

EL PRINCIPIO DE LA DIGNIDAD HUMANA COMO FUNDAMENTO DEL BIODERECHO

Angela Aparisi Miralles
Catedrática de Filosofía del Derecho
España
aparisi@unav.es

1. Dignidad humana y Bioderecho

El principio de la dignidad humana ha adquirido, desde la segunda mitad del siglo pasado, una importancia creciente en el Derecho¹. En efecto, desde su reconocimiento formal en la Carta de las Naciones Unidas (1945), y en la Declaración Universal de Derechos Humanos (1948)², todos los textos internacionales que les han seguido han reconocido este principio como fundamento último de los derechos y deberes allí consagrados³.

La dignidad humana ha sido también reconocida, a nivel constitucional, como un principio fundamental⁴. En este sentido, la Constitución española, en su artículo 10.1, sostiene que “la dignidad de la persona, los derechos inviolables que le son inherentes...son fundamento del orden político y de la paz social”. Nuestro Tribunal Constitucional la ha considerado un “valor jurídico fundamental”⁵, “pórtico de los

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

² La Declaración Universal de Derechos Humanos establece, en su Preámbulo, 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”.

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

⁴ En especial, sobre este tema, vid. García Cuadrado, A.M., “Problemas constitucionales de la dignidad de la persona”, en *Persona y Derecho*, núm. 67, 2, 2012, págs.449 y ss.

⁵ Sentencia del Tribunal Constitucional español (STC) 53/85, de 11 de abril, fundamento jurídico 2.

demás valores o principios allí consagrados"⁶. Para Jiménez de Parga, se trata del principio fundamental último del ordenamiento jurídico español⁷.

En la misma línea, la Constitución alemana otorga a la dignidad humana un lugar prioritario. En su artículo 1.1 mantiene que “la dignidad del hombre es inviolable. Respetarla y protegerla constituye una obligación de todo poder del Estado”. Del mismo modo se manifiestan otras Constituciones⁸, como, por ejemplo, la portuguesa, italiana, griega, húngara, rusa, etc...

Este reconocimiento ha tenido también una plasmación clara en el ámbito de la Bioética y el Bioderecho. De hecho, todas las Declaraciones internacionales que, hasta la fecha, han versado sobre esta materia, han considerado la dignidad humana como fundamento de los derechos y deberes allí contenidos. Así, por ejemplo, el Convenio para la Protección de los Derechos Humanos y la Dignidad del Ser Humano con respecto a las Aplicaciones de la Biología y la Medicina, del Consejo de Europa⁹ establece que las partes se comprometen, de acuerdo con lo establecido en el artículo 1, a proteger al ser humano en su dignidad y su identidad. En realidad, el Convenio asume, explícitamente, el principio de la dignidad humana como presupuesto de todas sus disposiciones, ya que en el punto 9 del Informe Aclaratorio del mismo se afirma que: "El concepto de dignidad humana (...) constituye el valor esencial que debe sostenerse. Se encuentra en la base de la mayoría de los valores prioritarios del Convenio".

En el mismo sentido se pronuncian todas las Declaraciones sobre Bioética y Bioderecho que, hasta la fecha, se han aprobado en el seno de la UNESCO. La Declaración Universal sobre el Genoma Humano y los Derechos Humanos¹⁰ también comienza con un capítulo titulado “La dignidad humana y el genoma humano”. La misma línea sigue, en sus artículos 2 y 3¹¹, la Declaración Universal sobre Bioética y Derechos Humanos

⁶ STC 337/94, fundamento jurídico 12.

⁷ Jiménez de Parga, M., "La refundamentación del ordenamiento jurídico", *Persona y Derecho*, 44, 2001, págs. 17 y ss.

⁸ Vid. Batista Jiménez, F., *La dignidad humana y su protección constitucional en México*, Porrúa, México, 2022.

⁹ *Convention for the protection of Human Rights and dignity of the human being with regard to the application of biology and medicine: Convention on Human Rights and Biomedicine* (ETS n° 164). El Convenio entró en vigor el 1 de diciembre de 1999, al ser ratificado por cinco de los Estados signatarios. En la actualidad, vincula a quince Estados, entre ellos España, país para el que entró en vigor el 1 de enero de 2000.

¹⁰ Aprobada por la XXIX Conferencia de la Unesco, el 11 de noviembre de 1997 (Resolución n° 16), y ratificada por la Asamblea General de Naciones Unidas en su 53 periodo de sesiones, el 9 de diciembre de 1998.

¹¹ “Artículo 2. Objetivos:

Los objetivos de la presente Declaración son (...):

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

En definitiva, podría afirmarse que, en la actualidad, la dignidad humana se configura como una especie de "conciencia biojurídica"¹² global. En este sentido, para D'Agostino, parece lícito elevar la dignidad humana "al papel de único, posible y auténtico fundamento de una bioética europea"¹³.

No obstante, y a partir de esta realidad, puede resultar sorprendente constatar la siguiente paradoja: por un lado, como hemos señalado, parece existir un consenso firme al entender que la dignidad es el fundamento último del Derecho. Pero, por otro lado, se advierte la existencia de una gran discrepancia práctica en relación al significado y a las consecuencias jurídicas que se derivan de este principio. Ciertamente, resulta llamativo, e incluso contradictorio, comprobar que gran parte de la actual cultura jurídica occidental parece estar construida sobre una consideración ambigua del significado de la dignidad humana. Ello ha llevado a algunos autores a afirmar que nos encontramos ante una noción vacía de contenido o, al menos, con poca operatividad en el campo jurídico¹⁴.

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

Principios

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

Artículo 3 – Dignidad humana y derechos humanos

1. Se habrán de respetar plenamente la *dignidad humana*, los derechos humanos y las libertades fundamentales.

2. Los intereses y el bienestar de la persona deberían tener prioridad con respecto al interés exclusivo de la ciencia o la sociedad.”

¹² Larenz utiliza esta expresión para referirse, en general, a los principios ético-jurídicos (Larenz, K., *Metodología de la Ciencia del Derecho*, Ariel, Barcelona, 1966, pág. 418). En mi opinión, esta idea remite, de un modo ciertamente paradigmático, al principio de la dignidad humana.

¹³ D'Agostino, F., "La dignidad humana, tema bioético", en González, A.M.; Postigo, E.; Aulestiarte, S., (eds.), *Vivir y morir con dignidad*, Eunsa, Pamplona, 2002, pág. 23.

¹⁴ Vid. González Pérez, J., *La dignidad de la persona*, Cívitas, Madrid, 1986, págs. 19 y 20; Melendo, T.; Millán-Puelles, L., *Dignidad: ¿una palabra vacía?*, Eunsa, Pamplona, 1996; García Cuadrado, A. M., "Problemas constitucionales de la dignidad de la persona", en *Persona y Derecho*, op. cit., págs. 456 y ss. En el ámbito del Derecho constitucional también existe una gran indefinición sobre este tema. Von Münch pone de manifiesto que, de la redacción del artículo 10.1 de la Constitución española no surgen tantas dudas como ocurre con los artículos de la Ley Fundamental alemana que hacen referencia a la dignidad; pero ello no significa que

Esta paradoja se muestra con especial claridad en el ámbito del Bioderecho. En concreto, se puede advertir que los grandes debates existentes en este ámbito son, en gran medida, discusiones sobre el significado y consecuencias prácticas del principio de la dignidad humana. En general, la mayor parte de los interlocutores aceptan que el punto de partida debe ser la aceptación del principio de la dignidad humana, entendida como parámetro orientador de cualquier normativa de Bioderecho. Sin embargo, las consecuencias prácticas que se extraen de este principio pueden llegar a ser divergentes e, incluso, radicalmente contradictorias.

Ante esta situación, algunos abogan por la inviabilidad, e incluso el rechazo, teórico y práctico, del mismo principio de la dignidad humana. No faltan los autores que, a partir del uso parcial y retórico del concepto de dignidad humana, proponen la superación de este principio. En esta línea, afirma Norbert Hoerster: “Cuan vacía es necesariamente la fórmula del principio de dignidad humana: no es nada más y nada menos que el vehículo de una decisión moral sobre la admisibilidad o inadmisibilidad de formas posibles de la limitación de la autodeterminación individual”¹⁵.

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

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

todo esté perfectamente claro (“La dignidad del hombre en el Derecho Constitucional”, *Revista Española de Derecho Constitucional*, núm. 5, 1982, págs. 9-33).

¹⁵Hoerster, N., “Acerca del significado del principio de la dignidad humana”, en *En defensa del positivismo jurídico*, trad. J.M. Seña y revisión de E. Garzón Valdés y R. Zimmerling, Gedisa Editorial, Barcelona, 1992, págs. 91 y ss.

En esta segunda línea, considero que la dignidad humana es un verdadero principio del Bioderecho y posee un carácter universal. En este sentido, D'Agostino señala que "es un hecho que en nuestro tiempo actúa una conciencia colectiva que percibe que la subjetividad humana no puede ser cosificada, porque ser sujetos lleva consigo una identidad que no admite equivalentes funcionales"¹⁶. En este contexto, es posible acercarnos al significado del principio de la dignidad humana. Podríamos afirmar que traduce, entre otras cosas:

a) El igual valor de todo ser humano, con independencia de cualquier otro factor (salud, raza, estado de desarrollo, sexo, estatus social, capacidades físicas o psíquicas, nivel de autonomía o autoconciencia, etc.).

b) Especialmente a partir de Kant, la dignidad también remite a la diferencia entre personas y cosas, entre sujetos y objetos. Frente a las cosas, que tienen precio, las personas poseen un valor inconmensurable, no medible y no sustituible. En palabras de Kant:

"aquello que tiene precio puede ser sustituido por algo equivalente; en cambio, lo que se halla por encima de todo precio y, por tanto, no admite nada equivalente, eso tiene una dignidad"¹⁷.

Estamos, ciertamente, ante una distinción básica: la existente entre sujetos y objetos. Esta separación permite, a rasgos muy generales, comprender el alcance del principio de la dignidad humana, y extraer del mismo algunas consecuencias prácticas, al menos por vía negativa. Nos posibilita determinar, en cierta medida, que actuaciones deben considerarse, en todo caso, lesivas contra la dignidad humana, porque cosifican o instrumentalizan a la persona.

c) En relación con lo anterior, la dignidad también remite a la idea de que la persona es un fin en sí mismo, por lo que nunca debe ser tratada como un medio, mereciendo un respeto incondicionado. Evidentemente, los objetos pueden emplearse como medios al servicio de determinados fines. Sin embargo, en virtud de su dignidad el ser humano es un fin en sí mismo, lo cual le hace merecedor de un respeto incondicionado¹⁸. En este sentido, y como es bien conocido, también Kant, en su *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, señaló que las personas:

¹⁶D'Agostino, F., "La dignidad humana, tema bioético", en González, A.M.; Postigo, E.; Aulestiarte, S., (eds.), *Vivir y morir con dignidad*, op. cit., págs. 23 y 27.

¹⁷Kant, E., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Espasa- Calpe, Madrid, 1983, 8ª edición, pág. 92.

¹⁸ Vid. Spaemann, R., *Lo natural y lo racional: Ensayos de antropología*, trad. D. Innerarity y J. Olmo, Rialp, Madrid, 1989, pág. 94; González, A.M., *Naturaleza y dignidad*, Eunsa, Pamplona, 1996, págs. 45 y ss.

"no son meros fines subjetivos, cuya existencia, como efecto de nuestra acción, tiene un valor para nosotros, sino que son fines objetivos, esto es, seres cuya existencia es en sí misma un fin, y un fin tal que en su lugar no puede ponerse ningún otro fin para el cual debieran ellas servir como medios... Los seres racionales se llaman personas porque su naturaleza los distingue ya como fines en sí mismos, esto es, como algo que no puede ser usado meramente como medio, y, por tanto limita en ese sentido todo capricho (y es objeto de respeto)"¹⁹.

Estos parámetros reflejan la visión clásica ontológica de la dignidad humana. Como podemos advertir, dicha concepción defiende la igualdad y la universalidad de la dignidad y, en consecuencia, también de los derechos humanos, de tal modo que sería discriminatorio excluir a algún ser humano del reconocimiento de su dignidad. Sin embargo, en la actualidad dicha concepción coexiste, fundamentalmente, con otras dos visiones sobre la dignidad humana: la dualista o personista, y la utilitarista. Ambas concepciones se caracterizan, en lo que se refiere a la dignidad, por separar los conceptos de ser humano y persona²⁰. Para el personismo sólo se debe reconocer la dignidad a aquel ser humano que haya alcanzado un mínimo desarrollo, vida independiente, racionalidad o autonomía. De esa manera, por ejemplo, los embriones humanos no poseen dignidad y carecen de derechos. Por su parte, para el utilitarismo, la dignidad deja de ser también intrínseca e invariable, para diluirse en el concepto subjetivo y cambiante de "vida digna o vida que merece ser vivida". Para esta concepción la dignidad se hace depender, en última instancia, de la calidad de vida. Seguidamente me referiré, brevemente, a estas concepciones.

2. El dualismo o personismo.

Como ya se ha indicado, el rasgo definitorio del dualismo o personismo es la distinción entre los conceptos de ser humano y persona. El ser humano, en sí mismo considerado, no es más que un mero miembro de la especie biológica humana. Sólo a la persona, el ser poseedor de vida autoconsciente y libre, de autonomía, independencia o racionalidad, merece el reconocimiento de la dignidad y de los correlativos derechos²¹. Por ello, como señala Ballesteros, determinadas cualidades que afectan al *tener* del hombre y no a su *ser*, se erigen en fundamento de la dignidad²². En este sentido, son paradigmáticas las tesis defendidas por autores como Parfit, Singer o Engelhardt. En concreto, Parfit sostiene: "Most of us do not distinguish persons from human beings.

¹⁹ Kant, E., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, op. cit., pág. 83.

²⁰ Sobre las concepciones actuales reductivas de la dignidad humana vid. especialmente Ballesteros, J., "Exigencias de la dignidad humana en biojurídica", en G. Tomás (coord.), *Manual de Bioética*, Ariel, Barcelona, 2001, págs. 182-185.

²¹ Ballesteros, J., "Exigencias de la dignidad humana en biojurídica", op. cit., pág. 180.

²² Marcel, C., *Être et Avoir*, Aubier, París, 1938, pág. 86, cit. en Ballesteros, J., "Exigencias de la dignidad humana en biojurídica", op. cit., pág. 195.

But some of us, following Locke, make a distinction...If we draw this distinction, we may think that, while it is bad to kill a human being, it is worse to kill a person. We may even think that only the killing of persons is wrong"²³.

En última instancia, la dignidad llegara a confundirse con la autonomía de la voluntad. Consecuencia de estos planteamientos es, en general, la negación de derechos a los seres no racionales, o no autónomos, de la especie *homo sapiens*, como los embriones, fetos, niños pequeños, deficientes, personas en coma o descerebrados. En esta línea, Singer afirmará: "Ni todos los miembros de la especie "homo sapiens" son personas ni todas las personas son miembros de la especie "homo sapiens"... Los recién nacidos humanos no nacen con conciencia de si mismos, ni son capaces de comprender que existen en el tiempo. No son personas"²⁴. Por su parte, Engelhardt clasifica a los seres humanos en función de su alejamiento frente al ideal de autonomía. Los cigotos, embriones, fetos, anencefálicos y comatosos persistentes se llegan a considerar inferiores a ciertos mamíferos superiores, ya que podría admitirse que éstos últimos poseen mayor racionalidad²⁵.

Nos encontramos, como se puede advertir, ante la reducción moderna de la dignidad a la racionalidad, independencia o autonomía de la voluntad. En realidad, esta concepción, hunde sus raíces en los orígenes de la modernidad. Como es bien conocido, el pensamiento de Descartes (1596-1690), con su famosa distinción entre *res extensa* y *res cogitans*, sentó las bases del dualismo, al sostener que todo cuanto existe, a excepción de la mente humana, puede ser reducido a la consideración de objeto²⁶. En sus palabras: "Yo soy una cosa que piensa o una sustancia, cuya esencia es el pensar y carece de

²³ Parfit, D., *Reasons and Persons*, Claredon Press, Oxford, 1984, pág. 322.

²⁴ Para Singer: "...puesto que la actitud de la nueva ética que he estado defendiendo rechaza incluso la idea de que toda vida humana tiene el mismo valor, no voy a defender que toda vida tiene el mismo valor, sin tener en cuenta su calidad o características...Y desde el punto de vista de la ética revisada... El derecho a la vida no es un derecho exclusivo de los miembros de la especie "homo sapiens"...un derecho que poseen, apropiadamente, las personas (Singer, P., *Repensar la vida y la muerte. El derrumbe de nuestra ética tradicional*, trad. Yolanda Fontal, Barcelona, 1997, págs. 199, 202 y 206). Y en otro lugar: "No hay razón para matar chimpancés antes que a niños anencefálicos" (pág. 182).

²⁵ Engelhardt, H.T., *Los fundamentos de la bioética*, Barcelona, Paidós, 1995, pág. 358. En la misma línea, Dworkin afirma que nada que carezca de intereses puede tener un derecho y nada puede tener un interés si carece de conciencia. En consecuencia, como los fetos (al menos en las primeras fases del embarazo) no tienen conciencia, no pueden tener intereses ni derechos (Dworkin, R., *Life's dominion: an argument about abortion, euthanasia and individual freedom*, Random House, 2011).

²⁶ El ser humano aparece así drásticamente dividido en dos: el cuerpo, entendido como un objeto de dominio, y el pensamiento o racionalidad. También Locke (1632-1704), influido por la división cartesiana, llegará a distinguir, en su *Ensayo sobre el entendimiento humano*, entre persona y ser humano (Locke, J., *Ensayo sobre el entendimiento humano*, tomo I, Editora Nacional, Madrid, 1980).

extensión. Tengo un cuerpo, que es una cosa extensa que no piensa. De ahí que mi alma, por lo que yo soy, es completamente distinta a mi cuerpo y puede existir sin él"²⁷.

Estos presupuestos conducen, en última instancia, a una doble ruptura: a) de la unidad del mismo ser humano, al quedar éste dividido en dos dimensiones (dualismo); b) de la unidad de la especie humana, al separarse los conceptos de ser humano y persona.

A su vez, esta doble negación tiene múltiples consecuencias en el ámbito del Bioderecho. Entre ellas, podemos señalar el no respeto incondicionado a todo ser humano -y a su carácter de fin en si mismo-, y la negación de la igualdad -y la no discriminación-, entre los seres humanos. En relación a este último aspecto, cabe insistir en que el personismo es una concepción con un marcado carácter excluyente, ya que deja al margen de toda protección jurídica precisamente a aquellos que más la necesitan: los que, por su carencia o limitación de su racionalidad, autonomía moral o física, no son capaces de defender su dignidad.

Frente a la concepción personista, y rechazando el dualismo cartesiano, hemos defendido anteriormente la unidad esencial del ser humano, la inescindibilidad entre *res extensa* y *res cogitans*, entre corporeidad y racionalidad. La dignidad radica, e impregna integralmente, a un ser que posee una naturaleza²⁸ racional²⁹. Por ello, el fundamento, e incluso el mismo significado de la dignidad no puede limitarse solamente a una de estas dimensiones. El ser humano, antes que una pura libertad o autonomía en el vacío, es un *ser*, con una naturaleza y una ontología determinada. La autonomía o racionalidad son capacidades propias de la persona, pero el *ser* es previo. En otras palabras, quien es libre

²⁷ Descartes, R., "Meditaciones de prima philosophia. Meditatio sexta", en *Oeuvres philosophiques*, Tomo II, Garnier Frères, París, 1967, pág. 226. Vid. Ballesteros, J., "Exigencias de la dignidad humana en biojurídica", op. cit., pág. 180; López Guzman, J., Aparisi, A., "Justicia y Ecología", en Ballesteros, J., Fernández-Ruiz Galvez, E., Martínez, A.L. (coord.), *Justicia, Solidaridad, Paz. Estudios en Homenaje al Profesor José María Rojo Sanz*, Volumen I, Quiles, Valencia, 1995, pág. 232.

²⁸ Sobre la concepción teleológica de naturaleza vid. González, A.M., *Moral, razón y naturaleza*, Eunsa, Pamplona, 1998. Sobre el debate actual sobre la viabilidad de recurrir al concepto de naturaleza como guía moral, vid. Callahan, D., "Can Nature Serve as a Moral Guide?", en *Hasting Center Report*, November-December 1996, 26 (6), págs. 21-22. En el mismo número pueden consultarse también Kass, L.R., "The Trouble Dream of Nature as a Moral Guide" y Norton, B. G., "Moral Naturalism and Adaptive Management".

²⁹ Este punto diferencia al ser humano del resto de seres vivos, en el sentido de que lo propio de la naturaleza irracional es tender a un fin como impulsada o dirigida. El animal carece de toda capacidad de elección, y responde de manera automática ante la presencia de un bien o un mal que su instinto le presenta. Sin embargo, los seres humanos poseen inclinaciones, y son capaces de descubrir, en cada circunstancia concreta, la llamada al bien. Podríamos recordar aquí a Aristóteles: "El hombre es entre los animales el único que tiene palabra... la palabra está para hacer patente lo provechoso y lo nocivo, lo mismo que lo justo y lo injusto; y lo propio del hombre con respecto a los demás animales es que él solo tiene la percepción de lo bueno y de lo malo, de lo justo y de lo injusto..." (Aristóteles, *Política*, Libro I, c. 1).

y autónomo es un *ser* dotado de un estatuto ontológico concreto, de una naturaleza y de una dignidad que le viene dada y que, por lo tanto, no es creada por él³⁰.

3. La concepción utilitarista de la dignidad

Esta segunda concepción tiene un origen más reciente y se apoya, en gran medida, en el auge actual, especialmente en el campo sanitario, de la noción de “calidad de vida”³¹. En los últimos años, esta visión se ha extendido al ámbito del Bioderecho a raíz, especialmente, de determinadas decisiones jurídicas como, por ejemplo, las relativas a la despenalización del aborto eugenésico o de la eutanasia. En este contexto, se ha pretendido que un concepto que es, básicamente, un parámetro descriptivo o estadístico, pase, incluso, a remplazar al principio de la dignidad intrínseca de la vida humana³².

En el marco de la filosofía utilitarista, -para la que el bien supremo es el placer-, el sufrimiento priva de sentido a la vida del hombre. En realidad, se entiende que una vida sufrida no merece ser vivida y, en consecuencia, puede llegar a carecer de dignidad. En este contexto, la calidad de vida llega a convertirse en una especie de parámetro que mide los “grados de humanidad”³³ y, en definitiva, de dignidad.

En base a estos parámetros actualmente se suelen justificar, por ejemplo, el aborto eugenésico, la eliminación de niños con síndrome de Down, y la eutanasia de enfermos terminales o discapacitados físicos o mentales. También merece destacarse la admisión

³⁰ Como señala A.M. González, “lo que constituye al vegetal en vegetal y lo distingue del animal es un fin que el vegetal no puede trascender...Análogamente, lo que constituye al animal en animal y lo distingue del hombre es un fin que el animal no puede disponer...En la misma línea, lo que constituye al ser humano en ser humano -su naturaleza- y lo distingue de Dios es otro fin que el hombre no puede trascender...Ello excluye la posibilidad de atribuir al hombre una absoluta autonomía. No sólo en su ser, sino también en su operar, el hombre tiene algo dado: los primeros principios; ellos son los que definen su naturaleza específica” (González, A.M., *Naturaleza y dignidad*, Eunsa, Pamplona, 1996, págs. 97-99).

³¹Ello no significa que, antes de las dos últimas décadas, fuera un concepto desconocido o no utilizado. Así, por ejemplo, en 1949 Karnofski propuso un método de evaluación de los efectos clínicos de la terapia, el “Karnofski Performance Index”, utilizado ampliamente como modelo (Meran, J.G., “Quality and value of life”, *CMQ*, 1997, 4, pág. 14).

³² Se ha llegado a señalar que, en el final del siglo XX, la calidad de vida “no sólo es un criterio más entre los varios reconocidos (el orden natural, el amor al prójimo, etc.), sino que en las sociedades occidentales está llegando a convertirse en el criterio por antonomasia de la moral civil” (Gracia, D., *Ética de la calidad de vida*, Madrid, Fundación Santa María, 1984, pág. 19).

³³ Es claro que, con estos parámetros, se pueden llegar a justificar excepciones al absoluto moral “no matarás al inocente”. Ello es un claro síntoma de la desvalorización actual de un bien, la vida humana, y de la existencia de una menor exigencia en la protección del mismo (Vid. Serrano, J.M., *Bioética, poder y derecho*, Madrid, Universidad Complutense, 1993, págs. 79-97).

judicial de las acciones *wrongful birth* y *wrongful life*³⁴. En este sentido, por ejemplo, Gracia se plantea si sería adecuada moralmente la acción abortiva conducente a interrumpir la vida de aquellos embriones y fetos que, por diagnóstico prenatal, se conociera que van a sufrir trastornos de salud. Señala que la eliminación de estos sujetos puede realizarse teniendo en cuenta que, en un futuro, tendrían mermadas sus facultades, la familia los tendría que mantener, y ello supondría un coste económico a la sociedad. Asimismo, habría que tener en cuenta el hecho de que “el bienestar general no sólo queda afectado por el hecho de tener que hacerse cargo de individuos defectuosos, sino también porque, permitiendo su reproducción, se actúa en contra del principio de selección natural y, por tanto, se produce una merma de lo que podría entenderse por bienestar biológico o genético”³⁵.

En realidad, siguiendo a Cohen³⁶ estas ideas nos sitúan ante ciertos interrogantes fundamentales. Entre ellos, podríamos mencionar: ¿existen vidas que no merecen ser vividas? ¿deben, por ello, dejar de estar protegidas jurídicamente? Son muchos los problemas, y no sólo biojurídicos, que plantea la reducción del valor de la vida -su dignidad- a la calidad de la misma. En primer lugar, podríamos señalar que esta concepción vuelve a partir de un modelo dualista de persona. El cuerpo humano es considerado como objeto (*res extensa*), al que se aplican parámetros de calidad adecuados para valorar objetos materiales, pero no seres humanos. Asimismo, el cuerpo se concibe como un objeto de dominio, susceptible de propiedad y libre disposición. Por su parte, la racionalidad y libertad humanas (*res cogitans*) se entienden desvinculadas de la naturaleza biológica, de la propia vida humana.

A ello hay que añadir otra grave objeción: la misma noción de calidad de vida es un concepto muy difuso³⁷, impreciso y difícil de delimitar³⁸. Desde un punto de vista

³⁴ El inicio de las acciones *wrongful birth* y *wrongful life* reside en EEUU. En el caso *Gleitman vs. Cosgrove* (1967) se negó la indemnización por *wrongful birth* y *wrongful life* en el supuesto de un niño afectado de diversas malformaciones producidas a consecuencia de la rubéola contraída por su madre durante el embarazo, enfermedad respecto de la cual se había informado a la progenitora de que no tendría consecuencias sobre el feto. La Corte de Nueva Jersey rechazó la demanda en base a argumentos de orden público e imposibilidad de identificar la existencia de un daño frente al carácter sagrado de la vida. Pero, posteriormente, este criterio cambió. En 1975, en el caso *Jacobs vs. Theimer*, se admitió la indemnización por *wrongful birth* basada en el nacimiento de un hijo con defectos congénitos, debido a que la madre contrajo la rubéola en el primer mes de embarazo, y el médico no lo diagnosticó correctamente. A raíz de este reconocimiento se han sucedido muchos más.

³⁵ Gracia, D., *Ética de la calidad de vida*, op. cit., pág. 67.

³⁶ Cohen, C.B., “Quality of life” and the analogy with the nazis”, *The Journal of Medicine and Philosophy*, 1983, 8, pág. 114.

³⁷ En la actualidad, para algunos se trata de un parámetro totalmente cuantificable y objetivo. Para otros, conlleva una apreciación subjetiva. Desde los años cuarenta hasta nuestros días se ha pasado de una etapa presidida por un alejamiento de los aspectos subjetivos, a otra en la que éstos han adquirido una gran relevancia (Vid. Häyry, M., “Measuring the quality of life: Why, How and What?”, *Theoretical Medicine*, 1991, 12, págs. 97-116). Por otro lado, la calidad de

biomédico, Hepler lo ha calificado como “borroso”³⁹. Para Sánchez González “el problema radica en que la idea de la calidad de vida no es primariamente un concepto intelectual. Es más bien una aspiración ideal que sólo puede llenarse de contenido en un determinado contexto histórico, social y personal”⁴⁰.

En principio, podríamos diferenciar entre calidad de vida, en un sentido amplio, y calidad de vida relacionada con la salud. En este sentido, Permanyer⁴¹ mantiene que el término calidad de vida “se refiere no solo a la salud sino también a factores tales como la vida familiar, el nivel económico, el medio ambiente y la satisfacción profesional”. Para Brugarolas la “calidad de vida es vivir con dignidad personal, trabajo bien hecho, salario justo, protección y educación familiar, solidaridad con el prójimo, participación en la construcción social, goce de los bienes y desarrollo de un estilo de vida orientado hacia la verdad, la belleza y el bien”⁴². Desde este punto de vista, la calidad de vida, entendida en sentido amplio, será realmente difícil de definir. Dependerá, en gran medida, “de la escala de valores por la que cada individuo ha optado más o menos libremente y de los recursos emocionales y personales de cada uno. Además, está sometida a determinantes económicos, sociales y culturales y se modifica, con el paso

vida no se determina sólo a partir de la realidad o percepción del sujeto ante, por ejemplo, un tratamiento farmacológico, quirúrgico o asistencial. Actualmente es, también, uno de los parámetros a tener en cuenta en la política científica y tecnológica. En este sentido, Muñoz afirma que “el concepto de calidad de vida supone una revolución respecto a las ideas tradicionales de la política científica y tecnológica, y contradice, hasta cierto punto, los planteamientos liberales que dominan en el mundo desarrollado” (Vid. Muñoz, E., “Calidad de vida, un nuevo elemento y un desafío para la política científica y tecnológica”, *Quark*, 1996, 3, pág. 74).

³⁸ Horan, M. “Treating and feeding the debilitated elderly”, en Gormally, L., *The dependent elderly. Autonomy, justice and quality of care*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, págs. 16-7.

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

⁴⁰ Sánchez, M., “Calidad de vida en enfermos terminales y eutanasia”, en Urraca, S., (ed.) *Eutanasia hoy: un debate abierto*, Madrid, Noesis, 1996, 356. Por otro lado, es importante tener en cuenta que la noción de calidad de vida admite distintas perspectivas de estudio: a) Descriptiva: cuando se estudian o detallan aquellas propiedades que determinan que la vida de un sujeto sea mejor que la de otro. En este sentido, se puede entender que la posesión de riqueza, cultura, belleza o salud son signos de una buena calidad de vida; b) Evaluativa: se introducen aspectos cuantificables, normalmente de tipo estadístico. Tiene su origen en el control de calidad introducido en los procesos industriales; c) Normativa: cuando, como hemos señalado, la noción de calidad de vida se adopta como guía de decisiones morales (Gracia, D., *Ética de la calidad de vida*, op. cit., págs. 7-19).

⁴¹ Permanyer, G., y otros, “Valoración de la calidad de vida relacionada con la salud a los dos años de la cirugía coronaria”, *Med Clin*, 1997, 108, pág. 12.

⁴² Brugarolas, A., “Calidad de vida: concepto y definición”, *Revista Medica de la Universidad de Navarra*, 1995, 39, pág. 56.

de los años, para un mismo individuo”⁴³. En definitiva, desde esta perspectiva, la calidad de vida, más que un parámetro para reconocer o no dignidad a un ser humano, es una meta, o ideal, acorde con la misma dignidad.

Por su parte, la calidad de vida relacionada con la salud, o salud percibida, hace referencia a aquellos aspectos de nuestra vida influenciados por el funcionamiento físico o mental, y nuestro bienestar⁴⁴. La evaluación de la calidad de vida asociada a la salud se ha realizado en una gran variedad de contextos: práctica clínica, investigación de los servicios sanitarios, evaluación de nuevos medicamentos en ensayos clínicos, seguimiento de la salud de poblaciones y subgrupos de población, y asignación de los recursos sanitarios⁴⁵. Por esta razón, lo más frecuente es encontrar definiciones de calidad de vida aplicadas a una determinada patología⁴⁶, ensayo, etc. En este sentido,

⁴³ Esteve, M., Roca, J., "Calidad de vida relacionada con la salud: un nuevo parámetro a tener en cuenta", *Med Clin*, 1997, 108, pág. 458.

⁴⁴ Para aproximarnos a la noción de calidad de vida relacionada con la salud es necesario ahondar en los conceptos de *salud y enfermedad*. Durante mucho tiempo, estas nociones se han abordado desde una perspectiva puramente organicista. Posteriormente, la Organización Mundial de la Salud (OMS) amplió esta visión, al afirmar que la salud es un estado de completo bienestar físico, mental y social, no consistiendo, solo, en la ausencia de enfermedades o de malestar. En definitiva, la noción de salud no puede quedar limitada a los factores clínicos tradicionales, basados en variables anatómicas, biológicas y/o psicológicas. Por su parte, Sgreccia añade que esta definición supone un avance, pero hay que completarla incluyendo, no sólo las dimensiones orgánica, psíquica y mental, sino también ecológico-social y ética. Es fundamental considerar que la dimensión ética de la salud está enraizada “en el espíritu del hombre y en su libertad”. En este sentido, hay enfermedades que derivan de opciones éticas equivocadas, como la drogadicción, o de la imposibilidad de acceso a los servicios de salud. Pero, “incluso allí donde la enfermedad tiene un origen independiente del “ethos” de la persona y de sus responsabilidades, la prevención, la terapia y la rehabilitación implican la voluntad y la libertad del sujeto, así como la responsabilidad de la comunidad; y cuando se habla de responsabilidad se está implicando la dimensión ética” (Sgreccia, E., *Manual de Bioética*, México, Diana, 1996, pág. 1128).

⁴⁵ Badia X, "Carné X. La evaluación de la calidad de vida en el contexto del ensayo clínico", *Med Clin* 1998, 110, pág. 550. En la actualidad, en el ámbito sanitario, la calidad de vida se evalúa a través de una combinación de descripciones, medidas y juicios de valor. Se añan los aspectos más objetivos de estado de funcionalidad e interacción del sujeto con su entorno, con aquellos más subjetivos, aportados por la propia percepción del paciente. Se han desarrollado numerosos instrumentos para medir la calidad de vida. Así, por ejemplo, el *Nottingham Health Profile*, el cuestionario de salud de Goldberg y Williams, el *Sickness Impact Profile*, el *EuroQol*, el *SF-36*, o la matriz de Rosser. Con esta matriz se construyen los *QALYS*, que es la unidad más difundida para realizar análisis de utilidad. Estos procesos se desarrollan por una autoevaluación, por lo que son bastante susceptibles de conducir a interpretaciones erróneas. Ello se debe a que las preguntas que se formulan a los pacientes pueden ser tan claras y concretas como lo que duerme o la hora a la que se ha levantado, o tan ambiguas como la apreciación de su estado en comparación con otros pacientes.

⁴⁶ Así, la OMS definió la calidad de vida en el contexto de la demencia como “la integración del funcionamiento cognitivo, actividades de la vida cotidiana, integración social y bienestar

Vega⁴⁷ señala que existen tablas de calidad de vida “que conceden a la ausencia de dolor físico, alimentación, sueño y defecación un valor del mismo rango que a la ausencia de sufrimiento moral, a la comunicación con los otros, al trabajo y a la autonomía en los actos de la vida cotidiana”. El concepto de calidad de vida se hace aún más confuso cuando se le otorga un mayor peso a las apreciaciones subjetivas del paciente⁴⁸.

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

4. La concepción ontológica de la dignidad

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

- a) una visión unitaria del ser humano;
- b) el carácter inherente, a cualquier ser perteneciente a la especie *homo sapiens*, de la dignidad.

psicológico” (Vid Walker, M.D., Salek S.S., Bayer A.J., "A review of Quality of Life in Alzheimer's disease", *Pharmacoeconomics*, 1998, 14 (5), pág. 502).

⁴⁷ Vega, J., y otros, "Aspectos bioéticos de la calidad de vida", *Cuadernos de Bioética*, 1994, 19, pág. 156.

⁴⁸ Este puede tener una percepción subjetiva de su estado de salud y del que desea tener. Dicha percepción puede ser o no acorde con la valoración del profesional que le atiende.

Partiendo de dichos presupuestos, podríamos concretar las siguientes consecuencias en el Bioderecho:

1. Para el reconocimiento de la dignidad humana será título suficiente, como señala la Declaración Universal de 1948, la pertenencia a la familia humana. En consecuencia, no es necesario ningún requisito adicional⁴⁹ -como, por ejemplo, la independencia del seno materno, la racionalidad, la autonomía moral o la calidad de vida -. En realidad, sólo si se acepta como premisa el reconocimiento de la universalidad y la exigencia de no exclusión, es posible hablar, en rigor, de dignidad humana⁵⁰.

2. La dignidad no puede ser considerada, propiamente, como un derecho humano o fundamental. Más bien, constituye la misma fundamentación de los derechos humanos⁵¹. Estos son, precisamente, los bienes que exige la estructura ontológica de la persona, siendo requisitos inexcusables para su adecuada realización y desarrollo. O, lo que es lo mismo, se trataría de las exigencias que se derivan de su misma naturaleza, de acuerdo con su ser personal⁵².

Por ello, para Spaemann, los derechos humanos "se deben reconocer para todo ser que descienda del hombre y a partir del primer momento de su existencia natural, sin que sea lícito añadir cualquier criterio adicional"⁵³. En la misma línea, para González:

⁴⁹ Robles, G., "El libre desarrollo de la personalidad (Artículo 10.1 de la CE)", en L. García San Miguel (coord.), *El libre desarrollo de la personalidad*, Servicio de Publicaciones Universidad de Alcalá, pág. 56.

⁵⁰ En esta línea, el Preámbulo de la Convención sobre los Derechos Humanos y la Biomedicina del Consejo de Europa establece "*la necesidad de respetar al ser humano, no sólo como individuo sino también en su pertenencia a la especie humana*", reconociendo la importancia de garantizar su dignidad. Y en su artículo primero se refiere, también, a la protección de la dignidad de todo ser humano.

⁵¹ En relación al ordenamiento jurídico español, ello determinaría que la expresión "dignidad de la persona", a la que se refiere el artículo 10.1 de nuestra Constitución, debería ser entendida como dignidad del ser humano. La noción de persona que emplea la Constitución no puede remitirse al sentido técnico-jurídico que rige en el ámbito iusprivatista ya que, como señala Robles, tendríamos entonces que incluir a las personas jurídicas y, por tanto, también al Estado: "dignidad de la persona no puede querer decir otra cosa que dignidad del ser humano. Persona, pues, no es aquí un concepto jurídico, sino un concepto moral que hay que identificar con el ser humano, independientemente de sus condiciones concretas de existencia biológica, social y política; por lo tanto, independientemente también del momento de su formación biológica...". Sobre esta problemática y la posibilidad de elaborar un concepto constitucional de persona, vid. Gabaldón, J., "Libre desarrollo de la personalidad y derecho a la vida", *Persona y Derecho*, 44, 2001, pág. 152.

⁵² Vid. Sánchez Agesta, *Sistema político de la Constitución española de 1978*, Edersa, Madrid, 1980, pág. 74.

⁵³ Spaemann R., *Lo natural y lo racional: Ensayos de antropología*, Madrid, Rialp 1989, pág. 50. Para este autor: "si la pretensión de pertenecer a la sociedad humana quedara al juicio de la

"precisamente esa dignidad se pone en juego cuando cualquiera se arroga el derecho de decidir que seres merecen el nombre de personas y cuáles no. Porque entonces fácilmente se pasa a considerarlos como un puro medio, y se les somete a cálculos utilitaristas. Los débiles, los improductivos, los lisiados, los niños, los enfermos, podrían irse excluyendo progresivamente de la definición de persona, y la exclusión podría fácilmente justificarse atendiendo a razones de Estado y en última instancia de conveniencia. Frente a esto, no está de más recordar que la dignidad, a diferencia del valor, no es conmensurable"⁵⁴.

3. Defender la dignidad humana implica, también, aceptar la igualdad esencial entre los miembros de la especie humana. Esta afirmación no refleja un dato fenomenológico, sino una legítima aspiración de justicia: remite a la exigencia de un idéntico respeto a todos los seres humanos, que se concreta, también, en el igual reconocimiento de los derechos humanos. En realidad, definiendo quien tiene dignidad (y es merecedor de respeto) y quien no, se elimina, radicalmente, la operatividad del mismo principio, así como la garantía de igualdad, no discriminación, y no exclusión, que, en definitiva supone el reconocimiento de la dignidad⁵⁵.

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

⁵⁴ González, AM., *Naturaleza y dignidad*, op, cit., págs. 54-55. Por ello, para esta autora, "precisamente esa dignidad se pone en juego cuando cualquiera se arroga el derecho de decidir que seres merecen el nombre de personas y cuáles no. Porque entonces fácilmente se pasa a considerarlos como un puro medio, y se les somete a cálculos utilitaristas. Los débiles, los improductivos, los lisiados, los niños, los enfermos, podrían irse excluyendo progresivamente de la definición de persona, y la exclusión podría fácilmente justificarse atendiendo a razones de Estado y en última instancia de conveniencia. Frente a esto, no está de más recordar que la dignidad, a diferencia del valor, no es conmensurable" (González, A.M., *Naturaleza y dignidad*, pág. 54-55).

⁵⁵ C. De Diego Lora mantiene que el Tribunal Constitucional realiza una aportación "inédita" hasta ese momento, ya que "mediante tal postura...niega que la Constitución Española proteja toda vida humana por si misma, sino sólo a partir de encontrarse en el útero de la mujer, distinción que, desde luego, no está en la Constitución (De Diego Lora, C., "Observaciones críticas a la Sentencia del pleno del Tribunal Constitucional 116/1999, de 17 de junio sobre técnicas de reproducción asistida", Publicación *on line*, Instituto Martín de Azpilicueta, Universidad de Navarra).

4. Del reconocimiento de la dignidad se deriva también la exigencia Biojurídica de no instrumentalización del ser humano y de no comercialización con sus partes. Ello implica la necesidad de defender la primacía del ser humano frente a cualquier tipo de interés social o económico. Sólo de este modo el ser humano deja de ser un medio para transformarse en un fin en sí mismo. Esto es precisamente lo que significa "dignidad": "cualidad de ser fin en sí mismo, no susceptible de rebajarse a la categoría de medio bajo ninguna circunstancia, ni siquiera de carácter excepcional"⁵⁶. En este sentido, merece destacarse que el artículo 2 de la Convención sobre los Derechos Humanos y la Biomedicina afirma que "El interés y el bienestar del ser humano prevalecerán frente al exclusivo interés de la sociedad o de la ciencia".

5. La dignidad humana también conlleva la necesaria protección del derecho humano a la vida⁵⁷. En efecto, existe una estrecha relación entre dignidad y derecho a la vida (principio y consecuencia), ya que la lesión de éste derecho implica la total negación de la dignidad inherente al ser. La agresión a cualquier otro derecho no supone, como en el caso de la vida, la eliminación de un ser que es digno. Además, el derecho a la vida es presupuesto y condición de posibilidad de cualquier otro derecho⁵⁸, por lo que, en consecuencia, se le debe reconocer una posición jerárquicamente superior, de tal modo que, en rigor, no cabe admitir su ponderación con otros derechos. Por ello, en relación a la vida humana, defender la dignidad de todo ser humano supone admitir que el derecho a la vida es el único inviolable, en sentido absoluto, en la medida en que nunca estará justificada la acción directamente encaminada a producir la muerte de un ser humano inocente.

⁵⁶ Robles, G., "El libre desarrollo de la personalidad (Artículo 10.1 de la CE)", en L. García San Miguel (coord.), *El libre desarrollo de la personalidad*, Servicio de Publicaciones Universidad de Alcalá, pág. 47.

⁵⁷ El artículo 3 de la Declaración Universal de Derechos Humanos sostiene que "toda persona tiene derecho a la vida, a la libertad y a la seguridad". Por su parte, el artículo 4.1 de la Convención Americana de Derechos Humanos afirma también que "toda persona tiene el derecho a que su vida sea respetada. Este derecho está protegido por la ley y, en general, desde el momento de la concepción. Nadie puede ser privado arbitrariamente de su propia vida". El artículo 6 del Pacto Internacional de derechos civiles y políticos, aprobado por la Asamblea de Naciones Unidas el 16 de diciembre de 1966, mantiene que "el derecho a la vida es inherente a la persona humana. Este derecho estará protegido por la ley. Nadie podrá ser privado de la vida arbitrariamente". Asimismo, el artículo 2.1 del Convenio Europeo para la protección de los derechos del hombre y las libertades fundamentales, adoptado por el Consejo de Europa, el 4 de noviembre de 1950, afirma que "el derecho de toda persona a la vida está protegido por la ley. Nadie podrá ser privado de su vida intencionadamente...". Por último, la Carta Africana de los derechos humanos y de los pueblos, aprobada en 1981, declara, en su artículo 4 que "los seres humanos son inviolables. Todo ser humano tendrá derecho al respeto de su vida y de la integridad de su persona. Nadie puede ser privado arbitrariamente de este derecho".

⁵⁸ Robles, G., "El libre desarrollo de la personalidad (Artículo 10 CE)", en García San Miguel, L., (coord.), *El libre desarrollo de la personalidad*, op. cit., pág. 48).

6. El principio de la dignidad aparece también estrechamente conectado con el principio del libre desarrollo de la personalidad. Es más, podría entenderse que el libre desarrollo de la personalidad constituye el aspecto dinámico de la dignidad. Remite a la exigencia de garantizar aquellas condiciones que permiten la realización integral del ser humano. En consecuencia, el libre desarrollo de la personalidad debe entenderse, en sentido riguroso, no sólo como una exigencia de respeto a la autonomía moral, libertad o racionalidad de la persona, sino también como una garantía de protección del desarrollo corporal del ser humano, lógica condición necesaria para poder llevar a cabo un proyecto vital.

Por ello, en nuestro caso, el calificativo de "libre" no se traduciría sólo como posibilidad de ejercicio de la propia autonomía, sino también como la obligación de garantizar que el desarrollo biológico de un ser humano esté "libre" de toda intervención que lo obstaculice gravemente. Ello es especialmente relevante en los primeros estadios de la vida, cuando el individuo humano se encuentra más desprotegido. En este sentido, por ejemplo, en lo que al embrión humano se refiere, el respeto al libre desarrollo de la personalidad implicaría "la garantía de que ninguna acción se lleve a efecto en contra de su desarrollo biológico...del progreso de su gestación desde el primer momento y por tanto sin impedir que se complete; es decir, el principio esencial de conservación del desarrollo vital de un sujeto nuevo al que afecta aquél principio antes de que, según la ley positiva, adquiera la vestidura formal de la personalidad jurídica"⁵⁹.

5. Conclusión.

La distinción entre lo justo y lo injusto, función principal del Derecho⁶⁰ y, en consecuencia, también del Bioderecho, implica la indagación dialéctica de lo que a cada uno corresponde según su propio estatuto ontológico. Por ello, se presupone que existen ciertas verdades sobre el ser humano y el orden social que deben ser buscadas en común, a través del debate y del diálogo. En realidad, se podría afirmar que la existencia de estas ciertas verdades previas es lo que da verdadero sentido al diálogo, entendido como algo más que la búsqueda de un mero consenso fáctico⁶¹.

Entre esas verdades se encontraría la dignidad humana, considerada como el fundamento último del Bioderecho. En realidad, el principio de la dignidad humana constituye la referencia de toda la actividad biomédica, hasta el punto de que le revela

⁵⁹ Gabaldón, J., "Libre desarrollo de la personalidad y derecho a la vida", *Persona y Derecho*, 44, 2001, pág. 135.

⁶⁰ Vid. Cotta, S., *El derecho en la existencia humana*, Eunsa, Pamplona, 1987, págs. 235 y ss.

⁶¹ En este sentido, señala González que "si el derecho no es otra cosa que el resultado de una convención en la que se ha logrado un precario equilibrio de intereses particulares, con el único fin de lograr una convivencia más o menos pacífica, entonces...cualquier diálogo acerca de lo racional está de más" (González, A.M., *En busca de la naturaleza perdida*, op. cit., pág. 174 y 175).

su sentido último. Tomarse en serio la dignidad humana implica un compromiso social, político y jurídico, que va más allá de una mera fórmula retórica o política.

En la actualidad encontramos una fuerte tendencia a hacer depender la dignidad y el valor de la vida humana de un determinado grado de desarrollo, de unas perfectas condiciones psico-físicas, del pleno ejercicio de la autonomía de los progenitores, de la calidad de vida, etc. Frente a estas visiones, reduccionistas y excluyentes, la concepción ontológica de la dignidad sostiene que todo ser humano es valioso por lo que es, no por las capacidades o cualidades que tiene. En realidad, la dignidad humana sólo se puede basar en la idea de que todo ser humano merece un respeto incondicionado. Se presupone su valor inconmensurable que lo eleva (cuerpo y espíritu) por encima de los objetos.

En el contexto actual parece necesario, hoy más que nunca, demandar el carácter inherente de la dignidad. Ello debe ir unido a una revalorización de la reflexión sobre la dependencia y la vulnerabilidad humanas, como elementos intrínsecos a nuestra existencia. El desafío consiste en descubrir en la misma fragilidad la dignidad de la persona y el sentido profundo de toda vida humana; en admitir "la inseparabilidad entre desvalimiento biológico y excelencia espiritual"⁶². Como señala Gabriel Marcel, la calidad sagrada del ser humano "aparecerá más claramente cuando nos acerquemos al ser humano en su desnudez y en su debilidad, al ser humano desarmado, tal como lo encontramos en el niño, el anciano, el pobre"⁶³. Por más deteriorado que esté un ser humano, nunca será una cosa, sino una persona, con un valor imponderable e insustituible, no sólo para él, sino también para todos los demás. Considero que en esto consiste, en esencia, el significado de la dignidad humana.

⁶² Ballesteros, J., "Dignidad humana y biojurídica", op, cit.

⁶³ Marcel, G., *La dignité humaine*, Aubier Montaigne, Paris, 1961, pág. 168.