagnosticó correctamente. A raíz de este reconocimiento se han sucedido muchos más.

[82] Gracia, D., *Ética de la calidad de vida*, op. cit., pág. 67.

[83] Cohen, C.B., "Quality of life" and the analogy with the nazis", *The Journal of Medicine and Philosophy*, 1983, 8, pág. 114.

[84] A este respecto, Juan Pablo II señala que es de "suma importancia redescubrir el nexo inseparable entre vida y libertad. Son bienes inseparables: donde se viola uno, el otro acaba también por ser violado. No hay libertad verdadera donde no se acoge y ama la vida; y no hay vida plena sino en la libertad" (Juan Pablo II, *Evangelium Vitae*, 96).

[85] En la actualidad, para algunos se trata de un parámetro totalmente cuantificable y objetivo. Para otros, conlleva una apreciación subjetiva. Desde los años cuarenta hasta nuestros días se ha pasado de una etapa presidida por un alejamiento de los aspectos subjetivos, a otra en la que éstos han adquirido una gran relevancia (Vid. Häyry, M., "Measuring the quality of life: Why, How and What?", *Theoretical Medicine*, 1991, 12, pág. 97-116). Por otro lado, la calidad de vida no se determina sólo a partir de la realidad o percepción del sujeto ante, por ejemplo, un tratamiento farmacológico, quirúrgico o asistencial. Actualmente es, también, uno de los parámetros a tener en cuenta en la política científica y tecnológica. En este sentido, Muñoz afirma que "el concepto de calidad de vida supone una revolución respecto a las ideas tradicionales de la política científica y tecnológica, y contradice, hasta cierto punto, los planteamientos liberales que dominan en el mundo desarrollado".

Vid. Muñoz, E., “Calidad de vida, un nuevo elemento y un desafío para la política científica y tecnológica”, *Quark*, 1996, 3, pág. 74.

[86] Horan, M. “Treating and feeding the debilitated elderly”, en Gormally, L., *The dependent elderly. Autonomy, justice and quality of care*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, pág. 16-7.

[87] Hepler, C.D., “Philosophical Issues Raised by Pharmaceutical Care”, en Haddad, A.M., Buerki, R.D., (ed.), *Ethical Dimensions of Pharmaceutical Care*, New York, Pharmaceutical Products Press, 1996, pág. 39.

[88] Sánchez, M., “Calidad de vida en enfermos terminales y eutanasia”, en Urraca, S., (ed.) *Eutanasia hoy: un debate abierto*, Madrid, Noesis, 1996, 356. Por otro lado, es importante tener en cuenta que la noción de calidad de vida admite distintas perspectivas de estudio: a) Descriptiva: cuando se estudian o detallan aquellas propiedades que determinan que la vida de un sujeto sea mejor que la de otro. En este sentido, se puede entender que la posesión de riqueza, cultura, belleza o salud son signos de una buena calidad de vida; b) Evaluativa: se introducen aspectos cuantificables, normalmente de tipo estadístico. Tiene su origen en el control de calidad introducido en los procesos industriales; c) Normativa: cuando, como hemos señalado, la noción de calidad de vida se adopta como guía de decisiones morales (Gracia, D., *Ética de la calidad de vida*, op. cit., pág. 7-19).

[89] Permanyer, G., y otros, “Valoración de la calidad de vida relacionada con la salud a los dos años de la cirugía coronaria”, *Med Clin*, 1997, 108, pág. 12.

[90] Brugarolas, A., “Calidad de vida: concepto y definición”, *Revista Médica de la Universidad de Navarra*, 1995, 39, pág. 56.

[91] Esteve, M., Roca, J., “Calidad de vida relacionada con la salud: un nuevo parámetro a tener en cuenta”, *Med Clin*, 1997, 108, pág. 458.

[92] Para aproximarnos a la noción de calidad de vida relacionada con la salud es necesario ahondar en los conceptos de *salud y enfermedad*. Durante mucho tiempo, estas nociones se han abordado desde una perspectiva puramente organicista. Posteriormente, la OMS amplió esta visión, al afirmar que la salud es un estado de completo bienestar físico, mental y social, no consistiendo, solo, en la ausencia de enfermedades o de malestar. En definitiva, la noción de salud no puede quedar limitada a los factores clínicos tradicionales, basados en variables anatómicas, biológicas y/o psicológicas. Por su parte, Sgreccia añade que esta definición supone un avance, pero hay que completarla incluyendo, no sólo las dimensiones orgánica, psíquica y mental, sino también ecológico-social y ética. Es fundamental considerar que la dimensión ética de la salud está enraizada “en el espíritu del hombre y en su libertad”. En este sentido, hay enfermedades que derivan de opciones éticas equivocadas, como la drogadicción, o de la imposibilidad de acceso a los servicios de salud. Pero, “incluso allí donde la enfermedad tiene un origen independiente del “ethos” de la persona y de sus responsabilidades, la prevención, la terapia y la rehabilitación implican la voluntad y la libertad del sujeto, así como la responsabilidad de la comunidad; y cuando se habla de responsabilidad se está implicando la dimensión ética” (Sgreccia, E., *Manual de Bioética*, México, Diana, 1996, pág. 1128).

[93] Badia X, “Carné X. La evaluación de la calidad de vida en el contexto del ensayo clínico”, *Med Clin* 1998, 110, pág. 550. En la

actualidad, en el ámbito sanitario, la calidad de vida se evalúa a través de una combinación de descripciones, medidas y juicios de valor. Se aúnan los aspectos más objetivos de estado de funcionalidad e interacción del sujeto con su entorno, con aquellos más subjetivos, aportados por la propia percepción del paciente. Se han desarrollado numerosos instrumentos para medir la calidad de vida. Así, por ejemplo el *Nottingham Health Profile*, el cuestionario de salud de Goldberg y Williams, el *Sickness Impact Profile*, el *EuroQol*, el *SF-36*, o la matriz de Rosser. Con esta matriz se construyen los *QALYS*, que es la unidad más difundida para realizar análisis de utilidad. Estos procesos se desarrollan por una autoevaluación, por lo que son bastante susceptibles de conducir a interpretaciones erróneas. Ello se debe a que las preguntas que se formulan a los pacientes pueden ser tan claras y concretas como lo que duerme o la hora a la que se ha levantado, o tan ambiguas como la apreciación de su estado en comparación con otros pacientes.

[\[94\]](#) Así, la Organización Mundial de la Salud definió la calidad de vida en el contexto de la demencia como “la integración del funcionamiento cognitivo, actividades de la vida cotidiana, integración social y bienestar psicológico” (Vid Walker, M.D., Salek S.S., Bayer A.J., “A review of Quality of Life in Alzheimer’s disease”, *Pharmacoeconomics*, 1998, 14 (5), pág. 502).

[\[95\]](#) Vega, J., y otros, “Aspectos bioéticos de la calidad de vida”, *Cuadernos de Bioética*, 1994, 19, pág. 156.

[\[96\]](#) Este puede tener una percepción subjetiva de su estado de salud y del que desea tener. Dicha percepción puede ser o no acorde con la valoración del profesional que le atiende.

[97] Por otro lado, es suficiente con que un ser vivo posea un genoma humano para ser considerado miembro de la familia humana. Ello, sin embargo, no implica la reducción de la persona al genoma. En este aspecto es especialmente clara la Declaración Universal sobre el Genoma Humano y los Derechos Humanos, ya citada, al resaltar que la dignidad de los individuos es independiente de sus características genéticas. En el mismo sentido, el artículo 2, apartado a) mantiene que “Cada individuo tiene derecho al respeto de su dignidad y derechos, cualesquiera que sean sus características genéticas”. Y en su punto b) afirma que “Esta dignidad impone que no se reduzca a los individuos a sus características genéticas y que se respete su carácter único y su diversidad”. Como destacó Juan Pablo II, en su Discurso a la Academia Pontificia de la Vida, de 24 de febrero de 1998: “el genoma humano no sólo tiene un significado biológico; el portador de una dignidad antropológica, que tiene su fundamento en el alma espiritual que lo impregna y vivifica”.

[98] Robles, G., “El libre desarrollo de la personalidad (Artículo 10.1 de la CE)”, en L. García San Miguel (coord.), *El libre desarrollo de la personalidad*, Servicio de Publicaciones Universidad de Alcalá, pág. 56.

[99] En esta línea, el Preámbulo de la Convención sobre los Derechos Humanos y la Biomedicina del Consejo de Europa establece “*la necesidad de respetar al ser humano, no sólo como individuo sino también en su pertenencia a la especie humana*”, reconociendo la importancia de garantizar su dignidad. Y en su artículo primero se refiere, también, a la protección de la dignidad de todo ser humano.

[100] En relación al ordenamiento jurídico español, ello determinaría que la expresión “dignidad de la persona”, a la que se refiere el artículo 10.1 de nuestra Constitución, debería ser entendida como dignidad del ser humano. La noción de persona que emplea la Constitución no puede remitirse al sentido técnico-jurídico que rige en el ámbito iusprivatista. , ya que, como señala Robles, tendríamos

entonces que incluir a las personas jurídicas y, por tanto, también al Estado: “dignidad de la persona no puede querer decir otra cosa que dignidad del ser humano. Persona, pues, no es aquí un concepto jurídico, sino un concepto moral que hay que identificar con el ser humano, independientemente de sus condiciones concretas de existencia biológica, social y política; por lo tanto, independientemente también del momento de su formación biológica...” Sobre esta problemática y la posibilidad de elaborar un concepto constitucional de persona, vid. Gabaldón, J., “Libre desarrollo de la personalidad y derecho a la vida”, *Persona y Derecho*, 44, 2001, pág. 152.

[101] Vid. Sánchez Agesta, *Sistema político de la Constitución española de 1978*, Edersa, Madrid, 1980, pág. 74.

[102] Spaemann R., *Lo natural y lo racional: Ensayos de antropología*, Madrid, Rialp 1989, pág. 50. Para este autor: “si la pretensión de pertenecer a la sociedad humana quedara al juicio de la mayoría, habríamos de definir en virtud de que propiedades se posee dignidad humana y se pueden exigir los derechos correspondientes. Pero esto sería suprimir absolutamente la idea misma de los derechos humanos. Estos presuponen que todo ser humano, en tanto que miembro de la humanidad, puede hacer valer sus derechos frente a otros, lo cual significa a su vez que la pertenencia a la especie *homo sapiens* sólo puede basarse en aquella dignidad mínima que hemos llamado dignidad humana” (Spaemann, R., “Sobre el concepto de dignidad humana”, *Persona y Derecho*, 1988, XIX, 1988, pág. 25). En esta línea, por ejemplo, la Declaración Americana de Derechos y Deberes del hombre, de 1948, afirma que: “Los Estados americanos han reconocido que los derechos esenciales del hombre no nacen del hecho de ser nacional de determinado Estado, sino que tienen por fundamento al ser humano”.

[103] González, AM., *Naturaleza y dignidad*, Pamplona, Eunsa, 1996, pág. 54-55. Por ello, para esta autora, “precisamente esa dignidad se pone en juego cuando cualquiera se arroga el derecho de decidir que seres merecen el nombre de personas y cuáles no. Porque entonces

fácilmente se pasa a considerarlos como un puro medio, y se les somete a cálculos utilitaristas. Los débiles, los improductivos, los lisiados, los niños, los enfermos, podrían irse excluyendo progresivamente de la definición de persona, y la exclusión podría fácilmente justificarse atendiendo a razones de Estado y en última instancia de conveniencia. Frente a esto, no está de más recordar que la dignidad, a diferencia del valor, no es conmensurable” (González, A.M., *Naturaleza y dignidad*, Pamplona, Eunsa, 1996, pág. 54-55).

[\[104\]](#) C. De Diego Lora mantiene que el Tribunal Constitucional realiza una aportación “inérita” hasta ese momento, ya que “mediante tal postura...niega que la Constitución Española proteja toda vida humana por si misma, sino sólo a partir de encontrarse en el útero de la mujer, distinción que, desde luego, no está en la Constitución (De Diego Lora, C., “Observaciones críticas a la Sentencia del pleno del Tribunal Constitucional 116/1999, de 17 de junio sobre técnicas de reproducción asistida”, Publicación *on line*, Instituto Martín de Azpilicueta, Universidad de Navarra).

[\[105\]](#) Robles, G., “El libre desarrollo de la personalidad (Artículo 10.1 de la CE)”, en L. García San Miguel (coord.), *El libre desarrollo de la personalidad*, Servicio de Publicaciones Universidad de Alcalá, pág. 47.

[\[106\]](#) El artículo 3 de la Declaración Universal de Derechos Humanos sostiene que “toda persona tiene derecho a la vida, a la libertad y a la seguridad”. Por su parte, el artículo 4.1 de la Convención Americana de Derechos Humanos sostiene también que “toda persona tiene el derecho a que su vida sea respetada. Este derecho está protegido por la ley y, en general, desde el momento de la concepción. Nadie puede ser privado arbitrariamente de su propia vida”. El artículo 6 del Pacto Internacional de derechos civiles y políticos, aprobado por la Asamblea de Naciones Unidas el 16 de diciembre de 1966, sostiene que “el derecho a la vida es inherente a la persona humana. Este derecho estará protegido por la ley. Nadie podrá ser privado de la

vida arbitrariamente”. Asimismo, el artículo 2.1 del Convenio Europeo para la protección de los derechos del hombre y las libertades fundamentales, adoptado por el Consejo de Europa, el 4 de noviembre de 1950, afirma que “el derecho de toda persona a la vida está protegido por la ley. Nadie podrá ser privado de su vida intencionadamente...”. Por último, la Carta Africana de los derechos humanos y de los pueblos, aprobada en 1981, declara, en su artículo 4 que “los seres humanos son inviolables. Todo ser humano tendrá derecho al respeto de su vida y de la integridad de su persona. Nadie puede ser privado arbitrariamente de este derecho”.

[107] Robles, G., “El libre desarrollo de la personalidad (Artículo 10 CE)”, en García San Miguel, L., (coord.), *El libre desarrollo de la personalidad*, Servicio de Publicaciones Universidad de Alcalá, pág. 48).

[108] En realidad, y casi inadvertidamente, -aunque con consecuencias decisivas en el fallo-, el Tribunal varió el significado del principio de la dignidad humana -el ser humano es un fin en sí mismo-, para sustituirlo por el principio de autonomía de la voluntad, entendido en un contexto claramente individualista, sin correlación con los deberes.

[109] Gabaldón, J., “Libre desarrollo de la personalidad y derecho a la vida”, *Persona y Derecho*, 44, 2001, pág. 135.

[110] Vid. Cotta, S., *El derecho en la existencia humana*, Eunsa, Pamplona, 1987, pág. 235 y ss.

[\[111\]](#) En este sentido, señala González que “si el derecho no es otra cosa que el resultado de una convención en la que se ha logrado un precario equilibrio de intereses particulares, con el único fin de lograr una convivencia más o menos pacífica, entonces... cualquier diálogo acerca de lo racional está de más” (González, A.M., *En busca de la naturaleza perdida*, op. cit., pág. 174 y 175).

[\[112\]](#) Ballesteros, J., “Dignidad humana y biojurídica”, *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, 2002 (en prensa).

[\[113\]](#) Marcel, G., *La dignité humaine*, Aubier Montaigne, Paris, 1961, pág. 168.