

## ¿Qué papel tiene el principio de dignidad en la toma de decisiones?

Gilbert Hottois\*

### TRES PRECISIONES INTRODUCTORIAS

La bioética es el espacio de debate más multidisciplinario que existe. Por ello, es importante precisar el horizonte a partir del cual se aborda una cuestión de bioética, puesto que los intereses (intelectuales y otros) de los filósofos, juristas, médicos, teólogos, politólogos, etc., no convergen ni son necesariamente los mismos. Y cuando utilizan las mismas palabras — «dignidad», por ejemplo, o «autonomía» —, lejos están de concederles siempre un sentido, un valor y un peso idénticos. Mi enfoque de la bioética es el de un filósofo dedicado a la filosofía contemporánea, comprometido desde hace muchos años (desde la década 1970, al aparecer la bioética en EE.UU.) en el cuestionamiento crítico de la ética en la civilización tecnocientífica. Es pues, como filósofo que hablaré de la dignidad.

Un segundo punto que me gustaría precisar a propósito de este coloquio dedicado a la toma de decisiones es que mi experiencia práctica de la bioética está limitada a comisiones y comités nacionales e internacionales, tales como el comité belga o el de la Unión Europea. No tengo experiencia en comités clínicos. Entre los comités que conozco, *el proceso de decisión apunta a la formulación de reglas generales*, que nos esforzamos en justificar y fundar, invocando principios tales como la dignidad. Esta es una situación muy

\* Traducción de Viviane Llorens.

diferente de aquélla en que el proceso de decisión conduce a llevar a cabo o no un acto médico, o aceptar o no un proyecto de investigación experimental. En estos procesos de decisión mucho más particulares que apuntan —este es el caso de los comités de ética clínica— a las personas individuales reales, también se puede invocar la dignidad para justificar lo que se ha decidido hacer o no hacer.

Mi examen de la dignidad en bioética se quedará pues en un plano principalmente teórico, el de la argumentación y del debate generales. Un tercer punto que, a modo de introducción, quiero precisar, es el concurso de circunstancias que me ha conducido hace pocos años a interesarme más detenidamente en la cuestión de la dignidad hasta dedicar la mayor parte de un libro.<sup>1</sup>

El contexto ha sido el de un ambicioso proyecto de investigación sobre la dignidad humana llevado a cabo en colaboración con la Union Internationale des Académies, la Fondation Européenne pour la Science y la UNESCO. Al inicio de esta empresa, se tenía la esperanza de encontrar en la noción de dignidad humana, muy antigua y, se suponía, auténticamente universal, *el* principio fundamental, único, unívoco e incontestable, base de todos los derechos del hombre. Pues la noción más moderna de «derechos humanos» era contestada de modo diverso en distintas partes del mundo. Entre 2005 y finales del 2007, se organizó una serie de grandes coloquios internacionales en Jerusalén, Rabat, Barcelona y, en fin, en Vadstena (Suecia), con el fin de estudiar la noción

<sup>1</sup> *Dignité et diversité des hommes*. Vrin, 2009. Del que esta conferencia se inspira ampliamente. Cuando la preparé, ignoraba el contenido de los trabajos sobre la dignidad humana realizados por el grupo reunido alrededor de la profesora Margarita Boladeras. Habiéndolos leído *después* de mi conferencia (*¿Qué Dignidad? Filosofía, Derecho y práctica sanitaria*, Cànoves, Proteus, 2010), estuve muy impactado por las importantes convergencias entre estos estudios y mi propio enfoque. Claro está que si los hubiera conocido con anterioridad, hubiera modificado un tanto mi charla con tal de evitar repeticiones. Pero, por otra parte, estos encuentros espontáneos son igualmente muy valiosos y significativos; además, no están exentos de un cierto número de matices. Por ello, creo justificado dejar el texto de mi conferencia inalterado tal y como ha sido pronunciado.

de dignidad bajo todos sus aspectos —en todas las épocas, en todos los países, por todos los historiadores, filólogos, filósofos, sociólogos, psicólogos, bioeticistas, juristas, etc.—. Pero, las conclusiones no cumplieron las esperanzas de los iniciadores. Ya desde el final del primer coloquio, «descubrimos de manera repetida que la evidencia histórica no permitía una visión consensuada y optimista del concepto de dignidad humana supuestamente compartido por las grandes tradiciones religiosas».

Durante la segunda conferencia, titulada «Aspectos sociológicos, éticos y bioéticos de la dignidad humana», la irreductible polisemia de la noción de dignidad, que llegaba hasta acepciones francamente opuestas, y la diversidad de las características que se le atribuyen, se hicieron más patentes. Se impuso nítidamente la fractura entre aquéllos para quienes la dignidad expresa el valor en sí del ser humano, un valor esencial que remite a Dios o a otra naturaleza, independiente de las voluntades humanas, no relativizada por los contextos históricos y culturales, *por una parte*, y los que, *por otra parte*, denuncian este fundamentalismo metafísico o teológico al que no se adhieren y del que temen las consecuencias dogmáticas. El tercer coloquio constataba que «el debate no ha terminado y no concluirá rápidamente; por lo demás, no debería terminarse nunca del todo». Finalmente, el último coloquio recordaba la crucial importancia de los lazos entre dignidad y ciudadanía. ¿Qué es la dignidad del individuo si éste no es ciudadano de un Estado? ¿Qué es si este Estado no es un Estado de derecho democrático? ¿Cómo asegurar un reconocimiento internacional de la ciudadanía, en un sentido cosmopolita que garantice una protección universal de la dignidad de las personas? Amplias cuestiones, amplias obras que reconducen, no obstante, la cuestión de la dignidad a la de los derechos humanos y del reconocimiento transnacional de los mismos. Sin embargo, al iniciar esta investigación se esperaba encontrar en la noción de dignidad *el* fundamento transcultural, *la* legitimación última y universal-

mente aceptada, que parecía faltar a la idea excesivamente moderna y occidental, según algunos, de los «derechos humanos».

#### UN USO LIMITADO, DIVERSO Y CONTROVERTIDO

Contrariamente a lo que muchos creen, el recurso a la noción de dignidad dista mucho de estar universalmente difundido en bioética. La dignidad es una referencia importante y compartida por una gran parte de la bioética europea-continental, también está presente en los textos internacionales que proceden de la UNESCO, del Consejo de Europa, de la ONU, la UE. En cambio, esta noción es poco frecuente en la bioética anglosajona que prefiere invocar las nociones de «persona», «autonomía» o «sacralidad de la vida humana». La dignidad no tiene cabida en el *principlismo* entendido como la sistematización clásica de la bioética americana.<sup>2</sup>

En la primera edición de la *Encyclopedia of Bioethics* (1978),<sup>3</sup> coordinada por W.T. Reich, esta noción no aparece en ninguna entrada y sólo aparece indexada una decena de veces. Unos veinte años más tarde, en 1995, en la nueva edición de la *Encyclopedia* (¡en cinco volúmenes!)<sup>4</sup> ¡ni figura ya en el índice!

En bioética, las críticas más frecuentes del uso de la palabra «dignidad» se dirigen a su carácter impreciso, indefinido, ambiguo, plurívoco, contradictorio, incoherente —tanto en extensión como en comprensión.

<sup>2</sup> La obra clásica del principlismo —Beauchamp, T.L.; Childress, J.F.: *Principles of Biomedical Ethics*, Oxford, Oxford University Press, 1979 (1983, 2ª ed. aumentada) —menciona dos veces la palabra «dignidad» — una vez para subrayar su carácter vago, la segunda en una cita, el índice remite a «sanctity of life» (4 veces mencionada) y a «respect for persons» (7 veces mencionada).

<sup>3</sup> *Encyclopedia of Bioethics*, New York, Free Press, 1978.

<sup>4</sup> New York, Simon and Shuster.

En lo referente a la *extensión* del concepto: la dignidad puede aplicarse al hombre, en todos sus estados (del embrión al individuo cerebralmente muerto, incluso al cadáver). En la totalidad y en todas sus partes (el cuerpo, los órganos, las células somáticas, los gametos, los genes...); tanto a individuos como a comunidades. También la dignidad puede aplicarse a actividades (deportivas, por ejemplo), a comportamientos (tratamiento de los pacientes), a procesos y maneras de asumirlos (la concepción, el nacimiento, el fin de la vida...). Pero algunos especialistas de la ética cuestionan el monopolio de aplicación de la dignidad limitado tan solo a los seres humanos: algunos quieren aplicarlo a los animales, incluso a todo lo que está vivo... En resumen, las referencias a la dignidad son especialmente frecuentes, pero siempre son problemáticas cuando se refieren a los dominios bioéticos siguientes: experimentación sobre el hombre; procreación médicamente asistida; eutanasia; eugenismo; extracción de órganos y estatuto del cuerpo humano. De modo más marginal cuando se refieren a la relación con los vivos no humanos y a las especulaciones transhumanistas y posthumanistas.

A propósito de la *comprensión* del concepto, se constatan las vacilaciones, incoherencias y contradicciones siguientes:

- La dignidad humana ¿es un valor intrínseco, universal e invariable? O ¿es dependiente de su reconocimiento contextual, y susceptible por ello de gradación, variación o incluso de supresión?
- La dignidad del hombre, ¿consiste en la presencia en cada hombre del universal, de la esencia «Hombre», o bien ¿consiste en la unicidad, la *singularidad* de cada individuo considerada como irremplazable?
- La relación entre la noción de dignidad y la de autonomía es concebida ya sea como convergencia (ideal kantiano), ya sea como tensión nunca resuelta, ya sea como oposición pura y simple, sobre todo a propósito de la eutanasia o incluso de la disponibilidad del individuo sobre su propio cuerpo.

Max Charlesworth,<sup>5</sup> por ejemplo, critica la expresión «morir con dignidad», pues según él, más valdría decir: «morir con autonomía». Otros estiman que la expresión «morir con dignidad», al amparo del derecho a la eutanasia o a la asistencia al suicidio en condiciones insoportables, confunde exigencia de dignidad y exigencia de «calidad de vida». Una interpretación matizada de la expresión «derecho a morir con dignidad», permite, no obstante, una triple referencia: a la calidad de vida, a la autonomía y a la dignidad. El individuo debe ser libre (es la autonomía) de evaluar que en ciertas circunstancias (es la cualidad de vida), según propia estimación (estima de sí) y según la de los demás (tal como percibe las miradas ajenas), la vida no puede ser vivida con suficiente dignidad. Su última dignidad desde entonces consiste en escoger quitarse la vida considerada insoportable. Aquéllos que no reconocen esta libertad y esta dignidad confunden, en realidad, dignidad y sacralidad de la vida. Se vuelve a encontrar aquí una de las antinomias constitutivas de la noción de dignidad: la dignidad como realidad y valor psicosociales y la dignidad ontoteológica asociada al carácter sagrado, abstracto de la vida humana, que debe preservarse incluso allí donde se reduce a una simple supervivencia biológica.

En «All Animals are equal»,<sup>6</sup> Peter Singer critica la noción de dignidad porque eleva la especie humana por encima de las demás especies en nombre de su valor intrínseco superior. En relación a la cuestión del estatuto del animal, el alcance ontoteológico de la noción de dignidad humana se manifiesta claramente. Este alcance es nítidamente espiritualista (principalmente de tradición cristiana), pues aceptando el principio de dignidad humana, somos invitados, con frecuencia implícitamente, a suscribir toda una filosofía del hombre y de la naturaleza, una concepción determinada de la «diferencia antropológica» que se asi-

<sup>5</sup> *Bioethics in liberal society*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.

<sup>6</sup> La Follette, H.: *Ethics in Practice*, Blackwell, 1997.

mila a una determinada «substancia espiritual» que coloca al Hombre por encima de los seres naturales.

#### LA DIGNIDAD PLURAL EN EUROPA

Los *Basic Principles in European Bioethics and Law*,<sup>7</sup> una investigación europea coordinada por Peter Kemp y Jacob Rentdorff, constituyen una *respuesta bioética al principialismo americano*. También este estudio retiene cuatro principios bioéticos fundamentales: autonomía, dignidad, integridad y vulnerabilidad. El único principio explícitamente común a los dos principialismos —americano y europeo—, es *el principio de autonomía*.

Con todo, a pesar de gozar de una buena acogida, el principio de dignidad no recibe el mismo reconocimiento en el área cultural europea.

Los países germánicos —tales como Alemania o Austria— subrayan con fuerza que la dignidad debe tomarse como indicador del valor intrínseco y universal del ser humano considerado en todos sus estados (en particular, como embrión y feto). Y, dado que los animales no deben considerarse como objetos, estos afirman que es conveniente ampliar dicho principio a los mismos.

También Francia sitúa el principio de dignidad en el centro de la bioética y del bioderecho y coincide con Kant al postular el principio de autonomía. Francia y Alemania se unen para denunciar la bioética angloamericana considerada analítica, utilitarista y reductora de lo humano.

Pero Alemania es puntera en la promoción de la dignidad humana que figura en el artículo primero de la constitución alemana de 1949: «la dignidad del ser humano es intangible».

«La idea de dignidad humana expresa en Alemania la necesidad de tener algo que oponer a la idea de autonomía

<sup>7</sup> Ed. Center for Ethics and Law, Copenhagen, e Institut Borja de Bioètica, Barcelona, 2000.

humana» observan Rendtorff y Kemp, y añaden que algunos «utilizan la palabra “dignidad” como expresión de un tabú para defender una concepción de humanidad sin argumentación sólida».

Suiza introduce en su Constitución la noción de «dignidad de la criatura» y numerosos son los que, valiéndose de nociones claramente ecologistas y teológicas, quieren ampliar el ámbito de la dignidad humana al de la «dignidad de la Creación», base sobre la que toda transgénesis es, *a priori*, condenable.<sup>8</sup>

En Bélgica, el multiculturalismo y el pluralismo conducen a un reconocimiento limitado de la noción de dignidad —especialmente si se concibe como valor intrínseco universal que implica medidas jurídicas entendidas como prohibiciones—. Pluralismo y liberalismo manifiestan una especial sensibilidad en lo referente al embrión y a la eutanasia, así como en lo referente al estatuto del cuerpo y de sus órganos. Como veremos de modo más preciso, en Bélgica, el principio de autonomía es invocado con más frecuencia que el principio de dignidad. Diferencias y oposiciones son igualmente perceptibles cuando se comparan países geográfica y lingüísticamente tan cercanos como Irlanda y Reino Unido. La dignidad es central para Irlanda. Mientras que se constata que la dignidad «no está directamente mencionada en la reflexión jurídica de Reino Unido», lo que beneficia el concepto de autonomía consolidado prioritaria y explícitamente. La tradición liberal utilitarista y la proximidad de la cultura americana explicarían esto.

La situación de España se caracteriza por su división entre una tradición católica paternalista que concede el primado a la dignidad intrínseca de la persona y una fuerte influencia del principalismo y del utilitarismo consecuen-

<sup>8</sup> Cfr Schäfer-Guignier, O.: «Dignité de l'humain et dignité de la diversité», en Gros, F.; Huber, G. (eds.): *Anti-destin. Patrimoine génétique et Droits de l'humanité*, Paris, Odile Jacob, 1992.

cialista liberal anglo-americano que subraya la importancia de la autonomía. España ocuparía así un lugar un tanto peculiar y realizaría una clara evolución en el seno de lo que Kemp-Rentdorf llaman la «bioética de cultura mediterránea». Llegados al término de su cuadro comparativo, hacen constar lo siguiente: «La descripción de los principios éticos en Europa manifiesta el hecho básico del pluralismo (...). Debido a las diferencias de importancia y comprensión de los principios, es muy difícil llegar a un consenso». Con todo, «la mayoría de los países interpretan la dignidad como un valor intrínseco, mientras que una minoría la entiende en términos de autonomía». La tensión entre ambas es innegable. La ausencia de consenso culmina cuando el debate versa sobre el estatuto del embrión y la eutanasia.

CCB (COMITÉ CONSULTATIF DE BIOÉTHIQUE DE BELGIQUE) Y GEE (GROUPE EUROPÉEN D'ETHIQUE DES SCIENCES ET DES NOUVELLES TECHNOLOGIES, AUPRÈS DE L'UNION EUROPÉENNE)

Quisiera detenerme un poco en el recurso a la noción de dignidad que se emplea en dos comités que he conocido muy bien por haber sido uno de sus miembros durante numerosos años: el CCB y el GEE. En cada uno, la recepción de la noción de dignidad es significativamente diferente, casi opuesta.

Empecemos por el CCB

Durante los quince años de su existencia (1996-2010), en la argumentación de sus 50 Avisos, el CCB no solía recurrir a la noción de dignidad.

En su *primer* Aviso, relativo a la oportunidad de una reglamentación legal de la eutanasia en el que se distinguen cuatro posturas —una de las cuales sigue oponiéndose a toda forma de eutanasia—, no se menciona el principio de dignidad.

Ya desde el segundo Aviso (1997), una amplia parte del Comité se mostraba prudente e incluso desconfiaba cuando se recurría a la noción de dignidad. Este Aviso concernía la «Convenio del Consejo de Europa sobre los Derechos del Hombre y de la Biomedicina», sometida por firma a los Estados por el Consejo de Europa y conocida también como Convenio de Oviedo. En este Aviso se podía leer lo siguiente: debemos recordar que el *espíritu* de la Declaración de los Derechos del Hombre (DH), en nombre del cual se declara el Convenio, propone proteger a las personas en el sentido de individuos y, si no lo son en el sentido de adultos, al menos en el sentido de personas nacidas. Proteger el embrión o entidades aún más alejadas del individuo (o colectivos de individuos vulnerables), tales como el genoma humano, nunca ha sido la prioridad de los textos fundamentales de los DH. El valor fundamental de los textos básicos de los DH es en primer lugar la *libertad del individuo* (especialmente, en las Declaraciones de 1789 y las de 1948: Art. 1); mientras que, el valor fundador del Convenio es el de la *dignidad del ser humano*. Postulando que a cada individuo le atañe decidir acerca de qué depende su dignidad, la continuidad está asegurada. Pero considerando que es conveniente proteger a los individuos y a las colectividades contra los perjuicios infringidos a su «dignidad» —a pesar de ellos o incluso contra su propia voluntad—, todas las limitaciones son posibles en nombre de «verdaderos valores». El peligro estriba en que una fracción de la sociedad (o de la humanidad, por ejemplo, una comunidad religiosa o de tendencia ideológica) defina e imponga a los demás su concepción de dignidad humana.<sup>9</sup> En esta etapa del proceso, Bélgica no ha firmado ni ratificado aún dicho Convenio.

Muy pronto en la historia del CCB se toma consciencia de que algunos recurren a la noción de dignidad para impo-

<sup>9</sup> Cassiers, L.; Englert, Y.; et al. (eds.): *Les Avis du Comité Consultatif de Bioéthique de Belgique 1996-2000*, Bruselas, De Boeck-Université, 2001.

ner sus puntos de vista, valores y normas limitando o incluso negando dogmáticamente la libertad de elección de los que no los comparten. Esta toma de conciencia ha acarreado que la dignidad fuera, más tarde, raramente invocada.

En el Aviso nº 10 (1999), que trata de la clonación humana reproductiva, la dignidad parece favorecer —¿cómo evitarlo, dada la literatura bioética, en particular francesa sobre la cuestión?— a aquéllos que quieren prohibirlo por completo. Con todo, más allá de las divisiones y divergencias, *todos* los miembros del CCB están de acuerdo en afirmar que si un clon naciera a pesar de la prohibición «ninguna de las argumentaciones propuestas podrían servir para contestar su dignidad de ser humano». <sup>10</sup>

A lo largo de estos últimos años, se ha visto reaparecer esporádica y brevemente la noción de dignidad acompañada siempre del rechazo de toda práctica que iría en contra de una pretendida «naturaleza humana» o que conduciría a intervenir en la misma. En el Aviso nº 33 (2005) relativo a las modificaciones génicas somáticas y germinales de alcance terapéutico y/o de mejoramiento, se lee que el respeto a la dignidad obliga a respetar lo «“dato de modo natural” amenazado por la *hybris* del hombre “que juega a ser Dios”. La dignidad de la actividad humana estaría así amenazada por medios “no naturales”». Pero este «argumento ontoteológico según el cual sería sacrilegio y “moralmente repugnante” alterar la naturaleza humana» es denunciado como «emocional». Y el uso de «la noción no definida de “dignidad humana” constituye la máscara ideal para encubrir posiciones bioconservadoras». <sup>11</sup>

El Aviso nº 43 (2007), relativo a la comercialización de algunas partes del cuerpo humano, centra más la atención en la dignidad (que retoma en el título mismo de dos sec-

<sup>10</sup> *Op. cit.*, p. 158.

<sup>11</sup> Devroey, P.; Dupuis, P.; Schotsmans, P.; Stiennon, J. (eds.): *Les Avis du Comité Consultatif de Bioéthique de Belgique*, Bruselas, Ed. Bernard Gilson, 2010, p. 49-52.

ciones). Aquí, la originalidad estriba en el hecho de que el recurso a la dignidad está *invertido*. La oposición a toda forma de venta de órganos erigida en nombre de la dignidad es denunciada como «paternalismo moral», pues lo importante aquí es ser pragmático y solucionar los problemas. Pero además de las críticas habitualmente dirigidas en contra de la dignidad entendida como noción confusa, variable según la ética de los que recurren a ella, irracional, emocional, intuitiva y no universalizable, se puede leer: «Pero, si nos obstináramos a utilizarla, se podría defender la idea de que el concepto de autonomía debe desempeñar un papel esencial en la noción de “dignidad humana”». Algunos filósofos han considerado que la noción de intercambio y de mercado estaba en el centro mismo de la noción de dignidad humana. Para Adam Smith, es «la búsqueda del interés personal a través del intercambio y del comercio lo que distingue el hombre del animal y lo que le confiere su dignidad específicamente humana». En esta línea, invocaremos también a Locke.<sup>12</sup> En oposición, en la sección «Dignidad humana y estatuto simbólico del cuerpo», recordaremos que «la dignidad humana en tanto que valor absoluto se expresa de manera específica pero esencial en el respeto incondicional al cuerpo», y se recurre a Kant.

Sin embargo, dada la literatura bioética europea sobre la cuestión del cuerpo, no es extraño volver a encontrar la noción de dignidad en un Aviso y no se puede descartar que esta presencia anuncie su regreso. En efecto, se vuelve a encontrar el año siguiente en un Aviso relativo a la inhibición del crecimiento de los niños con grandes discapacidades mentales (nº 44, 2008). Este Aviso denomina dos de sus secciones con el nombre de: «Incompatibilidad con la dignidad humana» y «Dignidad humana y derechos a la integridad física». La inhibición del crecimiento «priva a la persona de su dignidad» que, al ser consubstancial a la natu-

<sup>12</sup> *Op. cit.*, p. 310-312.

raleza humana y a la percepción social, es a la vez objetiva y subjetiva. A continuación, se asocia la dignidad al respecto de «la integridad física», pero de entrada se reconoce «una noción-cuadro» cuyo contenido vago y, *a priori*, no jurídico, implica un manejo delicado» pues «en la apreciación de las prácticas examinadas, la noción de dignidad humana es susceptible de ser invocada tanto por sus defensores como por sus adversarios». <sup>13</sup>

En conclusión, en lo referente al CCB, la noción de dignidad destaca por su *escasa presencia y, si es invocada, es para ser expresamente criticada y contestada*. Sin embargo, aunque no sea el objeto de este análisis, cabe advertir que la noción de autonomía y las reglas del consentimiento informado se encuentran constantemente en los Avisos. Con todo, cabe reconocer una renovación de la noción de dignidad ya que los Avisos de cualquier comité nacional están también condicionados por la evolución de sus componentes y del contexto sociopolítico, moral y cultural. Debemos por tanto mantenernos en alerta.

### ¿Qué pasa en el GEE?

El lugar concedido a la noción de dignidad es tan importante en los Avisos del GEE como discreto y siempre controvertido en el CCB.

Incluso, recientemente, en la segunda entrega de *Ethically Speaking* (nº 14, julio de 2010), en su primer artículo titulado «Towards a “European Bioethics”» —redactado por Francesco Busnelli—, la Newsletter del GEE, habla de la dignidad como del «superprincipio» esencial para la construcción de una bioética europea. Este autor se basa en la Carta de los Derechos Fundamentales que «establece este superprincipio contra otro superprincipio, el de la *autonomía* de la bioética norteamericana» (p. 12).

<sup>13</sup> *Op. cit.*, p. 349; 353-354.

La dignidad debe definirse objetivamente, no como un derecho subjetivo que la haría variable y dependiente de los individuos y subordinada al principio de autonomía. La dignidad sirve para «limitar el ejercicio de la autonomía individual».<sup>14</sup>

De modo regular, en sus Avisos (por ejemplo, Aviso n° 2, 3, 8, 10, 11, 16, 17, 18, 20), el GEE hace referencia a la dignidad humana como principio fundamental y, en particular, para oponerse a toda forma de comercialización del cuerpo humano. La entrada de este principio en el derecho comunitario fue bien acogido (ya desde el Aviso n° 3, 1993). Después del 2000, los Avisos del GEE se refirieron sistemáticamente a la «Carta de los Derechos Fundamentales de la Unión Europea» (2000) que, afirmando en su artículo primero la inviolabilidad de la dignidad humana, retomaba así el Artículo primero de la Constitución alemana. La dignidad humana se presenta así como el fundamento de todos los demás derechos humanos. En su Aviso n° 20 (2005) sobre implantes electrónicos TIC (Tecnologías de la Información y de la Comunicación) en el cuerpo humano, la referencia a la dignidad está saturada de presuposiciones e implicaciones filosóficas. Juzguen ustedes mismos:

La dignidad de la persona humana no es sólo un derecho fundamental en sí, sino que constituye la base misma de los derechos fundamentales.

La dignidad humana es una realidad dada, inherente a la esencia humana.

Mientras se estaba redactando la Carta de los Derechos Fundamentales de la UE (1999-2000), el GEE (del que era

<sup>14</sup> Semejante afirmación procede de una incomprensión de la noción de autonomía individual que debe ejercerse en el respeto de la autonomía ajena y con la preocupación de promoverla si es posible. Pero la autonomía no es tema de este estudio.

miembro en esa época) fue consultado y desde el mismo se discutió de modo particular sobre el proyecto del Artículo 1. Se consideraron dos opciones:

- 1.: *Dignidad y libertad de la persona humana*: Cada uno tiene derecho al respecto de su dignidad y de su libertad, así como al respeto de sus derechos.
- 2.: *Dignidad de la persona humana*: Cada uno tiene derecho al respeto de su dignidad, de sus libertades y de sus derechos.

He conservado mis notas del debate, cuya parte principal hace referencia a lo siguiente: Al término de un largo debate, la mayoría de los miembros del Grupo se ha acogido a la opción 1. Ésta expresa principalmente la preocupación por asociar *expresamente* el respeto a la dignidad y la libertad a la base de todos los derechos. La libertad no puede considerarse simple y automáticamente derivada del concepto de dignidad. En efecto, ésta enuncia sólo que la persona humana tiene un valor inalienable sin precisar lo que es la persona o el ser humano ni cuáles son las acciones y situaciones que afectan a este valor intangible. Ahora bien, existen y se pueden concebir definiciones (filosóficas, religiosas, culturales,...) de la persona humana, así como de lo que es digno e indigno de ella, que no son universalmente compartidas, sobre todo en una sociedad pluralista. Una definición de dignidad humana puede entonces entrar en conflicto con otra definición de dignidad y atentar contra la libertad de aquéllos a quienes se impone una concepción de dignidad que no es la suya. Desde el problema del aborto hasta el de la eutanasia, pasando por el de la reproducción medicamente asistida, la experimentación sobre el embrión o la ingeniería genética, el debate bioético ha ilustrado ampliamente este tipo de conflictos. Hacer coincidir la afirmación de la dignidad y la de la libertad apunta a un equilibrio y comporta la idea de que los eventuales abusos en el uso de un concepto podrán ser criticados recurriendo al otro

concepto. La opción 2 considera que el respeto a la dignidad constituye *la* noción fundamental de donde todos los demás derechos y libertades se derivan. Considera que, *bien entendida*, la noción de dignidad es universal y unívoca. También considera que, *bien entendido*, el respeto a la dignidad de la persona humana no puede entrar en conflicto con el respeto de su libertad. Los partidarios de la opción 1 observan que la opción 2 no define en qué consiste «el respeto a la dignidad bien entendida». Aunque se podría considerar, después de Kant por ejemplo, que *idealmente* no debería haber conflicto entre la dignidad y la libertad, cabe señalar, no obstante, que las situaciones reales y los debates actuales están lejos de alcanzar este ideal. Parece entonces prudente recordar explícitamente las tensiones, conflictos, riesgos y abusos asociados al uso de estas nociones-valores, cuya afirmación *simultánea* constituye una especie de garantía recíproca de buen uso.

Desgraciadamente (y sintomáticamente), los redactores-decidores de la Carta han retenido la segunda opción reservando el primer capítulo de la Carta y sus cinco primeros artículos a la sola noción de dignidad. Las libertades aparecen en el capítulo II. La palabra «libertad» no figura en el primer capítulo, dicha noción se desvincula por tanto considerablemente de la noción de dignidad; no obstante, ésta es inmediata y explícitamente asociada al «derecho a la vida» (artículo 2) y a «la integridad de la persona» (que incluye un cierto estatuto del cuerpo). La clonación humana reproductiva se prohíbe en nombre de la dignidad ya a partir del artículo 3.

La «Declaración Universal sobre el Genoma Humano y los Derechos del Hombre» y la «Declaración Universal sobre Bioética y los Derechos del Hombre» de la UNESCO así como el Convenio de Oviedo que sitúan la dignidad al frente de los principios a respetar son también sistemáticamente invocados en los Considerandos de los Avisos del GEE.

En conclusión, hay múltiples razones que justifican esta preeminencia del principio de dignidad en los Avisos del

GEE, y estas razones comprenden tanto aspectos políticos como aspectos jurídicos y éticos:

- La dignidad y su primado son presentados como la marca de identidad moral europea que se opone a la de los EE.UU.
- El principio de dignidad está en el centro de los principales textos —declaraciones, convenciones, recomendaciones, etc.—, (de la UNESCO, del Consejo de Europa y de la UE misma) a los que todo Aviso del GEE debe referirse.
- El peso del cristianismo y en particular de la Iglesia Católica romana en la historia de Europa.
- El peso de Francia y de Alemania en la construcción de la UE.

### ¿UN «CONCEPTO INÚTIL» O «COMPROMETIDO»?

Finalizada esta rápida descripción de los usos imprecisos, divergentes y contradictorios del término de dignidad, ¿no sería razonable ver en esta noción un concepto inútil o incluso perjudicial para la claridad del debate bioético y biojurídico?

Esta es la conclusión a la que ha llegado Ruth Macklin en un breve artículo del *British Medical Journal* titulado «Dignity is a useless concept».<sup>15</sup> Macklin destaca que abundan las menciones referidas a la dignidad y, en particular, en los textos jurídicos internacionales. Pero en dicha noción sólo ve un término impreciso que o bien repite nociones más precisas tales como el respeto a la persona en su autonomía, en su vida privada y la protección contra las prácticas abusivas o discriminatorias; o bien se limita a un eslogan. La noción de dignidad habría surgido en los años 1970 en el marco del «derecho a morir con dignidad» donde, siguiendo a Macklin, no tiene otro sentido que el del respeto a la autonomía

<sup>15</sup> Editorial en *BMJ-British Medical Journal*, 2003, p. 327.

del individuo (así como el de sus «directivas anticipadas»). Ruth Macklin elabora una hipótesis sobre el origen de estos usos: la influencia de la iglesia católica romana.

Este artículo ha suscitado muchas críticas.

Así en «¿Es la noción de dignidad humana superflua en bioética?»,<sup>16</sup> Roberto Andorno (que fue miembro del Comité Internacional de Bioética) reconoce la imprecisión, la inflación, las contradicciones del uso de la expresión «dignidad humana» e incluso su carácter dogmático (*knock-out argument* que dispensa explicar, argumentar y debatir). Pero defiende lo siguiente: «El respeto a las personas no es más que la consecuencia de su dignidad»: ésta es el «valor intrínseco» universal que funda y justifica la obligación de respetar a las personas. Con todo, reconoce que «el fundamento último del valor inherente del ser humano» es más «complejo» y remite al ámbito metafísico o teológico. «A este nivel, la argumentación más frecuente es la que remite a la naturaleza espiritual del alma humana». Lo cual nos remite a Platón y a Aristóteles así como a la tradición cristiana de la *Imago Dei*. Pero sin ahondar en esta justificación filosófico-teológica y, haciendo como si estuviera aceptada por todos, se centra en aspectos prácticos:

Pero en realidad no tenemos necesidad de recurrir a estas nociones altamente metafísicas y ponernos de acuerdo acerca del fundamento *teórico* último de la dignidad humana para reconocerla en la *práctica* de la vida social.

Una de las referencias de Andorno es *Las normas internacionales de la bioética* de Lenoir y Mathieu, dos juristas que afirman que «la dignidad de la persona humana» es «el principio cardinal del derecho de la bioética» y subrayan que «la libertad no tiene su campo limitado exclusivamente por el imperativo de no perjudicar la libertad ajena».

<sup>16</sup> *Revue générale de droit médical*, núm. 16, 2005.

Ésta puede chocar con las exigencias del respeto a la dignidad de la persona, expresión en cierta medida derivada del valor espiritual del ser humano.

Los partidarios de este posicionamiento, incluso entre los filósofos, son muy numerosos.

Entendido como valor intrínseco, el recurso a la dignidad se convierte en el blanco al que apuntan las críticas que cuestionan la existencia de tales valores. La crítica general señala que siempre son individuos o colectividades —es decir, algunos hombres y nunca *todos* los hombres— quienes afirman la existencia de valores absolutos, no dependientes del ser humano. De ahí que se esfuercen en imponerlos o hacer que se acepten por otros hombres que no los comparten. Esta crítica vale para todo fundacionalismo y todo fundamentalismo. Con todo, cabe señalar que esta primera crítica no es puramente formal: recurrir al valor en sí (y lo que le acompaña: esencias, naturalezas, invariantes, verdades indiscutibles, etc.) es característico de *algunas* concepciones filosóficas, pero no de todas. Este recurso es propio, diría yo, de una familia filosófica: la de los metafísicos (teólogos o no) idealistas que suelen ser espiritualistas.

A fin de cuenta, recurrir a la noción de dignidad como valor intrínseco universal y absoluto es criticable *formal* y *substancialmente* porque dicho recurso vehicula determinados contenidos metafísicos antropológicos y cosmológicos que no fomentan el consenso general.

De texto en texto, invocando la dignidad del hombre, la referencia kantiana se repite en las argumentaciones bioéticas. Ésta puede justificarse, pues Kant distingue entre cosas y personas: las primeras tienen un precio, mientras que las segundas no tienen precio sino un valor intrínseco, no intercambiable: la dignidad. Esta dignidad que es propia del hombre se expresa a través del concepto de autonomía cuya regla es el imperativo categórico.

Tomando estas referencias, se piensa haber esclarecido y fundado todo: la dignidad humana, su universalidad y su

asociación esencial a la libertad. El resto de la filosofía kantiana no se toma en cuenta, sus presupuestos y postulados son ignorados o silenciados. Entre ellos, quiero señalar:

- La convergencia postulada entre la libertad (o voluntad) y la razón.
- El dualismo, el idealismo y el espiritualismo.
- La fe cristiana pietista que incluye, sobre todo, la creencia en la inmortalidad del alma.
- Una concepción finalista de la naturaleza.

Algunos (tales como Lucien Sève) dirían que la moral kantiana —y todas las nociones que incluye— «se sostiene perfectamente sin estos presupuestos». No comparto esta opinión (sobre todo, cuando se trata de afirmar valores intrínsecos tales como la dignidad de la persona). Además, numerosos bioeticistas que recurren a Kant serían propensos a felicitarse de las consideraciones espiritualistas de su moral y del hecho de que permanecen implícitos. Pues lo que permanece presupuesto y no explicitado puede parecer aceptado por el lector o el interlocutor, sin correr el riesgo de cuestionarlo y debatirlo.

Es dudoso que *todos* los bioeticistas que se basan en esta o aquella referencia kantiana estén dispuestos a aceptar, aunque sea a título de hipótesis verosímiles, todas estas suposiciones.

Centrarse exclusivamente en Kant opera en detrimento de otros textos significativos y directamente pertinentes. Entre los cuales destacaremos el *Oratio de Dignitate Hominis* de Pico della Mirandola: obra que se evoca de modo excepcional en los textos bioéticos relativos a la dignidad. Los historiadores de la filosofía consideran sin embargo que su *Discurso* es un texto fundamental del Renacimiento italiano y una obra importante para la antropología de la Modernidad.

Pico reconoce que «el hombre es un intermediario entre las criaturas». Pero en esto no radica su dignidad esencial. Si fuera así, el hombre sólo sería el ser del medio. Sin

embargo, está «en medio» de las criaturas porque desde su posición puede considerar todo y *escoger lo que quiere devenir*. La dignidad se sostiene por el hecho de que el hombre ha sido creado sin «arquetipo». Dios dice a Adam:

Para los demás, la naturaleza está sujeta por las leyes que le hemos prescrito: a ti, ninguna restricción te sujeta, entregado a tu propio juicio, deberás definir tu propia naturaleza (...) Si no te hemos creado celeste ni terrestre, ni mortal ni inmortal, es para que, dotado del poder de modelarte y formarte a ti mismo, te des la forma de tu preferencia. (...) ¿Quién no admiraría a nuestro camaleón?

El hombre no posee en sí mismo ninguna imagen innata.

Pico defiende un debate público y libre y, profesando su independencia, dice no pertenecer a ninguna escuela en particular. Y, al haberlas estudiado todas, afirma poder debatir y decidir por él mismo acerca de su propio posicionamiento. También celebra una filosofía que revela las virtudes escondidas de una naturaleza que, aun siendo creadas por Dios, son cognoscibles y disponibles para el hombre.

En conclusión, concebida como «libre plasticidad ontológica», la dignidad del hombre se inscribe en un marco, pero también, tiende a exceder las limitaciones de su época.

Quisiera expresar mis reservas acerca de la utilización que hacen los bioeticistas sobre la noción de dignidad, y también, de modo más general, manifestar lo siguiente:

- *La selectividad implícita y parcial* de las referencias filosóficas. Es inaceptable hacer como si el pensamiento kantiano (en otros contextos, Aristóteles, por ejemplo) agotara las filosofías del pasado y del presente.
- *La ilusión de la unidad de la filosofía*. Privilegiar una corriente filosófica suscita la ilusión de que la filosofía es unitaria. No obstante, ya desde sus inicios, ha sido

plural y polémica, de la ontología hasta la ética. Y actualmente esto sigue así, incluso se ha intensificado.

- Apoyarse en Kant no es apoyarse en una referencia neutra, inocente, sino todo lo contrario: comporta las concepciones dualistas, universalistas esencialistas, idealistas, espiritualistas y religiosas cristianas que están directamente ligadas a la creencia en la existencia de Dios y del alma, o bien en el plan final de la Naturaleza, al menos como postulados legítimos y razonables. Kant es un pensador predarwiniano, cuyo imaginario está más cerca del creacionismo que del evolucionismo, pues pensaba que, tomando a la física newtoniana como paradigma, la enciclopedia de las ciencias estaba casi sellada. ¿Hasta qué punto se asumen estas tesis y presuposiciones cuando se invoca a Kant? Y si no se asumen, ¿cuál es el valor que se da a la referencia kantiana que pasa por ser un fundamento universal e indiscutible?
- La referencia al idealismo kantiano está en las antípodas de los pensamientos nominalistas, empiristas y materialistas, pragmatistas, agnósticos, ateos, evolucionistas... Con ella y su criticismo masivamente rechazado algunas veces como nihilista, se intenta poner fin a la discusión sin haber entrado en el debate.
- Una consecuencia del idealismo es que permite la extensión de la noción de dignidad humana a entidades muy alejadas de la persona entendida como individuo concreto y consciente. El idealismo acepta la existencia de universales — en este caso, la esencia o la naturaleza humana —. Y, concebido como inmaterial y, eventualmente, hipostasiado como substancia espiritual (alma), este universal puede atribuirse a entidades que no tienen todas las características aparentes de la persona entendida como individuo (consciencia, lenguaje, sensibilidad, capacidad de elección, etc.): embrión, feto, graves deficientes mentales, comatosos, demente senil, etc.... Semejante extensión es más difícil de ver o incluso

imposible si se concibe a través de aproximaciones filosóficas propias del nominalismo, del empirismo, del utilitarismo, del pragmatismo o del materialismo...

- La referencia kantiana y, de modo más general, idealista tiende a situar la filosofía al servicio de un moralismo y de un juridicismo arraigados en la tradición del *Derecho Natural* (propia del pensamiento kantiano) y de la idea asociada de naturaleza humana, poco favorable a la diversidad y a la evolución empíricas de las ciencias, técnicas y costumbres.

La tendencia a demonizar el pensamiento crítico libre, política y moralmente poco correcto, no es nueva. Es por tanto importante precisar los límites de mi crítica. En numerosas situaciones, casi todo el mundo estaría de acuerdo en condenar todo tipo de comportamientos indignos y no respetuosos de la alteridad. Mi propósito no consiste en considerar la pertinencia o utilidad de la noción de dignidad en el discurso ordinario.

Pero, al lado de estos usos no filosóficos perfectamente aceptables, están los usos bioéticos de peso. Estos serán el blanco de mi crítica. La dignidad humana no es ciertamente un concepto sin función ni utilidad. *Pero esta utilidad es parcial en el sentido que remite a los intereses de algunos filósofos (una cierta corriente de pensamiento). Y atrae, sin decirlo explícitamente, a los demás hacia posiciones que no son propiamente suyas: posiciones antipragmáticas, antiutilitaristas, antievolucionistas, antimaterialistas, antiateas o incluso antilaicas... —posiciones esencialistas, espiritualistas, finalistas, o incluso creacionistas—*. Ceguera, ignorancia, omisiones, inconsciencia, así como cálculo y retórica, envuelven el uso de la noción de dignidad.

La dignidad humana es utilizada como «argumento contundente» para zanjar una serie de cuestiones bioéticas *concretas* sobre las que no hay más acuerdo que sobre los fundamentos mismos y en las que se finge tomar una decisión

definitiva al respecto. Así, al decir «atenta contra la dignidad del hombre» se pretende zanjar todo debate.

Tal como la planteo, la pregunta central se vuelve indirecta. Por tanto, ya no cabe preguntar «¿qué es la dignidad humana y la naturaleza humana si se tienen en cuenta sus limitaciones?», sino ¿cómo se zanja esta cuestión, quién decide de ello y quién tiene el poder de formular una definición esencial y normativa? Recurrir a afirmaciones fundacionalistas no constituye el medio legítimo para decidir sobre la cuestión, pues los que emiten estas afirmaciones quieren imponer a todos su Verdad y sus Valores.

En muchos casos, para las cuestiones relativas a la dignidad es posible entenderse y llegar a un acuerdo sobre reglas. Acerca de los *fundamentos* no se logra el consenso, lo cual no es de lamentar, ya que en virtud de estas diferencias, existe la libertad de pensamiento.

Según mi opinión, no es aceptable prohibir —en nombre de la concepción dogmática de la dignidad esencial—, definitiva y universalmente (a todos) un conjunto de investigaciones y prácticas actuales y/o potenciales (eutanasia, eugenismo, clonación, disponibilidad libre del cuerpo, etc.). Nosotros (yo mismo y muchos más) pensamos que estas prohibiciones son inaceptables; *no porque estemos necesariamente a favor de las posiciones que las transgreden, sino porque la consecuencia lógica de tales prohibiciones prácticas y ontológicamente fundadas es la prohibición teórica de debatirlas o incluso de ponerlas en duda en el futuro*. Esta es la consecuencia lógica de un bioderecho natural y fundamental que, traducido en términos de leyes, puede hacer efectiva. Si la clonación reproductiva es contraria a una legislación *positiva* sin otra legitimidad última que la del debate público y de la regla democrática, es coherente sancionar a quienes la pondrían en práctica, pero no se debe sancionar a quienes critican la prohibición o la debaten. Pero si la clonación es condenada por un bioderecho natural ontológica y/o teológicamente fundado, entonces no solo es sancionable practicar la clonación, sino

que también *se podrá considerar criminal expresar simplemente reservas o críticas a propósito de la prohibición.*

Fundacionalismos y fundamentalismos sólo son de recibo a título de creencias individuales o comunitarias dadas en un espacio abierto que permite a los individuos cambiar de creencias y de comunidad libremente. Este espacio de libertad —que permite el movimiento y la evolución— está en el centro de mis preocupaciones.

#### BREVE ILUSTRACIÓN DE UNA CONFRONTACIÓN FILOSÓFICA ALREDEDOR DE LA DIGNIDAD: HABERMAS Y BOSTROM

En *El futuro de la naturaleza humana. Hacia un eugenismo liberal*,<sup>17</sup> Jürgen Habermas consagra una sección a la noción de dignidad humana y recurre, como el título del libro indica, a la noción de «naturaleza humana». Argumenta en favor de una «ética de la especie humana» que comprende numerosas tomas de posiciones sustanciales, e incluye cuestiones concretas y particulares. Esta ética podría ser aceptada por todos porque estaría fundada de modo razonable y de acuerdo con las grandes tradiciones religiosas. Ésta reconoce la dignidad humana expresada en el Artículo I de la Constitución alemana, recuerda Habermas. La ética de la dignidad de la especie humana es universal y debe ser impuesta mundialmente por el Derecho y con el apoyo de los poderes políticos.

¿Qué quiere decir con esto? Esto significa que no *todas* las conclusiones obtenidas al término de un debate libre y argumentado, irreprochable desde el punto de vista del procedimiento, *pueden* considerarse como legítimas.

A pesar de lo que Habermas diga, aquí su pensamiento da un giro, giro que parece darse al *constatar la naturaleza de los debates bioéticos públicos y de los debates de los Comités de éticas pluralistas y pluridisciplinarios.* Con esta verifica-

<sup>17</sup> *Die Zukunft der menschlichen Natur*, Verlag, Suhrkamp, 2001 (2002: edición aumentada).

ción se muestra que en bioética, llevados en excelentes condiciones procesuales, los debates sobre grandes temas no llegan siempre a *consensos racionales universalizables sino a una diversidad de opiniones que también son argumentadas*. Además, algunos de estos desacuerdos irreducibles conciernen a *posibles tecnocientíficos juzgados por Habermas como absolutamente inaceptables* (en particular, el eugenismo positivo, incluso ciertos usos del diagnóstico prenatal o del diagnóstico preimplantatorio, etc.).

Estas posibilidades amenazarían las condiciones de posibilidad y de validez de la propia ética discursiva, es decir, la existencia de interlocutores autónomos e iguales. Se debe, por tanto, refundar el pluralismo procedimental elaborando «fuera del debate» una ética de la especie humana que garantice las condiciones empírico-transcendentales de todo debate válido. Tal es el objetivo del libro de Habermas. Naturaleza y dignidad humanas, que deben ser respetadas desde la concepción, tienen un papel decisivo.

El derecho a un genoma no manipulado, a participar en la lotería genética natural por muy desigualitaria que sea, constituye una condición empírico-transcendental de la autonomía, y por tanto del respeto a la dignidad del individuo.

Habermas se aleja del idealismo kantiano que tiende a identificar la persona con una entidad nouménica y, del mismo modo, evita el espiritualismo cristiano. Así, su ética de la especie humana se decanta sin duda más del lado del empirismo, del materialismo, del utilitarismo, del pragmatismo o del nominalismo, o más aún hacia lo que él llama «el naturalismo cientista». *Un pragmatista* —que sopesa las teorías filosóficas examinando qué consecuencias prácticas se derivan de las mismas cuando se toman en serio y son aplicadas— *no vertía, referidas a algunas cuestiones de bioética, mucha diferencia entre la ética de la especie humana habermasiana, la ética cristiana, las posiciones de Jonas o de Fukuyama*.

En un *Postscriptum* a su libro, Habermas menciona el debate que mantuvo con algunos filósofos americanos, entre

ellos Ronald Dworkin y Thomas Nagel. Pues bien, en este debate se pone de manifiesto que sus interlocutores no comparten en absoluto sus posiciones y sus intuiciones relativas al eugenismo, entre otras cosas. Pero a pesar de ello, Habermas no duda del alcance universal de su ética de la especie humana y de la necesidad de *imponerla por la fuerza del derecho y de lo político*. Una convicción que reviste aires de *fé*, fe que puede considerarse peligrosa en la medida en que, sorda a las objeciones y cerrada a las posiciones divergentes, reivindica los medios de su imposición universal por la fuerza.

Aunque no haya participado en el debate que acabo de invocar, Nick Bostrom, filósofo que imparte docencia en Oxford, pertenece a una corriente de pensamiento aún marginal y en las antípodas de las posiciones defendidas en el libro de Habermas. En «In Defense of Posthuman Dignity», sostiene la posición de los «transhumanistas» contra los llamados «bioconservadores», que invocan tan a menudo la dignidad humana.<sup>18</sup> Los transhumanistas se ven a ellos mismos como la prolongación de la filosofía del progreso y no quieren tanto romper con la humanidad como mejorarla (*enhance*) por medio de las ayudas técnicas y materiales y respetando las libertades individuales (derecho a disponer de su cuerpo y libertad en las elecciones relativas a la procreación). Con el fin de impedir que perjudiquen gravemente a los demás, dichas libertades están limitadas por reglas.

Los bioconservadores (tales como Jonas, Habermas, Fukuyama, Kass, etc.) cultivan, según Bostrom, dos convicciones angustiadas, base de sus prohibiciones. Según la primera, toda manipulación transhumana es degradante para el ser que la padece, porque daña el valor —la dignidad— propio de todo ser humano. Según la segunda, el advenimiento de transhumanos superiores o posthumanos pondría en peligro la dignidad de los humanos tratados como seres inferiores. Bostrom no niega este último riesgo, pero considera que

<sup>18</sup> *Bioethics*, vol. 19, núm. 3, junio de 2005.

no constituye una fatalidad, pues no tiene por qué solidarizarse con una tecnología necesariamente mala. Las nuevas tecnologías pueden utilizarse para bien o para mal, como las antiguas: la servidumbre, la esclavitud, la opresión, el genocidio, el totalitarismo no han esperado lo *high tech* para desarrollarse. Contra estas perversiones de naturaleza principalmente sociopolítica, la democracia pluralista, favorable a las libertades individuales, constituye la mejor protección. Abusos y cegueras encuentran su origen en las profundas ambivalencias de la «naturaleza humana», naturaleza de la cual los bioconservadores protegen la intangibilidad. Los transhumanistas buscan, a fin de cuentas, educar mejor o elevar esta «naturaleza humana», gracias a técnicas diferentes y más punteras que los medios simbólicos —culturales, verbales— tradicionales.

Si tomamos la noción de dignidad en un sentido ya no ontológico universal sino ligado a determinadas cualidades, virtudes, actitudes y comportamientos —atributos propios de algunos individuos más que de otros—, ¿qué es lo que impide pensar que en relación a estos atributos los transhumanos podrían ser mejores que los humanos ordinarios? Y, ¿en virtud de qué se podría decir que esta superioridad no afectaría a la noción de autonomía, a la capacidad de elección que, según Habermas y otros, el eugenismo sólo podría obstruir? ¿Por qué los trans- o posthumanos no podrían ser «mejores» (también en el sentido moral del término) que los humanos, de manera que éstos no deberían temer nada de aquéllos, sino al contrario? Dado que el «espíritu» (sea el que fuera la realidad designada por este término) está en la dependencia del cerebro y éste en alguna dependencia del genoma y, más generalmente, de las leyes físicoquímicas, ¿porqué excluir *a priori* el beneficio de las modificaciones biotécnicas, hereditarias o no, que podrían contribuir al crecimiento, intensificación, extensión o equilibrio de toda una serie de «cualidades» humanas (salud, longevidad, memoria, inteligencia,

consciencia, autonomía, control de sí mismo, sensibilidad, tolerancia, benevolencia, etc.)?

¿Por qué los «posthumanos» no podrían ser, en definitiva, más «morales» que los humanos limitados por pesados y descompensados pasivos genéticos y epigenéticos más o menos compensados por medidas sociales y educativas tradicionales? ¿Por qué no podrían ser más conscientes y más libres puesto que dispondrían de capacidades más amplias, más potentes, más finas? No se pretende decir con ello que de *hecho todo sería así*, sólo se afirma que esta cuestión no debe zanjarse *a priori* por miedo a los fantasmas de los bioconservadores.

¿No es cierto que la «humanidad» siempre ha estado en un proceso de «posthumanización»? se pregunta Bostrom. Pues, del mismo modo que Pico della Mirandola ya lo afirmaba, la dignidad del hombre —individual, colectiva y específica— radica en la libre capacidad de superarse y mejorarse y no en el mantenimiento de los límites que —el pasado, la naturaleza y la tradición— le ha impuesto.

## CONCLUSIÓN

- Criticar la noción de dignidad no es sólo moral y políticamente incorrecto, sino también peligroso si se propone extraer falazmente de esta crítica que «todo está permitido». Contextualizar, estar abierto a la evolución, no descartar la complejidad de la realidad, ponderar las situaciones de manera matizada y comparativa, teniendo en cuenta las reglas y los principios concebidos como creaciones humanas e históricas y no como absolutos, todo ello está muy alejado de la permisividad indiferente y arbitraria.
- Limitándome a una bioética que atiende el bioderecho, he querido mostrar la irreductible diversidad de los usos de la dignidad, diversidad que puede llegar hasta la

incoherencia. La contradicción culmina cuando la dignidad entra en relación con la noción de libertad (autonomía), pues aquélla puede aparecer tanto como sinónimo como antónimo. He intentado atenerme a la clarificación crítica del significado y al alcance filosóficos de los recursos relativos a una noción tan confusa. Este estudio revela presupuestos de tipo idealista y espiritualista, religioso y metafísico, implícitamente asociados a la noción de dignidad, así como la tendencia a adoptar posiciones fundacionalistas o incluso fundamentalistas. Elogiando y «vendiéndonos» «la dignidad humana», también nos venden, sin darnos cuenta, otros valores y nociones, que quizás no queremos: una cierta antropología filosófica junto a una cierta concepción de la naturaleza o de la esencia del hombre, una cierta filosofía de la naturaleza, un derecho natural, una metafísica esencialista, una religión... Muchas invocaciones a la noción de dignidad comportan, al menos implícitamente, una *definición* a la vez ontológica y normativa del ser humano. Ésta se acompaña de prohibiciones absolutas. Todos los filósofos contemporáneos no comparten esta concepción ontoteológica y metafísica de la dignidad humana. Algunos consideran que se puede respetar perfectamente a los individuos y las personas en una perspectiva no esencialista, evolutiva o incluso abierta a la transformación progresiva, deliberada y libremente consentida, de la «naturaleza humana» entendida como realidad empírica, producto de la Evolución y de la Historia.

- En su obra sobre la eutanasia, el filósofo francés Jean-Yves Goffi<sup>19</sup> recuerda la importante distinción entre un *principio* y una *regla*. Si la dignidad es un principio y no una regla, su valor es ciertamente absoluto, pero su sentido debe permanecer impreciso, so pena de deve-

<sup>19</sup> *Penser l'euthanasie* (sección sobre «L'a dignité humaine», p. 88 ss), París, PUF, 2004.

nir ideológico. Una regla —que permite poner un principio en práctica— no es inmutable ni abstracta, sino que debe ser suficientemente clara y unívoca para ser operativa y aplicable. Un principio puede entrar en conflicto con otro principio y expresarse diversamente en forma de regla. Si esta distinción fuera respetada en las invocaciones bioéticas y biojurídicas de la dignidad, podríamos acomodarnos, hasta felicitarnos por su nacimiento en tanto que *noción principal imprecisa*. Un principio útil para tener en cuenta en los debates éticos. Desgraciadamente, esta prudente distinción entre regla y principio no siempre se observa. Al contrario, el uso dominante de la noción de dignidad sólo se dirige en contra de reglas contextuales, particulares, evolutivas, etc. Por ello, debemos preguntar si la presencia solitaria de un principio de dignidad, incluso impreciso y no definido, *en la ausencia de la afirmación simultánea y de mismo nivel axiológico de otros principios tan importantes*, como el de autonomía, no es siempre abusiva.

Por ello, la Carta Europea que aísla la dignidad, como un principio absoluto es criticable. Cuando un texto normativo —en ética o en derecho— se sitúa bajo el signo del principio de dignidad, aislado en un artículo primero por ejemplo, este principio contamina de algún modo el valor de las reglas y de las normas que se siguen de él, que se deducen como lógicamente. Esta transferencia del estatuto del principio hacia la regla es todavía más necesaria en la medida en que el principio no está definido y que, por consiguiente, son las reglas introducidas posteriormente las que introducen y aportan contenido. Así, son estas reglas las que se vuelven intangibles, absolutas, indiscutibles, puesto que se ven como explicitaciones e implicaciones lógicas del contenido en sí no declarado del principio de dignidad.

En este abuso una confusión de niveles lógicos impera: el principio es *meta*, es un significativo abstracto pero

su significado es y debe permanecer indefinido: debe permitir o incluso alentar, el debate cuando se invoca. Las reglas, ellas, están en otro nivel: deben ser definidas y aplicadas, aunque existan medios para repararlas y modificarlas. Como toda regla de derecho positivo, su forma y contenido puede modificarse en función de los procedimientos.

Pero esta confusión lógica —que es como un círculo vicioso, pues las reglas convertidas en expresiones de la dignidad fundamental se fundan ellas mismas—, sólo puede evitarse si se *multiplican los principios* que están en la base del conjunto de las reglas subsiguientes.

- Debe evitarse el principalismo monista. Conviene, al contrario, multiplicar los principios bioéticos sin jerarquía rígida. Este pluralismo de los principios no es una *catástrofe relativista*. Ofrece la oportunidad de un enfoque más rico de la conciencia moral que debe escoger. La deliberación, personal o colectiva, que desemboca en un juicio o en una elección, debe aclararse en referencia a *los principios pertinentes de la situación*, de tal manera que la decisión será tomada con conciencia y recordando lo que ha de ser subordinado o sacrificado. Es por tanto prudente y razonable situar, no a la base ni por encima sino *a su alrededor*, un número importante de principios y valores, como balizas o indicadores o, incluso, barandillas.

Aunque el juicio ético no pueda conciliar valores y normas siempre y por doquier, requiere por lo menos no afirmar o aplicar un principio fuera de la luz aportada por los otros principios, incluso aquellos que se estima circunstancialmente poder marginar o sacrificar.