

**LA DIGNIDAD DE LA PERSONA ANTE EL
DESAFIO DE LA BIOTECNOLOGIA**

NARCISO MARTINEZ MORAN



LA DIGNIDAD DE LA PERSONA ANTE EL DESAFIO DE LA BIOTECNOLOGIA*

NARCISO MARTINEZ MORAN**

Universidad Nacional de España
Recibido: 21-05-2008..Aceptado: 06-11-2008

RESUMEN

El derecho a la libertad de investigación es un derecho fundamental que el científico ejerce libremente sin más límites que el respeto a los derechos humanos consagrados en las Declaraciones Universales de Derechos. Yo diría que el único límite a la investigación científica es precisamente la dignidad de las personas, entendiendo por persona todo individuo de la especie humana. Ciertamente “la excelencia del hombre, el alto valor proporcionado a la grandeza de su ser constituye el secreto para discernir lo permisible de lo censurable. El respeto y promoción de la persona, el carácter inviolable de su dignidad, son los límites infranqueables de la acción, la frontera insalvable de las técnicas aplicables a la vida humana”.

ABSTRACT

The right to the freedom of investigation is a fundamental right that the scientist freely exerts without more limits than the respect to the human rights consecrated in the Universal Declarations of Rights. I would say that the only limit to the scientific research is indeed the dignity of the people, understanding by person all individual of the human species. Certainly “the excellence of the man, the high value provided to the greatness of its being constitutes the secret to discern the permissible thing of the censurable. The respect and promotion of the person, the character inviolable of their dignity, are the insurmountable limits of the action, the unsalvable border of the techniques applicable to the human life”.

PALABRAS CLAVE

Dignidad humana, declaración de los derechos humanos, promoción de la persona, investigación científica, censurable, vida humana, técnicas aplicables.

KEY WORDS

Human dignity, declaration of the human rights, promotion of the person, scientific research, censurable, human life, applicable techniques

* Para la presente investigación, se hizo revisión bibliográfica en el ámbito nacional e internacional. El presente artículo es el fruto de la constante producción académica posdoctoral del autor.

** Abogado, Doctor en Filosofía Jurídica, Docente Universitario Pregradual y Posgradual, Universidad Nacional de España, Tradadista.



INTRODUCCION

¿QUE ES LA PERSONA?

Es un hecho fácilmente constatable que durante las últimas décadas del siglo XX las Ciencias Médicas han experimentado un avance vertiginoso. Pero no es menos cierto que cualquier hecho médico, tanto en el ámbito de la ciencia e investigación como en el de la praxis clínica diaria, tiene inevitablemente un punto de referencia: el ser humano, o, si se prefiere, la persona humana. En efecto, para comprender el alcance de las ciencias modernas y de las más recientes investigaciones que afectan a la vida humana, uno de los conceptos clave que ha de ser tenido en cuenta es el concepto de persona, concepto que, en el ámbito de los Derechos Humanos y en particular en el campo de la Bioética y el Bioderecho, es inseparable del concepto de DIGNIDAD HUMANA.

Por ello, en el momento de la historia que nos ha tocado vivir, es más urgente que nunca interrogarnos sobre qué es el hombre como sujeto, como individuo y como persona. Pues sólo encontrando una respuesta adecuada a los interrogantes sobre el ser y el destino del hombre podemos aportar soluciones a los nuevos y graves problemas que nos plantean hoy los avances de las ciencias médicas: Biología, Ingeniería Genética, Biotecnología, etc. Si queremos abordar estos conceptos desde la bioética y el bioderecho, se hace necesario profundizar previamente en una concepción metafísica de la persona que comprenda a la vez la dimensión ética y jurídica que le son inherentes. Solo así podremos huir del pragmatismo y del utilitarismo para cuyas concepciones afirman que no todo ser humano es persona, restringiendo así la titularidad de los Derechos Humanos solo a algunos hombres (seres humanos). Lo que está en juego es la noción misma de persona y en definitiva la existencia de los Derechos humanos.

Quiérase o no, las ciencias no pueden caminar solas. Necesitan una respuesta ética y jurídica que deben aportar los filósofos, los moralistas y los juristas. Sin duda, en los grandes dilemas éticos que hoy se presentan en la frontera de las investigaciones médicas, lo que está en juego es la esencia misma del hombre en cuanto persona, que se resiste a ser tratada como cosa, es decir, a la cosificación. a que está abocado el ser mismo de la persona si no se clarifica y se acota hasta dónde el propio ser humano puede ser objeto de la investigación científica. En efecto, el ser humano comienza a ser visto y corre el peligro de ser reducido a «status» de «cosa» que se puede moldear como cualquier objeto técnico a voluntad de su constructor. De este modo el hombre deja de ser sujeto para convertirse en objeto (Andorno, Roberto:1998:52). El hombre deja de ser persona. Por ello tiene hoy particular y trascendental importancia clarificar tanto el concepto ontológico como el concepto ético de «persona».

Pero ¿qué sentido tiene hoy hablar de persona?, ¿qué entendemos realmente por persona?

SENTIDO ETIMOLOGICO DE LA PALABRA PERSONA

Desde el punto de vista etimológico, la palabra persona comprende diferentes significados. No obstante, el más frecuentemente asignado es el derivado de la palabra griega «prósôpon» que significa «máscara» y se refiere a la máscara que cubría el rostro de los actores griegos para representar los diferentes personajes en el teatro. Desde esta perspectiva el término «persona» significaría «el personaje de la obra teatral» (Ferrater Mora, 2759). Este origen de la palabra no es puramente.



casual. “El rostro es, en efecto, lo que exterioriza a la persona de modo más inmediato; el rostro, siempre singular y único, expresa apropiadamente el carácter irreductible de la personalidad, el misterio de que ella sea un fin en sí y no un simple medio” (Andorno, 1998:53).

Otro significado etimológico que se utiliza con frecuencia es aquel que hace derivar la palabra persona del verbo latino «personare» que significa «sonar a través de algo», es decir, hacer sonar la voz a través de la máscara. En efecto, en el teatro griego el actor «enmascarado» se convertía en «personatus», es decir, en un individuo personado, o, lo que es lo mismo, en persona o personaje. Este significado tiene sentido si entendemos que las máscaras que utilizaban los actores griegos estaban construidas con un orificio de forma cónica que actuaba como una bocina amplificando el sonido de las voces de los actores al resonar la voz sobre la propia máscara en el camino hacia el orificio de salida.

CONCEPCION HISTORICO-FILOSOFICA

Si contemplamos el concepto de persona (desde el punto de vista histórico) en el ámbito del pensamiento, tendremos que afirmar que, en el marco de la filosofía clásica griega, no existió un concepto de persona en el sentido de la noción elaborada más tarde por el cristianismo, que afecta por igual y confiere idéntico valor y la misma dignidad a todos los individuos de la especie humana. En este sentido no podemos olvidar que los filósofos griegos hicieron del «cosmos» y del «ser» el núcleo central de la reflexión, lo que no excluye que, en algún caso –en Sócrates, por ejemplo–, existiera una concepción del hombre como personalidad en cuanto que trasciende al cosmos y es miembro del Estado («polis»), en el que disfruta de una cierta personalidad. Ciertamente, la filosofía griega desconoció casi por completo la concepción del hombre como persona, concebida en su auténtico valor ontológico y ético. En efecto, para los griegos el hombre era considerado como un ser objetivo individual, vinculado a la noción de sustancia y, por tanto, a la de cosa; desde esta concepción, los griegos podían denominar «prósôpon» tanto a un hombre como a una mesa, es decir, la expresión se refería a cualquier realidad individual desde un ser espiritual hasta cualquier objeto cósmico, sin distinción alguna entre la individualidad racional y la irracional (Fernández-Galiano Fernández A., 1986:403-404).

Sin embargo, en el lenguaje ordinario, especialmente con las aportaciones realizadas por el pensamiento cristiano, el término «persona» se utiliza habitualmente para designar a los individuos de la especie humana (sean hombres o mujeres). En efecto, en el lenguaje coloquial existe una equivalencia prácticamente absoluta entre ‘el hombre’ y ‘la persona’.

Desde un punto de vista más estrictamente jurídico, cabe afirmar también que, en Grecia y en Roma, no existía una significación clara del concepto de persona– y mucho menos próxima a lo que el cristianismo entendió por persona–, pues para los griegos y los romanos solo los ciudadanos libres eran «persona», puesto que solo ellos eran considerados como sujetos que poseían plenos derechos y deberes («sui iuris esse»), mientras que se negaba la condición de persona a las mujeres, los esclavos y los niños, quienes no poseían plenamente tales derechos. En este estudio no vamos a referirnos a la «persona» desde el punto de vista jurídico, por entender que la dignidad humana reside en todo hombre, o, lo que es lo mismo, todo hombre es persona desde el punto de vista antropológico, por lo que todo hombre-persona posee dignidad y Derechos Humanos (no obstante, para analizar la «persona» en sentido jurídico puede

verse un magnífico estudio de Hoyos Castañeda I. M. *El concepto jurídico de persona*, Eunsa, Pamplona, 1989). Esto viene a demostrar que el concepto de hombre (varón y mujer) y el de persona no eran sinónimos dado que tanto las mujeres como los esclavos y los niños eran individuos del género humano (hombres), pero no eran entendidos como personas libres y con plenos derechos, es decir, dignos por sí mismos (Moreno-Villa, 1997:896).

En efecto, el concepto de persona fue elaborado en sus comienzos en el marco del pensamiento teológico cristiano y poco a poco fue trascendiendo ese marco teológico para aposentarse en el antropológico y en el jurídico. Aunque el concepto de «persona» es, sin duda, la aportación más importante de la reflexión cristiana a la historia del pensamiento, ello no significa que el concepto de persona le pertenezca o sea patrimonio exclusivo del cristianismo.

Está fuera de toda duda que el interés inicial de los Padres de la Iglesia no fue precisamente una reflexión antropológica sobre la persona. Queremos decir que los primeros autores del cristianismo que utilizaron el concepto de persona no pretendieron explicar filosóficamente al ser humano. Lo que pretendieron en realidad fue dar una respuesta teológica (desde la analogía con términos antropológicos) a los dogmas de la Trinidad (tres personas en un solo Dios) y al problema de la relación entre naturaleza y persona en Cristo, a quien se atribuía una doble naturaleza (divina y humana) a la vez que una sola persona.

¿Qué es lo que aporta el cristianismo al concepto de persona y con ello a la historia del pensamiento? En mi opinión, dos cosas: En primer lugar, clarifica y delimita con precisión el ámbito de referencia (extensión y comprensión) del concepto. La expresión «persona» se utiliza para referirnos exclusivamente a los seres humanos siendo aplicable sólo a los individuos racionales, excluyendo cualquier otra cosa o realidad cósmica irracional. La persona adquiere con ello una nueva dimensión «descosificando» el contenido que le habían asignado los pensadores griegos. Aquí tendría pleno sentido la clásica definición que ya en el siglo VI hizo BOECIO, para quien «persona» es «*rationalis naturae individua substantia*» (sustancia individual de naturaleza racional). En el cristianismo se produce por primera vez la identidad – recogida en la definición de BOECIO – entre «ser hombre» y «ser persona».

Al respecto, apunta Fernández-Galiano (1986:404): “Este mismo tránsito de individuo a persona que se aprecia en el uso vulgar se ha producido también en el desarrollo histórico del concepto filosófico. Fue un filósofo de comienzos del siglo VI, Boecio, quien por primera vez definió la persona como *individua substantia rationalis naturae* (sustancia individual de naturaleza racional), que se mantuvo vigente durante la Edad Media y buena parte de la Moderna. En esta concepción la persona es, en primer lugar, una sustancia o, lo que es lo mismo, una realidad que, a diferencia de lo que ocurre con los accidentes, no necesita de otro para existir, es por sí misma. Esa sustancia es, además, individual; «individuo», en principio, significó lo que su etimología descubre, a saber: todo aquello que no se puede dividir sin perder su identidad; pero ya en la etapa medieval, y aun antes, por individuo se entiende el ente que está aislado de los demás, que no se confunde con los otros porque tiene su propia existencia. Mas son muchos los seres que responden a la definición de sustancia individual –cualquier piedra, cualquier árbol o animal lo es–, por lo que Boecio añadió el carácter último que distingue e identifica a la persona: la naturaleza racional”.



La segunda gran aportación del cristianismo al concepto de persona consistió en dotarlo de un contenido de dignidad del que carecía –tal como hemos visto– en el mundo griego y romano. Una vez admitido que solo, pero a la vez todos, los individuos humanos, sin distinción por tanto de género, etnia o condición son personas confiere a la persona una serie de valores o atributos que hacen del ser humano un individuo dotado de una especial dignidad, es decir, de una especial grandeza y nobleza que hacen de él un ser honorable y respetable en sí y por sí mismo. Por esto persona hace referencia a la dignidad del hombre.

La concepción de la fraternidad universal, la igualdad entre los hombres y la filiación divina, atribuidas por el cristianismo a todos los hombres fue precisamente lo que permitió ampliar a todos los seres humanos, sin distinción de raza, condición social, género, edad, etc., su consideración como personas, así como la relación de igualdad entre todas ellas e incluso la trascendencia de todo ser humano.

Hay que tener en cuenta que esta idea de la fraternidad universal fue aportada ya por la filosofía estoica desde el siglo III antes de Cristo, idea extraída de su concepción de la 'phýsis Koiné' (naturaleza común), que comprende unitariamente a la totalidad de los seres, cualquiera que sea su condición o dignidad, sin distinción alguna entre los hombres y otras realidades. Lo que aporta el cristianismo es la distinción clara de la naturaleza racional, que posee una dignidad especial sobre el resto de las cosas y derivando la fraternidad precisamente de la igualdad racional de todos los seres humanos.

Y fueron, sin duda los filósofos cristianos, san Agustín, santo Tomás y san Buenaventura –entre otros–, los que reflexionaron más y mejor sobre la persona, considerada también filosóficamente, aunque todavía desde un punto de vista puramente ontológico, y no sólo partiendo de los datos de la revelación. En efecto, la reflexión sobre la persona, entendida como individuo dotado de racionalidad y de una especial dignidad, fue obra del pensamiento cristiano. Y esto fue posible porque la revelación cristiana sostuvo y sigue sosteniendo que todos los hombres –varón y mujer, niños, esclavos, deficientes, etc.– están llamados a ser hijos de Dios. Desde entonces no se puede admitir que existan unos hombres que posean dignidad y derechos (y sean «sui iuris esse» –tal como lo entendía el derecho romano–) y otros hombres que no la posean. No es admisible, por ejemplo, como ha sucedido durante muchos siglos, que el esclavo fuera considerado un hombre, y no sea, a la vez, persona, lo que significa que es radicalmente injusto que sea esclavo. Por esto el cristianismo ha sostenido desde el principio que no existen jerarquías de dignidad en el seno de lo humano, que no hay diferencias de plenitud humana entre el varón, la mujer, el esclavo, el libre, el niño, el adulto, el deficiente, el *nasciturus*, sino que todos ellos son, por igual, personas, seres humanos dignos por sí que deben ser tratados como fines en sí, como personas, al haber sido amados por Dios y siendo convocados a participar de su misma naturaleza (Moreno Villa, 1997:897-898).

Esta primera noción filosófica de persona, aportada por Boecio y asumida por el cristianismo, fue elaborada desde una perspectiva no ya meramente fenomenológica desde la cual la persona, aunque se distinguía del mundo de las realidades inertes, seguía perteneciendo al mundo de las cosas, sino desde una visión metafísica plenamente ontológica.

Dice Roberto Andorno al respecto: “La persona es un ser de naturaleza racional, pero ella no es su razón, ni menos aún su conciencia. En verdad, ella pertenece a una naturaleza capaz de razón y de conciencia. Gracias a esa naturaleza, ella se



constituye en sujeto y se distingue netamente del resto del mundo material, animado e inanimado. Cada persona tiene mayor densidad ontológica que todo el universo material que le rodea. Por este motivo, ella no tiene por qué probar sus capacidades intelectuales para ser respetada como un fin en sí. (...) En otras palabras, la persona es una realidad que supera la actividad neuronal. Su presencia no depende del ejercicio actual de la razón o la conciencia. La noción de «persona» tiene carácter ontológico y no simplemente fenomenológico” (1998:62-63).

Así entendido, el concepto de persona comienza a aplicarse a todo ser humano vivo, incluyendo a aquellos que aún no han desarrollado todas las potencialidades humanas, como el feto, el recién nacido o el niño, o que las han perdido, como sucede en ciertos casos de demencia irreparable especialmente graves, o los ancianos a quienes el deterioro producido naturalmente por el paso de los años ha disminuido profundamente sus capacidades.

Ciertamente, la tan conocida, y ya citada, definición de Boecio –cuyo contenido fue asumido por el cristianismo– acerca de la persona como «rationalis naturae individua substantia» pretendía resaltar el carácter de la racionalidad y de sustancialidad de la persona. Pero este enfoque, aunque produjo un avance importante en la concepción de la persona y en la atribución a la misma de una especial dignidad, de la que carecen el resto de las realidades de la naturaleza, resulta absolutamente insuficiente para alcanzar una visión omnicomprensiva, al prescindir de características fundamentales de la persona tales como la existencia, la corporalidad, la historicidad, la relación, la condición sexuada, la capacidad de amor, etc. “La persona, como observa Recaséns, por más que fuera racional, seguía siendo una cosa. El tránsito al mundo humano, la «descosificación» de la persona, se produce en la filosofía moderna cuando se aborda el concepto desde el punto de vista de sus ingredientes psicológicos y éticos” (Fernández- Galiano, 1986:404-405). En efecto si tenemos en cuenta los elementos psicológicos integrantes de la persona, o si la consideramos desde el punto de vista ético o social el concepto o significado de la misma se torna mucho más complejo al incorporar nuevos datos que han de tenerse en cuenta a la hora de definirla.

“Así, dentro de la perspectiva ético-filosófica, la personalidad se residencia en la autoconciencia, el autodominio, la subjetividad moral y la responsabilidad. Y si la contemplamos desde el punto de vista sociológico se hace coincidir con el conjunto de papeles o funciones que desempeña cada individuo dentro de la comunidad” (De Castro B. y Fernández-Galiano A. , 1999:272).

¿ES DEFINIBLE LA PERSONA HUMANA?

Ciertamente, definir a la «persona» implica un alto grado de dificultad dado que el concepto de persona está envuelto en un cierto halo de ambigüedad, pues, para referirse a ella, son muchos los que hablan indistintamente de naturaleza humana, de hombre, de individuo, de yo, de persona u otras expresiones cuya auténtica significación, aunque aparentemente expresa lo mismo, es, sin embargo, muy diferente. Por ello, para comprender qué es «persona» son necesarias algunas precisiones:

Primera: La «persona» es «un» «individuo» de la «especie humana». La solución ética al debate actual sobre la dignidad humana, especialmente en el campo de la bioética y el bioderecho implica admitir la identidad o paridad entre el ser hombre (ser humano) y ser persona. Esto quiere decir que el criterio objetivo para determinar quién es

persona es su pertenencia a la especie humana (al «homo sapiens» (Hoyos Castañeda, M., 1999:323-324).

Una persona humana es un individuo que pertenece a una especie, que se diferencia de los otros individuos de su especie por sus rasgos o caracteres peculiares: sexo, estatura, color, belleza, inteligencia, etc. Pero la individualidad puede predicarse también de cualquier otra realidad vegetal o animal, en relación con su especie. La individualidad no es exclusiva del ser humano. “Sostener que el hombre es una persona es transitar más allá de su diferencia categorial, y afirmar que su singularidad es única, insustituible y no intercambiable; precisamente esto es la unicidad de la persona, esto es, decir del hombre que es un individuo, es caer en la indistinción y en lo puramente numérico; en cambio de la persona se predica precisamente su distinción en la genérica indistinción de la naturaleza humana. [...] pues cada persona es única e insustituible. De aquí que podamos afirmar que una persona no es simplemente un individuo, contra lo que algunos piensan” (Moreno Villa, 1997:898).

Desde esta perspectiva el problema habría que abordarlo distinguiendo entre naturaleza humana y persona, pues llegados a este punto, cabe señalar que el hombre, aun perteneciendo a una naturaleza (naturaleza humana común a todos los hombres), la trasciende, lo que significa que no se limita a la mera identificación con la naturaleza humana. Cada uno de nosotros advierte sin mayores dificultades que posee una cierta estructura ontológica común con los demás hombres: la naturaleza humana; pero al mismo tiempo sabe muy bien que él mismo es mucho más que una naturaleza (Andorno R., 1998:63). Lo cual significa que cada ser humano desborda su propia naturaleza.

De todo lo dicho se deduce que es importante –yo diría que necesario– distinguir, desde el punto de vista filosófico, la noción de «naturaleza humana» del concepto de «persona humana», pues es un hecho cierto que existen seres humanos físicamente muy diferentes, hombres con capacidades intelectuales diversas, con actitudes éticas desiguales e incluso contradictorias, con sensibilidades sociales opuestas, pero la naturaleza es la misma para todos aunque algunas capacidades humanas puedan aparecer disminuidas en determinados seres humanos. Es decir, perteneciendo a, o, mejor, poseyendo, la misma naturaleza humana, todos los hombres son personas diferentes. “Esta perspectiva conduce a sostener –o, al menos a presumir– que el hombre es persona desde el momento en que comienza a ser humano y mientras permanezca con vida. No se exige de él, por tanto, que acredite la posesión de determinadas características particulares para ser reconocido como un fin en sí mismo: la simple pertenencia a la especie humana le basta para ser tenido por digno del respeto que se debe a las «personas» (Andorno R., 1998: 65).

Segunda: La persona es un «sujeto» y un «yo» sustancial. Afirmar que la persona es sujeto es sostener que es una sustancia que se autoposee, que subsiste en sí y que se sabe subsistiendo porque en ella se asientan y tienen su existencia los accidentes, es decir, todas las cualidades y propiedades que se predicán de la persona, todas las funciones que desarrolla, todos los actos que ejercita. El sujeto es, en definitiva, el yo personal en tanto que sujeto consciente de sí mismo, en cuanto que posee autonomía y sensibilidad. Cada ser humano posee “una unidad e identidad propias por referencia a su sustancialidad individual, que es subsistente, estable, permanente, unificante e irreductible a la suma o yuxtaposición de todas sus propiedades”. Sin la nota de la subsistencia, el tener, las funciones y las actividades que realiza el hombre



no se podrían atribuir a un ser humano en concreto. Es la sustancia individual la que explica la unidad y la permanencia de la identidad del ser humano. El hombre no es la suma yuxtapuesta de propiedades... es el alguien que existe en sí y por sí, pero no causa de sí. La persona no es nada de lo que el hombre tiene, sino lo que el hombre es" (Hoyos Castañeda, M, 1999:332).

Tercera: Pero, al mismo tiempo, la persona es un «yo relacional y trascendente», es decir, cognoscente y consciente de cuanto le rodea, porque no existe un sujeto aislado. Cabe afirmar, por tanto, que la persona humana es «un yo», considerado como el núcleo medular de su autoconciencia en cuanto que constituye una unidad personal, lo que Kant denominó la «unidad de la percepción pura». Pero nunca existe un yo aislado de los otros «yo», pues la persona incluso en su yoidad siempre se autopercibe como persona en relación a un tú.

En efecto, un sujeto no se reconoce como tal sino ante la presencia de otros objetos, ya que no existe un sujeto puro y aislado de los objetos, pues ser sujeto implica siempre estar en relación con el objeto, hasta el punto de ser inseparables. Pero, al mismo tiempo, el sujeto está en relación permanente con otros sujetos, por lo que podemos afirmar que la subjetividad originaria no se encuentra replegada sobre sí misma sino que es, ante todo y sobre todo, relacional.

La persona es en el mundo de lo creado el único ser capaz de comunicación, el único capaz de exteriorización, de salir de sí mismo. Tanto es así que podríamos decir que el hombre como persona nunca es un ser solo, por eso "en ninguna soledad el hombre está absolutamente solo" (Moreno Villa, 1997:898-899). Este consustancial «ser un yo relacional» nos permite definir al ser humano como un ser social, que, en su relación con los otros «yo», se convierte en un titular de derechos que han de respetarse siempre.. En efecto, todo ser humano que es persona en sentido ontológico, por su carácter relacional y social es también persona en sentido jurídico, por lo que ser persona implica la titularidad consustancial y natural de Derechos Humanos.

Según esta concepción, la persona no es un ser meramente natural, sino un individuo de carácter espiritual y trascendente. Hemos visto que el hombre es a la vez un sujeto y un yo subsistente. Pero otra cosa es que la persona sea solo subjetividad y yoidad. La persona es también e ineludiblemente trascendencia y alteridad. El hombre que es siempre sujeto es también siempre intersubjetividad, lo que quiere decir que el hombre no sería sujeto si no fuera intersubjetivo, o lo que es lo mismo, que cada hombre desborda su propia naturaleza. Pero ¿por qué cada hombre «desborda» la naturaleza que le es propia? Sencillamente porque es una persona; o, dicho con otras palabras, porque posee tal grado de individualidad que, sin abandonar su naturaleza común, cada ser humano es un ejemplar único, no solamente desde el punto de vista físico, sino y sobre todo, por la parte más íntima de su ser, su espíritu, pues en definitiva si algo diferencia al ser humano de los otros seres de la naturaleza es precisamente su «ser espíritu». Existen muchos trabajos en los que se desarrolla esta perspectiva más típica del ser humano, es decir, el hombre en cuanto ser dotado de espíritu. Una de las obras que lo plantea con mayor profundidad y claridad es la de Claude Bruaire titulada *L'être et l'esprit* (PUF, París, 1983). Es precisamente desde esta espiritualidad desde la que la persona humana trascendiéndose a sí misma, se proyecta sobre su entorno y se comunica con cuanto le rodea.

El hecho fundamental de la trascendencia de la persona humana se destaca en la filosofía más reciente, especialmente en las tendencias adscritas a la filosofía del espíritu y a la llamada ética material de los valores. Si la persona no se trascendiera



continuamente a sí misma, quedaría siempre dentro de los límites de su individualidad psicofísica y, en último término, acabaría inmersa en la realidad impersonal de la cosa. Trascenderse a sí misma quiere decir que la persona no se rige, como el individuo, por los límites de su propia subjetividad.

Esta misma idea de trascendencia de la persona ha sido puesta de relieve por Ferrater Mora (1986:2763), quien en la concepción actual de la persona subraya como fundamental el hecho de ser trascendente en cuanto que la persona trasciende a sí misma en una actitud de entrega y apertura hacia otros. La trascendencia de la persona –dice este autor– puede referirse a varias instancias. (Dios, un Absoluto, la comunidad, la especie humana entera los valores).

En efecto, a través de la axiología o teoría de los valores, según han expuesto Max Scheler y Nicolai Hartmann, la persona se ha encontrado con la realidad de los valores, a los que se abre para sustentarlos y disfrutarlos, pudiendo destacar cómo la característica de aquella es la de ser valiosa, de poseer unos valores que la colocan por encima de cualquier otra realidad del universo. Desde esta perspectiva, se abandona la concepción sustancialista de la persona para hacer de ella un centro dinámico de actos. "La persona –escribe Max Scheler– es la unidad de ser concreta y esencial de actos de la esencia más diversa, es decir, el ser de la persona fundamenta todos los actos esencialmente diversos" (1942:175).

De este modo el ser humano en cuanto persona abandona y trasciende su yoidad para abrirse, a través de sus actos, a los valores, convirtiéndose así en un ser ético, a la vez que subsistente. La persona no puede reducirse, por tanto, a los límites exclusivos de su interioridad, pues es fundamental a la persona su relación con el otro, y con cuanto le circunda, siendo esta relación siempre de carácter ético, pues al otro no se le puede considerar simplemente como un objeto de conocimiento, sino como un ser digno en sí mismo y ante el cual siempre somos responsables.

La persona en tanto que tal no puede vivir encerrada en su interioridad, sino que percibe que la trascendencia es una nota constitutiva inexcusablemente suya. Por ello la persona es el único ser de la creación que aspira conscientemente a encontrar sentido no solo a su existencia personal, sino también a la historia humana e incluso al universo (Moreno Villa 1997:903).

Ahora bien, cualquiera que sea la instancia hacia la cual trascienda, el modo de trascender personal es siempre de carácter ético. Trascendencia y comunicación son por tanto dos caracteres que han de tenerse en cuenta, de manera imprescindible a la hora de conceptualizar la persona.

Pero ¿es definible la persona Humana? Después de cuanto llevamos dicho, y muchas otras cosas que se han escrito sobre la persona, se comprenderá la dificultad para definirla. ¿Qué es o quién es persona? No es nada fácil definirla, pues no podemos delimitar su realidad en una simple definición omnicomprendiva de la totalidad de sus notas esenciales, que, como hemos visto, son muchas –de las que solamente hemos aportado algunas–, pero a la vez ambiguas, por lo que es muy difícil delimitar en una breve proposición una realidad tan abierta y rica en contenido como la persona. Entre los numerosos intentos de aproximación al concepto de persona cabe destacar el de Mounier, que no es propiamente una definición, pues para él la persona no es definible– sino más bien mera descripción. "Una persona –dice– es un ser espiritual

constituido como tal por una forma de subsistencia y de independencia en su ser; mantiene esta subsistencia con su adhesión a una jerarquía de valores libremente adoptados, asimilados y vividos en un compromiso responsable y en una constante conversión; unifica así toda su actividad en la libertad y desarrolla por añadidura, a impulsos de actos creadores, la singularidad de su vocación" (1992:625).

Ciertamente, Mounier tenía razón al sostener que, estrictamente hablando, la persona no es definible, ya que sólo se puede definir lo que integra un género, y no lo que es único y singular: "La definición deja escapar lo singular, lo que es uno e indivisible. La persona no es «algo» que se pueda encontrar después de un análisis, o una combinación definible de características. Si ella fuera una suma de cualidades, sería inventariable, pero resulta que es el lugar de lo no inventariable" (1951:53). No sería desacertado, por tanto, afirmar que toda definición de persona solo puede ser un intento pobre de aproximación, necesariamente incompleta, que no hace más que explicitar la naturaleza que se descubre en el hombre concreto. Hablando con precisión, no habría que decir que el hombre es persona, sino que este hombre lo es. Pues cada persona es «un yo» independiente y diferente del otro. Es cierto por tanto que la igualdad de todos los seres humanos, afirmada por las declaraciones de derechos y por las leyes, no es una simple metáfora, sino que tiene un fundamento bien real. Todos los hombres son iguales por su naturaleza común. Pero dentro de una misma naturaleza, cada persona es única. No hay aquí ninguna paradoja: es justamente la personalidad lo que juega el rol de elemento individualizador de la naturaleza humana (Andorno R., 1998:65).

Pero, a pesar de la dificultad existente para definir la persona, la trascendencia que los estudios de bioética y bioderecho han adquirido en la actualidad nos obliga, si no a conceptualarla de manera acabada, sí a clarificar, al menos, las posiciones más definidas en torno al concepto que se tenga de persona concepto, pues el respeto a la misma y el carácter inviolable de su dignidad son, como veremos, los límites infranqueables de la acción médica y constituye la frontera insalvable de las investigaciones científicas así como las técnicas de ingeniería genética y las manipulaciones aplicables a la vida humana. Y es que en la actualidad el gran debate de la bioética radica en los diferentes modos de concebir filosóficamente a la persona. Por lo que a este debate se refiere diremos que existen planteamientos diversos y concepciones muy diferentes sobre la persona.

Nos referiremos brevemente a las dos tendencias fundamentales claramente contrapuestas:¹ Una tendencia unitaria y una tendencia reduccionista. Las dos concepciones sobre la persona humana defienden realidades diferentes. Por un lado, a juicio de los bioeticistas integrados en la tendencia reduccionista, se defiende la calidad de la vida, y, en consecuencia, la disponibilidad de la vida humana, que se predica solo de los seres autoconscientes, pues en definitiva la dignidad del ser humano viene a coincidir exclusivamente con la calidad de su propia vida. Mientras que la tendencia unitaria defiende la sacralidad de la vida, entendiendo que cada ser humano es un ser consustancialmente digno. Lo cual nos lleva a defender la identidad ontológica entre el hombre y la persona, es decir, a aceptar que el criterio objetivo para determinar quien es persona es su pertenencia a la especie humana.

¹ Véase la exposición amplia de estas dos tendencias en PALAZZINI, L., "Essere humano o persona? Persona potenziale o persona possibile", en *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, Nº 3, 1992, pp. 446. "También El concepto de persona en el debate bioético y biojurídico actual" en *Medicina y Etica*, Nº 1, pg. 21. El mismo problema lo plantea en su obra *Il concetto di persona tra bioetica e diritto*, G. GIAPPICHELLI Editore, Turín, 1996.



a) La tendencia unitaria que defiende la sacralidad de la vida humana: Para quienes se mueven en esta corriente entre los conceptos de persona, ser humano, y vida humana se da una identidad intrínseca. Diríamos que viene a coincidir con la idea clásica de que es persona todo individuo de la especie humana, es decir, todos los seres humanos son personas. Por tanto, dado que toda persona es digna «per se» todo ser humano, por ser persona, posee una dignidad intrínseca.

b) La tendencia reduccionista que defiende la calidad de vida: Para quienes se mueven en este ámbito los conceptos de persona, ser humano y vida humana no son identificables, por lo que no puede definirse la persona como todo ser vivo de la especie humana. La separación entre el concepto de persona y el de ser humano aportada por el reduccionismo nos conduce inevitablemente a aplicar el concepto de persona solo a algunos individuos humanos excluyendo a otro sector de los mismos. Este es el caso de Hugo Tristram Engelhardt (1986) y de Peter Singer (1997), para quienes no todos los seres humanos son personas.

Llevando esta concepción a sus últimas consecuencias, "H. Tristram Engelhardt establece una distinción neta entre las personas en sentido estricto y la vida biológica humana. Las personas en sentido estricto son seres autoconscientes, racionales libres en sus elecciones, capaces de juicio moral. Sólo a ellas les concierne el principio de autonomía y su colorario, el deber de respeto mutuo. Por tal motivo según esta posición «no todos los seres humanos son personas» y «solo hay derechos para los seres autoconscientes»(Andorno R 1998:67). "En cambio todos los individuos humanos que no reúnen los requisitos enunciados entran en la categoría inferior de vida biológica humana. Es que según Engelhardt, «que un ser pertenezca a una especie determinada no interesa desde la perspectiva de la moral secular». En consecuencia, y dado que no son personas, estos seres no están protegidos más que por un simple deber de beneficencia, si son capaces de experimentar dolor y en la medida en que tengan una cierta significación para alguna persona". "Por tanto «los fetos, los recién nacidos, los enfermos mentales graves y los que se encuentran en coma irreversible son ejemplos de seres humanos que no son personas. Aun siendo miembros de la especie humana no tienen en sí mismos un status completo en la comunidad moral secular. [...]»"(Andorno R., 1998:68).

Porque si no tienen autonomía, no hay respeto, dado que el respeto de la persona se reduce al respeto de su autonomía moral. Según la tesis expuesta por Engelhardt, «ni siquiera un recién nacido es persona: los lazos que irá tejiendo le permitirán construir poco a poco su autonomía, a condición de que sea capaz de tal aprendizaje. Un recién nacido anencefálico no será jamás una persona. A fortiori ni un embrión humano ni un feto son personas, sino solo personas futuras o posibles o probables»² siempre, claro está, que no hayan sido eliminados antes de llegar a serlo, o sometidos a experimentos en beneficio de otras personas verdaderamente autónomas. ¿Quién dirá que, desde esta concepción, no pueden llegar a eliminarse personas posibles?

Desde una perspectiva similar a la de Engelhardt, el bioeticista australiano Peter Singer sostiene que la vida de los recién nacidos con retardo mental no vale más que la de perros o chimpancés adultos. Ni siquiera cabe la confianza en las nuevas ciencias médicas que pudieran curar tales deficiencias recuperando así su retraso

² Así lo manifiestan las autoras Anne FAGOT-LARGEAULT y Geneviève DELAISI DE PARSEVAL en "Les droits de l'embryon (foetus) humain et la notion de personne humaine potentielle", *Revue de métaphysique et de morale*, N° 3, 1987, pg. 372. Citado por R. ANDORNO, cit., pg." 68, nota 40.

y rescatando a estos seres para que ingresen definitivamente en la categoría de auténticas personas, lo que parece cuando menos una incongruencia. Singer critica el principio mismo de respeto incondicional de la vida humana, sosteniendo que este principio tiene una base religiosa, en especial en la tradición judeo-cristiana. No debe sorprendernos, por tanto, que desde tal posición este autor considere legítimo el infanticidio de los recién nacidos afectados por enfermedades graves puesto que rechaza el principio tradicional de santidad de la vida humana dado que para él este principio otorga una significación excesiva a algo –la especie biológica– que no tienen ningún significado moral intrínseco (Andorno R, 1998:69).

Desde los planteamientos de Engelhardt y de Singer que definen a la persona no desde el ser sino desde el tener sensibilidad y conciencia, se concluye que no todos los seres humanos son personas. Pero si esto es así, “si no todos los seres humanos son personas, los hombres están divididos en dos grupos antagónicos, y unos se convierten en jueces de los otros. El Estado, los científicos, los biólogos, los genetistas, los jueces tienen un poder absoluto para determinar el criterio del reconocimiento de la humanidad, para decidir quien debe nacer y quien debe morir, para otorgar o para negar derechos. Esta es una nueva forma de adueñarse de la moralidad y de la juridicidad, así como de implantar un totalitarismo, porque no hay acto más fuerte de disposición de un ser humano que establecer si es o no es hombre” (Hoyos Castañeda M., 1999:328). Desde este punto de vista, los hombres no tendrían el carácter natural de personas, siendo competencia de otros hombres la concesión de la personalidad. Las consecuencias para el ser humano son gravísimas, pues ello nos conduce inevitablemente a una nueva forma de discriminación contra el ser humano. Esta nueva forma de discriminación contra el ser humano no se basa en aspectos racionales, políticos, sociales, religiosos o económicos; no se discrimina por razón del sexo o de la raza; se trata de una discriminación mucho más radical: desconocerle al hombre su hominidad y negarle la condición de persona. Por el simple hecho de no haber alcanzado el desarrollo físico, psíquico o social necesarios, unos son considerados personas y otros no (Hoyos Castañeda M., 1999:330).

Podríamos concluir este apartado afirmando que, para caminar en el ámbito de las nuevas investigaciones biomédicas y para comprender las nuevas tecnologías en el campo de la medicina, así como la ingeniería genética, se hace indispensable partir de la concepción unitaria de la persona: aquella que defiende la dignidad y sacralidad de toda vida humana. Es necesario comprender en el término persona a todo ser humano, el que, por el hecho de ser cualitativamente diferente de todos los entes que lo rodean en el universo, posee, en el orden de la naturaleza, una dignidad sustancial. Y tal dignidad es el fundamento de la titularidad de los derechos humanos que le son inherentes, derechos que deben ser reconocidos y respetados a todos los seres humanos, es decir, a toda persona.

PERSONA Y DIGNIDAD HUMANA

LA DIGNIDAD HUMANA: PROBLEMAS CONCEPTUALES

Hoy la violación de los derechos humanos en todos los ámbitos es un hecho fácilmente constatable y, en el campo de las nuevas investigaciones y tecnologías biomédicas, se corre el riesgo de atentados contra la dignidad humana, que constituye el fundamento mismo de todos los derechos humanos. Es absolutamente imprescindible, por tanto, clarificar el concepto de dignidad humana, para determinar lo que es éticamente posible en el campo de las investigaciones científicas en general y especialmente en

aquellas investigaciones cuyo objeto directo son los seres humanos.

En la actualidad, la dignidad humana es una realidad reconocida universalmente. De ella se habla en la calle, se escribe en la prensa y en los libros, se debate en los parlamentos y se juzga en los tribunales. La dignidad humana está reconocida en todas las Declaraciones contemporáneas de Derechos. Pero es realmente difícil elaborar un concepto de «dignidad humana» dado que existen diferentes concepciones de la misma que hacen imposible el acuerdo o consenso, tanto sobre su contenido como sobre la extensión de los sujetos a quienes debe atribuirse la llamada dignidad «humana». Se dice que toda persona tiene una dignidad propia e irrenunciable. Todas las cosas tienen una cierta dignidad pero la dignidad, de la persona y la de las cosas no tienen el mismo valor, no son magnitudes ontológicamente correlativas.

¿Qué es la dignidad? ¿Por qué decimos que el hombre posee dignidad y qué queremos significar cuando realizamos tal afirmación? ¿Qué sentido tiene hablar de dignidad humana?

La palabra dignidad significa excelencia (eminencia, importancia, sublimidad), grandeza (grandiosidad, realce, importancia) decoro (honor, nobleza, respetabilidad, gloria, esplendor), gravedad (importancia, trascendencia); significa ser distinguido, egregio, eminente, eximio, ilustre, famoso, insigne, notable, preclaro, prestigioso, renombrado, reputado, etc. El *Diccionario de la Lengua Española* (2001:823) define la dignidad como «gravedad y decoro de las personas en la manera de comportarse». De aquí que la dignidad se predique también de los cargos honoríficos o de la autoridad de las personas. Téngase en cuenta que, entendida así la dignidad humana, se refiere a la perspectiva ética de la misma, dado que se relaciona con la acción personal y con los comportamientos prácticos, o se asimila al rol social que cada uno desempeña. Es obvio que en este ámbito unas personas son más dignas que otras en función de la grandeza o el prestigio, de la bondad o eticidad de sus actos, o del rol social que desempeñan. Y desde el punto de vista ético, cada individuo se hace acreedor a un grado determinado de dignidad o indignidad en función de sus actos.

Este es el sentido que le atribuye santo Tomás cuando escribe: “en las comedias y tragedias griegas se representaba a personajes famosos y se impuso el nombre de persona para indicar a alguien con dignidad. Por eso en las iglesias empezó la costumbre de llamar personas a los que tienen alguna dignidad, por lo que algunos definen la persona diciendo que es la hipóstasis distinguida por la propiedad relativa a la dignidad” (santo Tomás de Aquino, 1998:327). Pero santo Tomás no se queda en este significado de la dignidad. En otro lugar afirma que “la persona es lo más perfecto que existe en toda la naturaleza, es decir, lo que subsiste en la naturaleza racional”, por lo que el término persona se utiliza para designar precisamente aquellos seres que poseen una dignidad intrínseca, es decir, ontológica, propia de todos los seres humanos por igual. En efecto, debe aclararse que, cuando afirmamos que el hombre en cuanto persona es un ser que posee dignidad, nos referimos a todo ser humano vivo en cuanto que su existencia como tal no depende del ejercicio «actual» de la razón o de la autoconciencia en ejercicio permanente. Estamos hablando de la persona en sentido ontológico y no desde la perspectiva simplemente fenomenológica (Andorno R., 1998:63).

En efecto, desde la perspectiva ética o fenomenológica, tal como acabamos de ver, cabe afirmar que unas personas son más dignas que otras. Pero ¿podemos afirmar que unas personas son más dignas ópticamente que otras? Rotundamente no, porque ontológicamente todos los seres humanos son igualmente dignos. Veamos: En el

origen etimológico se aplicó el concepto de persona al hombre por considerar que todo hombre es ser digno. No es que el hombre sea digno por el hecho de ser persona, sino, a la inversa, se aplicó este término a todo hombre en cuanto que el término persona expresaba una entidad (el ser humano) dotada de dignidad, o, mejor, constituida por la dignidad porque era, en el mundo de la naturaleza, la dignidad misma. Así lo había entendido también san Buenaventura, para quien “la persona es la expresión de la dignidad y la nobleza de la naturaleza racional. Y tal nobleza no es una cosa accidental que le fuera sobreañadida a esta naturaleza, sino que pertenece a su esencia” (san Buenaventura, II Sen. a. 2, q. 2 ad 1). Y este es el sentido que les da san Agustín a sus palabras cuando afirma que “Dios, sabio creador y justo ordenador de todas las naturalezas, concedió al hombre la máxima dignidad entre los seres de la Tierra” (san Agustín, De Civitate Dei, XIX, c. XIII, 2), o cuando escribe que “nada hay más poderoso que esta criatura que se llama la mente racional, nada más sublime que ella; lo que está sobre ella ya es el Creador” (san Agustín, De Civitate Dei, XIX, c. XIII, 2). Ciertamente, hablar de la dignidad de la persona es expresar su rango o categoría “Ser persona es un rango, una categoría que no tienen los seres irracionales. Esta prestancia o superioridad del ser humano sobre los que carecen de razón es lo que se llama la dignidad de la persona humana” (Millán Puelles, 1973: 15).

Debe quedar claro que la dignidad de la persona supone una superioridad de esta sobre los seres que carecen de razón o de personalidad, pero no admite discriminación alguna con otros seres humanos por razón de nacimiento, sexo, raza, opinión, creencia o cultura, sino que todos los hombres son iguales en dignidad. En palabras del Papa León XIII “la igualdad de los hombres consiste en que, teniendo todos la misma naturaleza, están llamados todos a la misma eminente dignidad de los hijos de Dios” (véase la Encíclica Quod Apostolici numeris, nº 6).

DIGNIDAD MORAL Y DIGNIDAD

Para comprender mejor el significado de la dignidad humana y conceptualizarla adecuadamente, los filósofos han distinguido entre dignidad moral y dignidad ontológica o dignidad. Santo Tomás, por ejemplo, llegó a justificar el que se matase como a una bestia al hombre pecador por entender que toda persona que se degrada éticamente se convierte en un ser indigno, no solo moralmente, sino también ónticamente, convirtiéndose en «una bestia». Ciertamente, esta afirmación parece una contradicción en la propia filosofía tomista en la que se resalta precisamente la dignidad óntica de la persona. Por ello entendemos que debe superarse esta distinción entre la dignidad moral y la dignidad óntica, tal como es entendida por santo Tomás (evidentemente más desde un punto de vista teológico que filosófico, pues él se refiere al pecado, es decir, la degradación del hombre que se atreve a desafiar a Dios).

Superando este planteamiento, sostenemos que la persona puede degradarse en su dignidad moral en tanto actúe inmoralmemente, pero jamás puede ser tratada como una bestia, pues conserva siempre su dignidad óntica, ya que el inmoral no deja de tener racionalidad y libertad, no deja de ser persona. No por el hecho de hacer un mal uso de su autonomía deja de ser autónomo. Es decir, a pesar del mal uso de la libertad, el hombre sigue siendo libre y por tanto en posesión de su dignidad.

Para Kant la personalidad se refleja en la autonomía, en la libertad. La dignidad de la persona radica, por tanto, en su actuar libre. El hombre por ser persona puede



actuar responsable y libremente. No obstante, la teoría kantiana que sitúa la dignidad humana en la autonomía presenta algunas lagunas e interrogantes. ¿Qué sucede con aquellas personas que aún no han llegado a su madurez, al pleno desarrollo de su autonomía? ¿Qué dignidad atribuiremos a las personas cuya conducta sea inmoral? Si para Kant la medida de la dignidad humana viene determinada por el comportamiento moran en libertad, en autonomía, ¿qué pensar entonces del malvado? ¿Qué puede hacerse con los que algunos califican de infra-hombres (embriones, deficientes, dementes, enfermos, ancianos...)? ¿Y qué decir de las mujeres y los hombres de piel negra qué, según el propio Kant, estaban excluidos del voto porque no habían llegado a la mayoría de edad?

Como puede observarse, cuando se habla de dignidad del comportamiento moral de la persona, existe un cierto grado de confusión con la dignidad de la persona en sí misma considerada. Por esta razón cabe introducir el neologismo de digneidad para referirnos a la dignidad ontológica, premoral, de la persona, como ser digno por el solo hecho de ser persona, e incluso al margen de su comportamiento moral. En este sentido la dignidad se da en la praxis de la persona y la digneidad es previa a aquella; la digneidad es el fundamento de la posibilidad de la dignidad. La digneidad de la persona le acompaña siempre por el hecho de ser cualitativamente distinta de los entes que le rodean en el universo de lo creado: por su racionalidad, su relacionalidad, su libertad, su eticidad, etc., es decir, aquello que la persona y solo ella posee en el orden de la naturaleza.

La distinción que hemos establecido goza de una especial significación dado que de ella depende el respeto que se tenga a los derechos de todos los seres humanos, especialmente en el ámbito de las investigaciones y nuevas tecnologías médicas, a las que venimos refiriéndonos. Y, supuesta la trascendencia de tales investigaciones de cara al futuro, su alcance adquiere una importancia y significación aún más relevante, pues está en juego la concepción misma del hombre. Yo diría más, está en juego el destino futuro de la humanidad.

a) La dignidad ética hace referencia no al ser sino al obrar. En este sentido el hombre se hace él mismo digno cuando su conducta está de acuerdo con lo que es considerado moralmente bueno. Esta dignidad es el fruto de una conducta conforme al bien y no es poseída por todos de la misma manera.

Para la tesis, en la que impera el principio de la autonomía o de la autoconciencia y reconoce como principio supremo de la investigación o de la relación médico-paciente el de beneficencia –recuérdese lo que hemos dicho con anterioridad de Engelhardt–, sin ninguna vinculación con bienes que trasciendan a los sujetos, la ética es considerada como una ética puramente procedimental de solución de conflictos privada de toda significación racional. Y dado que los principios de autonomía y de autoconciencia, e incluso el de beneficencia, constituyen los principios de una ética puramente formal, es decir, carente de contenido objetivo, planea sobre ella la duda de qué significa hacer el bien en un contexto en el que se ha renunciado a la capacidad racional humana de reconocer algún valor objetivo además del de no recurrir a la fuerza.

En esta concepción el embrión no posee una dignidad intrínseca, sino que vale en la medida en que posea una cierta significación para quienes esperan su venida al mundo; no tiene más derechos que un animal, es decir, solo debe tenerse en cuenta su sensibilidad y evitar el causarle sufrimientos inútiles. De los seres humanos todavía

no nacidos no puede decirse que sean dignos por su comportamiento moral, pues de facto no tienen aún comportamientos que puedan calificarse como morales. Al carecer de autoconciencia y de autonomía. De idéntica forma, una persona que se encuentre en coma clínico profundo solo recibe las acciones de otros, pero no realiza acción libre alguna. Algo similar cabe decir de un deficiente psíquico profundo, del loco, del enfermo en estado inconsciente, aunque sea transitoriamente, o en coma, etc.

Todos ellos carecerían de dignidad. Pero su dignidad no viene dada por su acción autónoma en el orden ético, pues están imposibilitados para realizar conductas calificables de éticas. Sin embargo, todos estos seres son humanos que no por ello dejan de tener su dignidad intrínseca, es decir, ontológica. Todos poseen dignidad (Andorno R., 1998:42-44, 68-69).

b) La dignidad ontológica o «dignidad» es la dignidad intrínseca. Inseparablemente unida al propio hombre y es la misma para todos los seres humanos. Desde esta perspectiva, todo ser humano es un ser digno y, por tanto, no puede ser sometido a tratamientos degradantes como tortura, malos tratos, manipulaciones de su propio ser. Las personas son dignas per se, y no solo son dignas éticamente, porque, para quien no puede realizar conductas libres, sus actos no son ni dignos ni indignos, pero su ser, su personalidad, sí contiene dignidad. Como ya hemos dicho, se es persona porque se es digno. Es por esta razón por la que se defiende el «no a la pena de muerte», inclusive para los criminales, los malhechores, los terroristas..., por muy indignos, condenables y éticamente reprobables que parezcan sus actos. A pesar de todo se les considera personas con toda su dignidad ontológica es por su dignidad –no por la indignidad de sus actos, no por su autoconciencia o por su autonomía–, por la que debe respetarse su vida, su integridad y sus derechos personales.

Por la misma razón no podemos fijarnos exclusivamente en la autonomía de los actos para afirmar que las personas no nacidas, los niños, los dementes, los enfermos en estado de coma, los ancianos tienen o no dignidad, pues igualmente son personas dotadas de dignidad total e igual a todos los seres humanos, lo que hace que deba respetarse su vida, su integridad física y todos sus derechos inherentes a la persona humana. Es decir, que sobre ellos no pueden realizarse investigaciones degradantes que pongan en riesgo su vida o su integridad física y moral, es decir, que puedan menoscabar su dignidad como personas.

En consecuencia, de todo lo expuesto cabe afirmar que el hombre no es persona por su posibilidad de actuar moralmente de forma autónoma. Al contrario, por ser persona puede obrar responsable y libremente, de donde se deduce que su dignidad es previa a la dignidad de sus comportamientos. Es desde esta perspectiva desde la que tendría sentido la expresión kantiana «el hombre es fin en sí mismo». Porque los seres humanos no son personas porque sean tratados con «fin en sí mismos»; al contrario, los seres humanos deben ser tratados como «fin» por ser personas, es decir, por ser dignos en sí, por su dignidad. Todos los seres humanos son respetables por sí mismos.

Para comprender mejor el problema que venimos analizando, desde el punto de vista filosófico, es recomendable la lectura del magnífico estudio de L. Legaz Lacambra titulado «Consideraciones sobre la dignidad de la persona y de la vida humana», *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*, núm. 53, 1976, pp. 17-41. Desde una perspectiva jurídica, Pedro Serna ha escrito un trabajo titulado «La dignidad de la persona como principio del derecho público» en *Derechos y Libertades*, revista



del Instituto Bartolomé de las Casas, año II, Nº 4, Universidad Carlos III, Madrid, 1995, pp. 287-306. El mismo autor ha escrito otro artículo, desde la perspectiva de la jurisprudencia" titulado "Dignidad de la persona: un estudio jurisprudencial" en *Persona y Derecho* (estudios en homenaje al Prof. Javier Hervada – II, Nº 41, Pamplona, 1999:139-196).

EL RECONOCIMIENTO Y GARANTIA DE LA DIGNIDAD EN LAS DECLARACIONES Y PACTOS INTERNACIONALES

Es obvio que no podremos analizar todas las referencias que se hacen a la dignidad en multitud de Declaraciones, Pactos, Recomendaciones, Directivas, etc. Menos aún sería posible efectuar un análisis del tratamiento de la dignidad humana en toda la legislación. Por ello he de limitarme a reflexionar brevemente sobre algunos textos más representativos. Para comprender de manera amplia y exhaustiva la dignidad humana en el derecho, desde todas las perspectivas, es fundamental el magnífico libro de Jesús González Pérez titulado *La dignidad humana* (Civitas, Madrid, 1986).

En las Declaraciones y Pactos Internacionales de Derechos, tanto en los de carácter general como en los más recientemente aprobados para materias específicas relacionadas con la bioética, se reconoce, en todos ellos, la dignidad intrínseca de todo ser humano.

a) Por ejemplo, la Declaración Universal de Derechos Humanos se inicia con las siguientes palabras: «CONSIDERANDO que la libertad, la justicia y la paz en el mundo tienen por base el reconocimiento de la dignidad intrínseca y de los derechos iguales e inalienables de todos los miembros de la familia humana». Hemos de destacar la trascendencia que tiene la dignidad humana cuando la propia Declaración Universal de Derechos Humanos se abre con una mención expresa a la dignidad. Pero hay que resaltar sobre todo que la Declaración se refiere expresamente a la «dignidad intrínseca», no a la dignidad moral de los actos, reconociendo que tal dignidad es poseída por todos los seres humanos y que ella constituye el fundamento de los grandes valores o derechos de la humanidad: la libertad, la justicia y la paz. Y más adelante vuelve a resaltar la dignidad humana: «CONSIDERANDO que los pueblos de las Naciones Unidas han reafirmado en la Carta su fe en los derechos fundamentales del hombre, en la dignidad y el valor de la persona humana y en la igualdad de derechos de hombres y mujeres [...]».

La trascendencia de la dignidad humana se reconoce de nuevo en la Declaración Universal cuando vuelve a comenzar el propio articulado no solo con la referencia expresa a la dignidad, sino también su pertenencia a todos los seres humanos: «Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos [...]». En efecto, al referirse a «todos los seres humanos» está expresando la universalidad de los derechos humanos y la universalidad de la dignidad, «sin distinción alguna de raza, color, sexo, idioma, religión, opinión política o de cualquier otra índole, origen nacional o social, posición económica, nacimiento o cualquier otra condición».

Evidentemente la expresión cualquier otra condición quiere expresar que no existe absolutamente ningún motivo de discriminación en cuanto a la igual dignidad de todos los seres humanos, lógicamente tampoco cabe discriminar a los niños ni a los concebidos –aunque aún no hayan nacido– desde que adquieran la condición de humanos, ni a los ancianos, ni a los disminuidos físicos o psíquicos en tanto sean humanos. Esta precisión adquiere especial relevancia en la actualidad con el avance de las investigaciones y las nuevas tecnologías biomédicas³ tanto en el inicio de la

vida (estatuto del embrión y reproducción asistida)⁴ como en el final de la misma (cuidados paliativos del enfermo terminal, eutanasia...)⁵ pasando por todas las investigaciones sobre el genoma humano y las investigaciones en la práctica médica (historias clínicas, derecho a la intimidad, etc.)⁶.

Todos los Pactos y Convenios de Derechos, tanto internacionales como europeos, que se dirigen a la defensa y garantía de los Derechos Humanos protegen la dignidad humana puesto que, en definitiva, ellos representan la manifestación expresa de la dignidad humana en las diferentes facetas y etapas del desarrollo de todo ser humano como persona.⁷

b) Y si contemplamos cualquiera de las declaraciones específicamente formuladas para atender los problemas surgidos en el campo de las investigaciones y las tecnologías biomédicas, constataremos la presencia y la trascendencia que, en todas ellas, adquiere la dignidad humana. Por ejemplo, «La Declaración Universal sobre el Genoma Humano y los Derechos Humanos»⁸ comienza con las siguientes palabras: «Recordando que en el Preámbulo de la Constitución de la UNESCO se invocan «los principios democráticos de la dignidad, la igualdad y el respeto mutuo de los hombres» y se impugna «el dogma de la desigualdad de los hombres y de las razas», se indica «que la amplia difusión de la cultura y la educación de la humanidad para la justicia, la libertad y la paz son indispensables a la dignidad del hombre y constituyen un deber sagrado que todas las naciones han de cumplir con un espíritu de responsabilidad y ayuda mutua», se declara que la Organización se propone alcanzar «mediante la cooperación de las naciones del mundo en las esferas de la educación de la ciencia y de la cultura los objetivos de la paz internacional y del bienestar general de la humanidad, para el logro de los cuales se han establecido las Naciones Unidas como proclama su Carta»» (párrafo primero del Preámbulo de la Declaración Universal sobre el Genoma Humano y los Derechos Humanos).

Y después de adherirse a los principios universales de los Derechos Humanos y a todas las Declaraciones y Pactos que los reconocen sigue diciendo en el párrafo cuarto del Preámbulo: «Teniendo presente también el Convenio de las Naciones Unidas sobre Diversidad Biológica de 5 de junio de 1992 y destacando a este respecto que el reconocimiento de la diversidad genética de la humanidad no debe dar lugar a

3 Véanse más adelante, en esta misma obra, «Los desafíos jurídicos de las biotecnologías en el umbral del siglo XXI», de Carlos ROMEO CASABONA, y «Biotecnología y derechos humanos: presente y futuro», de Benito DE CASTRO CID.

4 Véanse más adelante, en esta misma obra, «La necesidad de redefinir el embrión humano» de Iñigo DE MIGUEL BERIAIN «Las técnicas de reproducción humana asistida y la dignidad en el inicio de la vida, de Rafael JUNQUERA DE ESTEFANI, «El problema de la investigación con embriones y células madre y la dignidad humana», de Natalia LOPEZ MORATALLA, y, «La clonación humana reproductiva» de Marciano VIDAL GARCIA.

5 Véase más adelante «Dignidad humana en el final de la vida y cuidados paliativos», de Ana María MARCOS DEL CANO.

6 Véanse más adelante «Propiedad y destino de los resultados de las investigaciones médicas» de Ricardo DE LORENZO Y MONTERO; «Derecho a la intimidad en el ámbito de la biomedicina; de Antonio Enrique PEREZ LUÑO, y «El conflicto entre el derecho a la información y el derecho a la intimidad», de Cristina MARTIN SANJUAN.

7 La garantía de todos los Derechos Humanos, que constituyen la dotación y el contenido de la dignidad humana, puede constatarse por ejemplo, en el articulado del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos de 1966, en el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, también de 1966, y en el Convenio Europeo para la Protección de los Derechos Humanos y de las Libertades Fundamentales, aprobado en Roma en 1950.

8. La Declaración Universal sobre el Genoma Humano y los Derechos Humanos fue aprobada el 11 de noviembre de 1997 por la Asamblea General de la Unesco (Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura).

ninguna interpretación de tipo social o político que cuestione la «dignidad intrínseca y (...) los derechos iguales e inalienables de todos los miembros de la familia humana», de conformidad con el Preámbulo de la Declaración Universal de Derechos Humanos”. En los párrafos dos y tres de la Declaración Universal sobre el Genoma Humano se realiza una larga enumeración de todas las Declaraciones, Pactos y Convenios de ámbito internacional sobre Derechos Humanos que son asumidos y tenidos en cuenta por esta Declaración.

Y aun después de reconocer «que las investigaciones sobre el genoma humano y sus aplicaciones abren inmensas perspectivas de mejoramiento de la salud de los individuos y de toda la humanidad» destaca que tales investigaciones «deben respetar plenamente la dignidad, la libertad y los derechos de la persona humana» estableciendo al mismo tiempo «la prohibición de toda forma de discriminación fundada en las características genéticas». Dos cosas deben resaltarse en el texto precedente. Por un lado, se impone a las investigaciones el deber de respetar plenamente la dignidad humana y la prohibición expresa de determinados tipos de discriminación por razones genéticas, como, por ejemplo, la discriminación laboral, o la exclusión en la contratación de pólizas de seguros de enfermedad o pólizas de seguros de vida. Adviértase la trascendencia que tiene, para eliminar este tipo de discriminaciones, el derecho a la intimidad de los datos genéticos y de las historias clínicas.

Tal es la importancia que se concede a la dignidad humana que a ella se dedica todo el apartado A, el primero de la Declaración, bajo el epígrafe «Dignidad Humana y el Genoma Humano». “El genoma humano –comienza diciendo su articulado– 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. En sentido simbólico, el genoma humano es el patrimonio de la humanidad”. Resulta curioso, por no decir desconcertante, que, cuando un bien material, por su valor cultural o artístico, se declara patrimonio de la humanidad, se protege hasta el punto de declararlo intocable, intangible, no manipulable ni modificable por intereses particulares o comerciales y que no se dé, o se discuta al menos, igual tratamiento a este patrimonio, el más auténtico, importante y genuino patrimonio de la humanidad que es su propio genoma. Por ello, el reconocimiento del genoma como patrimonio de la humanidad, patrimonio que afecta al reconocimiento y garantía misma de la dignidad intrínseca humana, adquiere vital importancia, expresada en los dos párrafos que siguen: a) “Cada individuo tiene derecho al respeto de su dignidad y derechos, que sean sus características genéticas” y 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”⁹. En este texto se encuentran, sin duda, aunque de manera muy sintetizada, los caracteres de la personalidad, a saber: la individualidad y la diversidad, dentro de la unidad genérica humana.

c) El Convenio de Bioética del Consejo de Europa, para la protección de los Derechos Humanos y la dignidad del ser humano con respecto a las aplicaciones de la Biología y la Medicina,¹⁰ en su Preámbulo dice así: “Convencidos de la necesidad de respetar al ser humano a la vez como persona y como perteneciente a la especie humana y reconociendo la importancia de garantizar su dignidad”; “Conscientes de las acciones que podrían poner en peligro la dignidad humana mediante una práctica inadecuada de la biología y la medicina”.

⁹ Artículo dos de la Declaración sobre el Genoma Humano...

¹⁰ Este Convenio fue aprobado en Oviedo el 4 de abril de 1997 y es conocido como el Convenio de Asturias.



Tal preocupación subyace en todo el Convenio y es, sin duda, la causa que ha movido a los Estados a la aprobación del mismo, en el convencimiento de que hoy, más que nunca, es necesario garantizar y proteger la dignidad humana frente a los inciertos caminos que pueden tomar algunos investigadores. De aquí que establezca con toda claridad que. "Las Partes en el presente Convenio protegerán al ser humano en su dignidad y su identidad y garantizarán a toda persona, sin discriminación alguna el respeto a su integridad y a sus demás derechos y libertades fundamentales con respecto a las aplicaciones de la Biología y la Medicina" (artículo primero del Convenio de Bioética para la protección de los Derechos Humanos y la dignidad del ser humano).

En el artículo dos se establece la primacía del ser humano: "El interés y el bienestar del ser humano –se dice– deberán prevalecer sobre el interés exclusivo de la sociedad y de la ciencia". Pero ¿cómo se establece tal primacía? Sin duda, mediante el respeto a la dignidad de todo ser humano.

d) La Carta de Derechos Fundamentales de la Unión Europea establece que "la Unión está fundada sobre los valores individuales y universales de la dignidad humana, la libertad, la igualdad y la solidaridad y [...] sitúa a la persona en el centro de su actuación". Adviértase que sitúa como primer soporte del fundamento de la Unión Europea a la dignidad individual y colectiva. Y termina el preámbulo afirmando que la Unión reconoce los principios y derechos enunciados a continuación, para comenzar, una vez más, en el Capítulo primero, dedicado a «la DIGNIDAD», con las siguientes palabras: "La dignidad humana es inviolable. Será respetada y protegida". No se puede decir más sobre la dignidad en tan pocas palabras: «es inviolable», «será respetada» y «será protegida».

No es posible seguir analizando otros muchos textos coincidentes en el reconocimiento de la trascendencia de la dignidad humana. Quiero, no obstante, para finalizar este apartado, recordar un texto tomado del Nuevo Código de Ética y Deontología Médica. Dice así: "La profesión médica está al servicio del hombre y de la sociedad. En consecuencia, respetar la vida humana y la dignidad de la persona y el cuidado de la salud del individuo y de la comunidad, son los deberes primordiales del médico".

PERSONA, DIGNIDAD HUMANA E INVESTIGACIONES MEDICAS

LA LIBERTAD DE INVESTIGACIÓN COMO DERECHO FUNDAMENTAL

La libertad de investigación, como corolario de la libertad de pensamiento está expresamente reconocida en el artículo 19 de la Declaración Universal de Derechos Humanos: "Todo individuo tiene derecho a la libertad de opinión y de expresión; este derecho incluye el de no ser molestado a causa de sus opiniones, el de investigar y recibir información y opiniones y el de difundirlas, sin limitación de fronteras, por cualquier medio de expresión". Por otra parte, en la misma Declaración (artículo 27. 1) se reconoce que «Toda persona tiene derecho [...] a participar en el progreso científico y en los beneficios que de él resulten». En efecto, "la libertad de investigación es un derecho humano fundamental que debe ser respetado también en el campo de la ingeniería, por muy problemático que este pueda llegar a ser" (Gracia, D., 1993:13).

Estoy de acuerdo con estas palabras de Diego Gracia, y también en que –como él mismo sigue escribiendo– debe existir un control estatal "en aquellos casos en que la investigación pueda afectar a los derechos de las demás personas" (Gracia, D., 1993:13. Adviértase que el autor citado habla de los derechos de las «personas»,



cuya apreciación no es baladí, pues las personas son precisamente los sujetos de los derechos humanos, y no tendría sentido admitir el ejercicio de derechos que atenten contra los derechos de otras personas.

Ciertamente es importante resaltar la libertad de investigación. Así lo reconocen actualmente todas las Declaraciones de Derechos y las Constituciones democráticas –así lo reconoce, por ejemplo, el artículo 20.1 de la Constitución española–. Pero debe analizarse, en todo caso, a la luz de los problemas éticos y jurídicos que plantea el derecho fundamental a la investigación y producción científica y técnica, especialmente en el ámbito de las investigaciones médicas y, de manera especial, en cuanto se refiere a la manipulación e ingeniería genética en seres humanos. El reconocer la trascendencia e importancia del derecho a la libertad de investigación científica no justifica, en modo alguno, que pueda convertirse en fuente de lesión de otros derechos humanos. En palabras de Peces-Barba, refiriéndose al Proyecto Genoma Humano, “[...] un logro científico que supone tanto para la cultura de nuestro tiempo y para el futuro no puede a su vez, en determinados casos, convertirse en un peligro para la persona y sus derechos, por lo que genera a su vez la necesidad de nuevas protecciones y nuevos derechos” (1994:202). Es cierto que, en virtud del derecho de libertad, todos los hombres tienen, en principio, derecho a hacer todas aquellas cosas que no invadan la libertad de los demás o que no violen sus derechos. Pero alguien tiene que hacer de árbitro de estas fronteras. Es el Estado el que tiene que regular los límites y las condiciones del ejercicio de la libertad.

LA LIBERTAD DE INVESTIGACION Y SUS LIMITES

En efecto, ningún derecho es absoluto. Es decir, todo derecho es limitable cuando existan razones fundadas para ello. Y ninguna otra razón aconseja tanto limitar la investigación científico-médica –especialmente si esta ha de llevarse a cabo sobre los propios cuerpos (seres) humanos– como aquellas investigaciones que puedan suponer un atentado a la integridad física o moral e incluso un atentado a la propia vida de seres humanos, es decir, de personas humanas. Los derechos de los demás, especialmente el de la vida y el de la integridad física y moral u otros derechos como el de la intimidad de los datos biomédicos, suponen un límite a derechos que generen riesgos de destrucción de la vida humana. Porque si no existe la vida, si se destruye, se aniquilan al mismo tiempo todos los demás derechos.

¿Qué sucede cuando como consecuencia de la investigación, de las prácticas médicas, de la manipulación y la ingeniería genética se producen daños o perjuicios para los individuos o para toda la humanidad? ¿Estará justificada tal investigación? En principio no parece estar amparada por la Declaración Universal de Derechos Humanos. Recuérdese que la Declaración (art. 27.1) habla de beneficios dando por supuesto que si no se producen beneficios, no tiene sentido la investigación, porque el derecho a la libertad de investigación solo se justifica por el principio de beneficencia o al menos de no-maleficencia, pero el derecho a la investigación nunca podrá atentar contra otros derechos fundamentales de la persona. Así queda patente en la propia Declaración Universal de Derechos Humanos: «En el ejercicio de sus derechos y en el disfrute de sus libertades, toda persona estará solamente sujeta a las limitaciones establecidas por la ley con el único fin de asegurar el reconocimiento y el respeto de los derechos», derechos y libertades que « [...] no podrán en ningún caso ser ejercidos en oposición a los propósitos y principios de las Naciones Unidas» (art. 29.2 y 3 Declaración

Universal de Derechos Humanos). Y mucho más claro es a este respecto el artículo 30: «Nada en la presente Declaración podrá interpretarse en el sentido de que confiere derecho alguno al Estado, a un grupo o a una persona, para emprender o desarrollar actividades o realizar actos tendentes a la supresión de cualquiera de los derechos y libertades proclamados en esta Declaración».

Según esto, ninguna actividad científica será justificable si atenta contra los derechos humanos o de su práctica se sigue la agresión.o supresión de los derechos de las personas. Y es que, en la actualidad, se corren serios riesgos de que el exceso de ambición por obtener resultados científicos, aun a costa de la propia vida de seres humanos o de su integridad física y moral, atente contra la propia dignidad humana, que es el fundamento de todos los derechos humanos. “Ciertamente—escribe Angela Aparisi—, los científicos han disfrutado durante siglos de un alto grado de autonomía. En escasas ocasiones se han impuesto controles externos a su actividad. Sin embargo, al menos en el ámbito de la intervención en el genoma humano, parece que este principio de absoluta libertad e independencia es actualmente insostenible. Se trata de un derecho que no es absoluto, sino que posee límites. Existen otros derechos derivados de la dignidad humana, que no solo pueden, en determinadas circunstancias, limitar la libertad de investigación, sino que deben hacerlo. No se trata en absoluto de negar el derecho, pero sí de ponderar los intereses en juego, constatar la existencia, en determinados casos, de un conflicto de derechos y la necesidad de jerarquizarlos” (294-295).

¿Y cuándo se entiende que existe una agresión o destrucción de la dignidad humana? La propia Declaración entiende que cuando se violan. los Derechos en ella proclamados. Se atenta contra la dignidad humana cuando se destruye. la propia vida humana o cuando se viola. la libertad. o la seguridad de su persona. Se atenta contra la dignidad humana cuando se somete a seres humanos a esclavitud o servidumbre, cuando se comercia con seres humanos adultos como esclavos, cuando se destruyen embriones humanos recién engendrados, cuando se comercia con tejidos humanos o con los resultados de la investigación sobre el genoma humano, por pertenecer al patrimonio de toda la humanidad; cuando se somete a torturas o a penas y tratos crueles, inhumanos y degradantes a cualquier persona humana. Recuérdese al efecto que por persona se entiende cualquier individuo de la especie humana. En una concepción amplia de la persona, capaz de sostener la universalidad de los Derechos Humanos sin reduccionismos o relativismos que puedan ponerlos en duda, se sostiene que el hombre es persona desde el momento en que comienza a ser humano y mientras permanezca con vida. No se exige. de él, por tanto, que acredite la posesión de determinadas características particulares para ser reconocido como un fin en sí: la simple pertenencia a la especie humana le basta para ser tenido por digno del respeto que se debe a las personas (Andorno R., 1998:65).

Se atenta contra la dignidad humana cuando se invade arbitrariamente la vida privada, el domicilio, la correspondencia, la familia, la intimidad de las personas; cuando se impide el ejercicio de la libertad de pensamiento, de cultura o de religión; cuando se persigue políticamente a ciudadanos y no se les da cobijo o asilo; cuando se impide o no se proporciona. a los individuos los medios indispensables para una subsistencia digna; cuando se les explota. o se discrimina en el trabajo o en salario; cuando no se le proporciona el acceso a la educación, a la salud a. una vivienda y tiene que vivir en condiciones infrahumanas.



Es evidente que de las investigaciones médicas se derivan enormes beneficios para la salud de las personas pero no cabe duda de que del ejercicio de la investigación científico-médica, que, reiteramos, es un derecho fundamental, pueden derivarse también resultados contrarios o maledicentes que atentan contra los derechos de algunas personas poniendo en entredicho la dignidad humana. En tales casos el Estado podrá limitar el ejercicio de la libertad de investigación, de acuerdo al artículo 19 del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos (siempre que se pongan en peligro los derechos de los demás o cuando el bien público así lo exija).

En consonancia con este texto, y con el citado anteriormente de la Declaración Universal de Derechos Humanos, que imponen una limitación fundamental al ejercicio de los Derechos Humanos, la Constitución Española, después de reconocer la libertad de pensamiento y de opinión, así como el derecho a la producción y creación literaria, artística, científica y técnica (artículo 20 Constitución Española), establece que “estas libertades tienen su límite en el respeto a los derechos reconocidos en este Título, en los preceptos de las leyes que lo desarrollen y, especialmente, en el derecho al honor, a la intimidad, a la propia imagen [...]” (punto 4 del artículo 20 de la Constitución Española).

Pero ¿quién está legitimado para poner los límites? ¿El individuo, el propio científico, el Estado? Habitualmente se dice que los límites los establece el Estado para proteger los derechos de los demás o por razones de bien público. Así se desprende de gran parte de las Declaraciones y Convenios que confieren a los Estados Partes tanto la obligación de reconocer y garantizar los Derechos como la potestad de limitarlos, cuando los conflictos entre derechos así lo aconsejen. Sin embargo, en la actualidad el ámbito de las investigaciones médicas y de la ingeniería genética se ha desbordado traspasando las fronteras de los Estados.

El problema se ha generalizado adquiriendo una dimensión universal de tal gravedad y trascendencia que ninguna de estas instancias puede decidir por sí sola. Es la Humanidad entera, la Comunidad Internacional políticamente organizada la que tiene que vigilar, decidir, permitir o prohibir, regular en definitiva, las condiciones y el alcance del derecho a la libertad de investigación, para que, en todo momento, tanto en la teoría como en la práctica, se respete la dignidad del hombre, no solo en su estadio individual, sino también como colectivo. Pues como dice Diego Gracia, “el problema de la investigación genética afecta a algo que, como la Unesco ha proclamado reiteradamente, es «patrimonio de la Humanidad», y por tanto debe ser decidido por el conjunto de los afectados, que somos todos. Esto obliga a plantear los problemas éticos de la ingeniería genética en un orden escalar distinto al que estamos habituados, el de la Humanidad entera, presente y futura” (Gracia D 1993:20).

¿Qué significa esto? Significa poner en duda la legitimidad de los Estados nacionales para tomar decisiones en este tipo de problemas. Significa que tal vez el Estado esté deslegitimado, para señalar directrices éticas o dictar normas jurídicas en una materia que desborda. “El tema no es nuevo, ni lo ha planteado por vez primera la ingeniería genética. Fueron las armas nucleares las que hicieron evidente la falta de legitimidad de los Estados nacionales para producir armas que directa o indirectamente amenazan al conjunto entero de la Humanidad, y plantearon la necesidad de una entidad supranacional con poder suficiente para controlar su investigación y desarrollo.

Durante los años cuarenta fue frecuente la apelación a un «gobierno mundial» como único modo de afrontar de modo racional el problema planteado por las armas nucleares”

(Gracia D., 1993:20). Al Estado le compete, eso sí, la obligación de velar, en su ámbito territorial, para que, en el ejercicio del derecho a la libertad de investigación, se respeten todos los Derechos Humanos que puedan entrar en colisión. Una pauta para lograr el equilibrio entre todos estos derechos la encontramos precisamente en la Carta de los Derechos Fundamentales de la Unión Europea, que, después de reconocer el derecho a la vida y rechazar la pena de muerte, establece el derecho a la integridad física y psíquica de la persona. Y, en el marco de las investigaciones médicas y de la Biología, afirma que se respetarán en particular: “el consentimiento libre e informado de la persona de que se trate, de acuerdo con las modalidades establecidas en la ley; la prohibición de las prácticas eugenésicas, y en particular las que tienen por finalidad la selección de las personas; la prohibición de que el cuerpo humano o partes del mismo en cuanto tales se conviertan en objeto de lucro; la prohibición de la clonación reproductora de seres humanos”.

Para comprender el alcance del derecho a la libertad de investigación y sus relaciones con los derechos y libertades fundamentales y con la dignidad de todo ser humano, es imprescindible analizar la Declaración sobre el genoma humano. En su Preámbulo recuerda las Resoluciones de las Naciones Unidas 22 C/13.1, 23 C/13.1, 24 C/13.1, 25 C/5.2, 25 C/7.3, 27 C/5.15, 28 C/2.1 y 28 C/2.2, en las cuales se insta a la Unesco a promover y desarrollar la reflexión ética y las actividades conexas en lo referente a las consecuencias de los progresos científicos y técnicos en el campo de la Biología y la Genética, respetando los derechos y las libertades fundamentales del ser humano. Y ya en el articulado se reconoce que “[...] la investigación está encaminada a redundar en beneficio de la salud de otras personas pertenecientes al mismo grupo de edad o que se encuentren en las mismas condiciones genéticas, a reserva de que dicha investigación se efectúe en las condiciones previstas por la ley y sea compatible con la protección de los derechos humanos”. Y reconoce también que “Nadie podrá ser objeto de discriminaciones fundadas en sus características genéticas, cuyo objeto o efecto sería atentar contra sus derechos humanos y libertades fundamentales y el reconocimiento de su dignidad” (art. 6).

Pero, por cuanto se refiere al tema que estamos tratando, el contenido realmente importante se encuentra en los apartados C y D de la Declaración. El primero se refiere a las investigaciones sobre el genoma humano y resalta de manera especial el respeto a los derechos humanos y la dignidad humana en todas las investigaciones biomédicas. Este apartado está integrado por los artículos 10, 11 y 12, que, dada la importancia y riqueza de su contenido, reproducimos casi literalmente:

Artículo 10: “Ninguna investigación relativa al genoma humano ni ninguna de sus aplicaciones, en particular en las esferas de la biología, la genética y la medicina, podrá prevalecer sobre el respeto de los derechos humanos, de las libertades fundamentales y de la dignidad humana de los individuos o, si procede, de grupos de individuos”.

Artículo 11: “No deben permitirse las prácticas que sean contrarias a la dignidad humana, como la clonación con fines de reproducción de seres humanos”. A tal efecto –sigue diciendo el mismo artículo– “Se invita a los Estados y a las organizaciones internacionales competentes a que cooperen para identificar estas prácticas y a que adopten en el plano nacional o internacional las medidas que corresponda, para asegurarse de que se respetan los principios enunciados en la presente Declaración”.

En el artículo 12 b) se afirma que “La libertad de investigación, que es necesaria para el progreso del saber, procede de la libertad de pensamiento. Las aplicaciones



de la investigación sobre el genoma humano, sobre todo en el campo de la biología, la genética y la medicina, deben orientarse a aliviar el sufrimiento y mejorar la salud del individuo o de toda la humanidad”.

Pero aunque la Declaración reconoce en el artículo 12 a) que “Toda persona debe tener acceso a los progresos de la biología, la genética y la medicina en materia de genoma humano”, este derecho ha de ejercitarse siempre “respetándose su dignidad y derechos”, es decir respetando la dignidad y los derechos de toda persona, lo que quiere decir que la dignidad humana se antepone siempre a cualquier tipo de investigación biomédica, pues ninguna investigación puede violar la dignidad humana ni los derechos que le son inherentes tal como reiteran todas las Declaraciones y Pactos sobre Derechos Humanos.

El apartado D de la Declaración Universal sobre el Genoma Humano establece las condiciones en que debe llevarse a cabo el ejercicio de la actividad científica. En este sentido la propia Declaración en su artículo 13 entiende que “Las consecuencias éticas y sociales de las investigaciones sobre el genoma humano imponen a los investigadores responsabilidades especiales de rigor, prudencia, probidad intelectual e integridad, tanto en la realización de sus investigaciones como en la presentación y utilización de los resultados de estas [...]”.

Y, a tal fin, la propia Declaración establece en su artículo 15 que “Los Estados tomarán las medidas apropiadas para fijar el marco del libre ejercicio de las actividades de investigación sobre el genoma humano respetando los principios establecidos en la presente Declaración, a fin de garantizar el respeto a los derechos humanos, las libertades fundamentales y la dignidad humana [...]” y “velarán por que los resultados de estas investigaciones no puedan utilizarse con fines no pacíficos”.

Téngase en cuenta que aquí la referencia a fines pacíficos (la paz) puede entenderse de diferentes formas. No es admisible la investigación biológica para crear armas bacteriológicas de destrucción masiva. Hoy la Humanidad no puede consentir este ataque a la paz mundial en nombre del progreso y del derecho a la libertad de investigación científica, pues una ciencia capaz de destruir a la humanidad no puede considerarse ni un derecho y ni siquiera progreso. Baste recordar que ya la Comunidad Internacional obligó a destruir las armas de destrucción masiva (nucleares y bacteriológicas) a Sudáfrica y a Ucrania y en la actualidad la propia Comunidad Internacional se plantea la posibilidad de intervenir incluso militarmente en Irak ante la negativa o resistencia de Sadam Hussein a destruir su enorme arsenal de armas químicas.

En relación con el desplazamiento de la legitimidad del Estado hacia la Comunidad Internacional, véase el texto que da lugar a nota de este mismo trabajo. Pero también puede entenderse la paz en un segundo sentido. La paz intelectual. No sería lógico ni coherente que una investigación genética y biotecnológica, situada al borde (o en la frontera) de la posible violación de la dignidad de la persona y de sus Derechos Humanos Fundamentales, pueda crear una tensión y división científica o ideológica de imprevisibles consecuencias. ¿Se habla de pactos y de consensos? Nada habría más útil que un gran pacto ético y jurídico, un gran consenso, reflejado en pactos internacionales, sobre el derecho y la libertad a la investigación y los límites éticos y jurídicos a que deben estar sometidos los procesos de tal investigación, evaluando, en cada momento, los riesgos y ventajas de los resultados, para prevenir los abusos. Deben establecerse, hasta donde sea posible los límites de la investigación y el respeto a los derechos humanos y la dignidad de las personas. Al fin y al cabo entiendo que esta es la única barrera de la investigación científica: el respeto a todos los



Derechos Humanos porque solo respetándolos, todos, podremos afirmar que los seres humanos viven con dignidad.

CONCLUSIONES

Para lograr el consenso al que acabo de referirme, los Estados, al mismo tiempo que deben tomar las medidas adecuadas para el fomento de la investigación en materia de bioética, exigirán a cada uno de sus miembros las responsabilidades ante las cuestiones fundamentales relacionadas con la defensa de la dignidad humana que puedan plantear la investigación en Biología, Genética y Medicina y las correspondientes aplicaciones.

Deberían comprometerse también a favorecer al respecto un debate abierto en el plano internacional que garantice la libre expresión de las distintas corrientes de pensamiento socioculturales, religiosas y filosóficas. Así se expresa en los artículos 20 y 21 de la Declaración Universal sobre el Genoma Humano y los Derechos Humanos. Y es que, hoy más que nunca, ante la reiterada pregunta acerca de si éticamente se puede hacer todo aquello que técnicamente es posible, no cabe más que una respuesta: diálogo.

Es necesario establecer un diálogo entre la Medicina, la Filosofía (ética), la Teología y el Derecho. En un momento en que la sociedad universal está desorientada por los cambios radicales que están produciéndose en la propia realidad humana, como consecuencia de los nuevos e impresionantes descubrimientos de la moderna biotecnología, es más necesario que nunca este diálogo intercultural, que permita a los teólogos y filósofos comprender el alcance y los beneficios de los resultados de la investigación científica y de la práctica médica, y a los científicos e investigadores se dejen iluminar por los principios éticos y jurídicos de los expertos en estas disciplinas. Solo con el diálogo y el entendimiento lograremos el consenso y la paz entre ética, ciencia y derecho.

La protección de los derechos humanos y de la dignidad del ser humano con respecto a las aplicaciones de la Biología y la Medicina está garantizada en el Convenio de Asturias sobre Derechos Humanos y Biomedicina que ya hemos citado con anterioridad. En él se dice: "La investigación científica en el ámbito de la Biología y la Medicina se efectuará libremente, a reserva de lo dispuesto en el presente Convenio y en otras disposiciones jurídicas que garanticen la protección del ser humano" (artículo 15 del Convenio para la Protección de los Derechos Humanos y la dignidad del ser humano).

Digamos para terminar que el derecho a la libertad de investigación es un derecho fundamental que el científico ejerce libremente sin más límites que el respeto a los derechos humanos consagrados en las Declaraciones Universales de Derechos. Yo diría que el único límite a la investigación científica es precisamente la dignidad de las personas, entendiendo por persona todo individuo de la especie humana. Ciertamente, "la excelencia del hombre, el alto valor proporcionado a la grandeza de su ser constituye el secreto para discernir lo permisible de lo censurable. El respeto y promoción de la persona, el carácter inviolable de su dignidad, son los límites infranqueables de la acción, la frontera insalvable de las técnicas aplicables a la vida humana" (Del Barco, 1992:11).

BIBLIOGRAFIA

- Andorno, Roberto (1998). Bioética y dignidad humana. Madrid: Tecnos.
- De Castro Cid, B. & Fernández-Galiano, A. (1999). Lecciones de Teoría del Derecho y Derecho Natural. (3ª edición). Madrid: Ed. Universitas.
- Aparisi, Angela (s.f.) Manipulación genética, dignidad y derechos humanos.
- De Aquino, Tomás (1988). Suma de Teología. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, I-I, q. 29 a. 3
- Del Barco, J. L. (1992). Bioética y dignidad humana. AA. VV. Bioética, consideraciones filosófico-teológicas sobre un tema actual. Madrid.
- Real Academia Española (2001). Diccionario de la Lengua Española. (22ª edición). Madrid: Espasa. Vol. 1.
- Fernández-Galiano & Fernández A (1986). Derecho Natural: Introducción filosófica al Derecho. (4ª edición). Madrid: Editorial Ceura,
- Ferrater Mora J. Diccionario de filosofía. (1ª edición revisada). Editorial Ariel Referencia. Tomo III.
- Engelhardt, H.T. (1986). The Foundations of Bioethics, Oxford University Press, New York. Gracia, Diego (1993). Libertad de investigación y biotecnología en dilemas éticos de la medicina actual. 7: Ética y biotecnología. (Javier GAFO, editor). Madrid: Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas.
- Hoyos Castañeda, I. Myriam (1999). De nuevo sobre el concepto de Persona en Persona y Derecho. Estudios en homenaje al profesor Javier Hervada N.º 41. II. Navarra.
- Millán Puelles (1973). Persona humana y justicia social. Madrid.
- Moreno Villa, M. (1997). Diccionario de Pensamiento Contemporáneo. Madrid: Ed. San Pablo.
- Mounier Emmanuel (1951). Le Personnalisme. Paris: PUF.
- _____ (1992). Manifiesto al servicio del personalismo. Obras completas. Salamanca: Editorial Sígueme.
- Peces-Barba Martínez, G. (1994). La libertad del hombre y el genoma. AA VV. El Derecho ante el Proyecto Genoma Humano. Tomo I. Madrid: Fundación BBV.
- Scheler, Max (1942) Ética. (H. Rodríguez Sanz, Trad.). II.
- Singer P. (1997-1993). Repensar la vida y la muerte. Barcelona: Paidós. (1993). Practical Ethic. Cambridge.