

*Dignidad humana y bioética. Un enfoque filosófico crítico**

Human dignity and bioethics. A critical and philosophical approach

Gilbert Hottois**

Traducción del francés al español: Chantal Aristizábal Tobler***

Resumen

La dignidad es una noción muy utilizada en bioética. Sin embargo, sus usos son diversos, llegan incluso a la incoherencia. Por lo tanto, es importante la aclaración crítica de su significado y alcance filosóficos profundos de los recursos a una noción tan confusa. Se basan en los presupuestos de tipo idealista y espiritualista, religioso y metafísico, implícitamente asociados a la noción de dignidad. Al “vendernos” « la dignidad del Hombre », nos venden, al mismo tiempo, sin que nos demos cuenta, otros valores y nociones que tal vez no queremos : determinada antropología filosófica con su concepción de la naturaleza o de la esencia del ser humano, cierta filosofía de la naturaleza, un derecho natural, una metafísica esencialista, una religión. . . Algunos filósofos contemporáneos, Habermas, Fukuyama, Rorty, Harris, Bostrom, ilustran la diversidad de recursos a la dignidad: hay una concepción onto-teológica y metafísica de la dignidad humana, pero otros estiman que se puede perfecta-

* Trabajo de investigación teórica. Trabajo entregado en 19/08/2010 y aprobado en 19/09/2010.

** Filólogo, Filósofo (PhD). Director del Centro de Estudios Interdisciplinarios en Bioética de la Universidad Libre de Bruselas, Bélgica. ghottois@ulb.ac.be

*** Médica internista. Magister en Bioética. PhD (C) Salud Pública. Profesora investigadora Departamento de Bioética, Universidad El Bosque, Bogotá, Colombia. chantal.aristizabal@gmail.com

mente respetar los individuos y las personas en una perspectiva no esencialista, evolutiva, abierta incluso a la transformación progresiva, deliberada y libremente consentida de la « naturaleza humana » comprendida como una realidad empírica, producto de la Evolución y de la Historia.

Palabras clave: dignidad, naturaleza humana, autonomía, bioética.

Abstract

Dignity is a concept commonly used in bioethics. However, its uses are diverse, they can even get to incoherency. Therefore, its important a critical explanation of its profound philosophical meaning and implication of the resources for a notion that confusing. They are based on the idealistic and spiritual, religious and metaphysical, concepts implicitly associated to the notion of dignity. When they “sell us” the « Human dignity », they sell us, at the same time, without we can even notice, other values and notions that we might not want: a certain philosophical anthropology with its conception of human's nature or essence, a certain philosophy of nature, a natural right, an essentialist metaphysics, a religion... Some contemporary philosophers, Habermas, Fukuyama, Rorty, Harris, Bostrom, illustrate the diversity of the resources to dignity: there is an onto-theological and metaphysical conception of human dignity, but others consider that it's possible to perfectly respect the individuals and people in an essentialist, evolutionary, open even to progressive transformation, deliberate, and freely agreed perspective of « human nature » understood as an empiric reality, product of Evolution and History.

Key words: dignity, human nature, autonomy, bioethics

Introducción

Esta texto se inspira directamente en mi último libro – *Dignidad y diversidad de los seres humanos*¹ – el cual se originó en un vasto proyecto de investigación sobre la dignidad humana llevado a cabo en colaboración con la Unión Internacional de las Academias, la Fundación Europea para la Ciencia y la Unesco. La esperanza al inicio de esta empresa era encontrar en la noción de dignidad humana, muy antigua y, se suponía, auténticamente universal, *el* fundamento o *el* principio fundamental, único, unívoco e indiscutible, fundamento de todos los derechos hu-

¹ HOTTOIS, G. *Dignité et diversité des hommes*. Paris : Vrin, 2009.

manos: ya que esta noción de « derechos humanos » es más moderna y debatida. Entre 2005 y finales de 2007, se organizó una serie de grandes conferencias internacionales en Jerusalem, Rabat, Barcelona y, por último, en Vadstena (Suecia), con el fin de estudiar la noción de dignidad bajo todos sus aspectos – en todas las épocas, en todos los países, por parte de historiadores, filólogos, filósofos, sociólogos, psicólogos, bioeticistas y juristas, entre otros.

Las conclusiones no confirmaron la esperanza de los iniciadores. Así, desde la primera conferencia “descubrimos de manera repetida que la evidencia histórica no autoriza una visión consensual y optimista en torno al concepto de dignidad humana, supuestamente compartido por las grandes tradiciones religiosas.”

Durante la segunda conferencia, en Rabat, titulada “Aspectos sociológicos, éticos y bioéticos de la dignidad humana”, la irreductible polisemia de la noción de dignidad, la cual llega hasta acepciones diametralmente opuestas, la diversidad de estatus que se le atribuyen, estallaron aún más. Apareció claramente la fractura entre aquellos para quienes la dignidad expresa el valor intrínseco del ser humano, un valor esencial que remite a dios o a la naturaleza, independiente de las voluntades y relaciones humanas, no relativizado por los contextos históricos y culturales, de una parte, y, de otra parte aquellos que denuncian este fundamentalismo metafísico o teológico al cual no se adhieren y del cual temen las consecuencias dogmáticas. La tercera conferencia concluía que “el debate no está terminado y no se terminará pronto fácilmente; incluso, no debería terminarse del todo.”

En fin, la última Conferencia, titulada « Los Caminos de la Dignidad Humana: de las tradiciones culturales a un nuevo paradigma » recordó la importancia crucial de las relaciones entre dignidad y ciudadanía. ¿Qué es la dignidad del individuo si éste no es ciudadano de un Estado? ¿Qué es la dignidad si este Estado no es un Estado de Derecho democrático? ¿Cómo asegurar un reconocimiento internacional de la ciudadanía, en un sentido cosmopolita, que garantice una protección universal de la dignidad de las personas? Preguntas amplias, obras vastas, pero que también reorientan la pregunta de la dignidad a la de los derechos humanos y al

reconocimiento transnacional de éstos. Ahora bien: ¿la esperanza al inicio de esta investigación no era, acaso, encontrar en la noción de dignidad el fundamento transcultural, la legitimación última y universalmente aceptada, que parecía faltar en la idea demasiado moderna y demasiado occidental, según algunos, de “derechos humanos”?

En resumen, el conjunto de esta vasta empresa habrá manifestado la inmensa extensión y la muy rica comprensión, diacrónica y sincrónica del campo semántico de la dignidad. Ahora bien, amplitud y polisemia invitan a considerar la noción de dignidad como profundamente problemática, por ser compleja y evolutiva, y no a leer en ella la expresión de principio unívoca y definitiva del fundamento monista, *la* fuente de todos los demás principios éticos y jurídicos.

El análisis filosófico crítico del uso de la noción de dignidad en los discursos bioéticos que yo propongo aquí, va en el mismo sentido.

1. Un uso limitado, diverso y controversial de la dignidad

Observemos primero que el uso de la noción de dignidad en las argumentaciones bioéticas está lejos de estar expandida universalmente. La dignidad es una referencia importante y corriente en una parte considerable de la bioética europea-continental, también está presente en los textos internacionales emanados de la Unesco, del Consejo de Europa, de la Organización de Naciones Unidas (ONU) y de la Unión Europea (UE). En cambio, esta noción es escasa en la bioética anglo-sajona que prefiere invocar las nociones de “persona”, de autonomía o de “sacralidad de la vida humana”.

La dignidad no tiene lugar en el *principalismo*, sistematización clásica de la bioética norteamericana.² La primera edición de la *Encyclopedia*

² La obra clásica del principalismo – BEAUCHAMP T. L. et CHILDRESS J.F. *Principles of Biomedical Ethics*, Oxford: Oxford University Press, 1979 (1983, 2^a ed. aumentada) – menciona en dos ocasiones el término “dignidad” – una vez para subrayar su carácter vago, la segunda vez en el seno de una citación: el índice remite a “sanctity of life ” 4 menciones) y a “respect for persons” (7 menciones) (2^a edición).

of *Bioethics*³, coordinada por W.T. Reich, no le dedica ninguna entrada e indexa sólo unas diez frecuencias. En 1995, la nueva edición de *la Encyclopedia* (¡en cinco volúmenes!)⁴ no le dedica ninguna entrada y ¡ni siquiera figura en el índice!

Las críticas más frecuentes al uso de la noción de “dignidad” en bioética son su carácter vago, indefinido, ambiguo, plurívoco, contradictorio, incoherente, - tanto de su extensión como de su comprensión.

En cuanto a la *extensión* del concepto: la dignidad puede aplicarse al ser humano, en todos sus estados (desde el embrión hasta el individuo con muerte cerebral, incluso el cadáver), en totalidad y en todas sus partes (el cuerpo, los órganos, las células somáticas, los gametos, los genes...); tanto a individuos como a colectividades o comunidades; la dignidad también puede aplicarse a actividades (deportiva, por ejemplo), a comportamientos (trato a los pacientes), a procesos y a la manera de asumirlos (la concepción, el nacimiento, el morir...)... Pero, algunos eticistas discuten el monopolio de aplicación de la dignidad sólo para los humanos: algunos quieren aplicarla a los animales, incluso a todo lo viviente... En resumen, las referencias a la dignidad son especialmente frecuentes, pero siempre problemáticas, a propósito de los siguientes campos bioéticos: experimentación con seres humanos; reproducción asistida médicamente; eutanasia; eugenesia; toma de órganos y estatus del cuerpo humano; de forma más marginal: relación con los vivientes no humanos y especulaciones transhumanistas y poshumanistas.

En cuanto a la *comprensión* del concepto, se observan las diversidades, incoherencias y contradicciones siguientes: (a) la dignidad humana es un valor intrínseco, universal e invariable, o depende de su reconocimiento contextual y, por lo tanto, es susceptible de gradación, de variación, incluso de supresión; (b) la dignidad del ser humano depende de la presencia en cada ser humano de lo universal, de la esencia “Hombre”, o depende de la singularidad, de la unicidad, de la *singularidad* de cada individuo considerado irremplazable; (c) la relación entre las nociones de dignidad y de autonomía se concibe a veces como convergencia (ideal

³ REICH, WT. *Encyclopedia of Bioethics*. New York: Free Press, 1978.

⁴ REICH, WT. *Encyclopedia of Bioethics*. New York: Simon and Shuster MacMillan, 1995.

kantiano), a veces como tensión jamás resuelta, a veces como oposición pura y simple, en particular a propósito de la eutanasia o también de la disposición por el individuo de su propio cuerpo.

Revisemos algunas opiniones de bioeticistas.

R. Junquera de Estéfani observa que el recurso a la noción de dignidad funciona como un argumento indiscutible que pone fin a cualquier discusión y a cualquier veleidad de transgresión. Pero, al mismo tiempo, admite que también se defienden posturas contradictorias en nombre de la dignidad⁵. Señala que, históricamente, la dignidad está relacionada con el reconocimiento social y es típica de las sociedades jerarquizadas en las cuales la dignidad más elevada expresa la superioridad social y la autoridad. A ella se opone la concepción onto-teológica que identifica dignidad y valor en sí de todo ser humano, por Naturaleza, por Esencia o por Dios. Esta acepción onto-teológica puede estimular el igualitarismo. Pero Junquera de Estéfani estima que la dignidad inherente y universal del ser humano requiere del reconocimiento social, no para *existir* sino con el fin de ser garantizada y respetada. Algunos señalan que la existencia de un valor sin reconocimiento no tiene sentido o sólo tiene un sentido restringido: la realidad *inherente* de la dignidad sólo existe, en efecto, para quienes creen en ella y la declaran como tal. Por supuesto, no es suficiente afirmar la existencia de un valor en sí para hacerlo existir a los ojos de los que no creen en él.

Max Charlesworth⁶ critica la expresión “morir con dignidad”; es mejor decir: morir con autonomía. Otros estiman que la expresión “morir con dignidad”, como apoyo del derecho a la eutanasia o al suicidio asistido en situaciones de miseria, confunde la exigencia de dignidad con la exigencia de “calidad de vida”. Una interpretación matizada de la expresión “derecho a morir con dignidad” permite, no obstante, una referencia triple: a la calidad de vida, a la autonomía y a la dignidad. El individuo debe ser libre (es la autonomía) de estimar que en ciertas circunstancias (es la calidad de vida) su vida, a su manera de ver, ya no puede ser vivida

⁵ JUNQUERA DE ESTÉFANI, R. *Dignidad humana y genética*. En, BLAZQUEZ-RUIZ, FJ. *10 palabras clave en Nueva Genética*. Villatuerta: Verbo Divino, 2006. p. 347-382

⁶ CHARLESWORTH, M. *Bioethics in a liberal society*. New York: Cambridge University Press, 1993.

con suficiente dignidad (autoestima) y a la manera de ver de los otros (tal y como percibe la mirada de los otros). Su última dignidad, por lo tanto, consiste en escoger abandonar la vida percibida como insoponible. Quienes no reconocen esta libertad y esta dignidad confunden, en realidad, dignidad y sacralidad de la vida. Aquí encontramos una de las antinomias constitutivas de la noción de dignidad: la dignidad como realidad y valor psicosociales y la dignidad onto-teológica asociada al carácter sagrado, intangible de la vida humana, que se debe preservar incluso cuando se reduce a una supervivencia simplemente biológica.

Peter Singer en “*All Animals are equal*”⁷ critica la noción de dignidad porque eleva a la especie humana por encima de las otras en nombre de su valor intrínseco superior. La aplicación exclusivamente humana de la dignidad sería una operación retórica *especieista* que tiene consecuencias para el trato que les concedemos a los vivientes no humanos. Singer pretende que el valor intrínseco universal del Hombre no es racionalmente justificable (capaz de ser fundado), en particular si pensamos en “los niños lactantes, deficientes mentales, psicópatas, Hitler, Stalin...”. Si uno se arriesga a justificar la dignidad por una propiedad o una cualidad, se observa que, en ciertos casos, ciertos animales tienen más dignidad que ciertos humanos. Con respecto a la pregunta sobre el estatus del animal, el alcance onto-teológico de la noción de dignidad humana se manifiesta claramente. Este enfoque es netamente espiritualista (principalmente de tradición cristiana): a través de la aceptación del principio de la dignidad humana, nos invitan, generalmente de manera implícita, a suscribirnos a toda una filosofía del ser humano y de la naturaleza, a una concepción determinada de la “diferencia antropológica”. Por cierto, Suiza introdujo en su Constitución la noción de «dignidad de la criatura» y muchos desean inscribir la dignidad humana en el seno de una dignidad más amplia— con connotaciones francamente eco-teológicas: la “dignidad de la Creación”, sobre cuya base toda transgénesis es, a priori, condenable.⁸

⁷ SINGER, P. *All animals are equal*. En, LAFOLLETTE, H, *Ethics in Practic*. Oxford: Blackwell Publishing Ed, 1997. p. 107-116

⁸ SCHÄFER-GUIGNIER, O. *Dignité de l'humain et dignité de la diversité*. En, GROS, F et HUBER, G, eds, *Anti-destin. Patrimoine génétique et Droits de l'humanité*. Paris : Odile Jacob, 1992.

2. La dignidad plural en Europa

Los *Basic Principles in European Bioethics and Law*⁹, coordinados por Peter Kemp y Jacob Rentdorff, aparecen como una *respuesta bioética europea al principialismo norteamericano* que ignora el principio de dignidad. El estudio europeo mantiene, también, cuatro principios fundamentales en bioética: autonomía, dignidad, integridad y vulnerabilidad. El único principio explícitamente común a los dos principialismos – norteamericano y europeo – es, entonces, *el principio de autonomía*.

Pero la desigualdad de reconocimiento reina en el seno del área cultural europea, a pesar de ser muy acogedora al principio de dignidad. Los *países germánicos* – como Alemania o Austria – subrayan con fuerza que la dignidad debe considerarse como la indicación de un valor intrínseco y universal del ser humano en todos sus estados (en particular, el embrión, el feto) y que, además, es conveniente extenderlo a los animales en la medida en que no podrían ser considerados como objetos.

En cuanto a *Bélgica*, multiculturalismo y pluralismo son puestos en evidencia con la consecuencia de consensos apenas parciales y un reconocimiento limitado de la noción de dignidad –especialmente en tanto que valor intrínseco universal definido en las numerosas implicaciones jurídicas en forma de prohibiciones: « Es un país que insiste en la diversidad bioética y sus horizontes multiculturales ». Los autores admiten que Bélgica es así, a imagen y semejanza del conjunto de Europa. Pluralismo y liberalismo son especialmente sensibles a propósito del embrión y de la eutanasia, pero también a propósito del estatus del cuerpo y de sus órganos. En Bélgica, el principio de autonomía se invoca con mayor frecuencia que el principio de dignidad.

Yo recalco que desde su segundo Dictamen (1997, “ Concerniente a la Convención del Consejo Europeo sobre los Derechos del Hombre y la Biomedicina”) el Comité Consultor de Bioética de Bélgica se expresa muy claramente sobre la cuestión de la dignidad: “se debe recordar que *el espíritu* de la Declaración de los Derechos Humanos (DH) en nombre

⁹ KEMP, P, RENTDORFF, J. *Basic Principles in European Bioethics and Law*. Copenhagen: Ed. Center for Ethics and Law and Barcelona : Institut Borja de Bioetica, 2000.

del cual se declara la Convención, busca proteger a las personas en el sentido de individuos, sino adultos, por lo menos nacidos: proteger al embrión o a entidades aún más alejadas del individuo (o de los colectivos de individuos vulnerables), tales como el genoma humano, nunca ha estado a la orden del día en los textos básicos de los DH. El valor fundamental de los textos de base de los DH es primero la *libertad del individuo* (especialmente, Declaraciones de 1789 y 1948: Art.1); el valor fundamental de la Convención es la *dignidad del ser humano*. Si se postula que a cada individuo le corresponde decidir en lo concerniente a su dignidad, se asegura la continuidad. Pero si se estima que conviene proteger a los individuos y a las colectividades contra amenazas y vulneraciones a la ‘dignidad’ del ser humano a pesar de ellos e, incluso, contra su propia voluntad, todas las limitaciones se hacen posibles en nombre de los ‘verdaderos valores’. El peligro es que una fracción de la sociedad (o de la humanidad; por ejemplo, una comunidad religiosa o una tendencia ideológica) defina e imponga a los demás su concepto de dignidad del ser humano.”¹⁰

En cambio, Francia coloca el principio de dignidad en el centro de la bioética y del bioderecho y postula su convergencia kantiana con el principio de autonomía. Francia y Alemania se aproximan para denunciar a la bioética anglo-norteamericana juzgada como analista, utilitarista y reduccionista de lo humano.

Pero, es precisamente Alemania la que ocupa el primer lugar en la promoción de la dignidad humana que figura en el artículo primero de la Constitución de 1949: “La dignidad del ser humano es intangible”.

«La idea de dignidad humana expresa en Alemania la necesidad de tener un planteamiento opuesto a la idea de autonomía humana » observan Rendtorff y Kemp; agregan que algunos “utilizan el término ‘dignidad’ como la expresión de un tabú para defender su concepto de la humanidad sin más argumentos”. Se sabe que en el marco de cuestiones concernientes a la dignidad humana (eutanasia, discapacidades...), el filósofo Peter Singer, ya mencionado, fue vetado en Alemania.

¹⁰ CASSIERS L., ENGLERT, Y et al., eds, *Les avis du Comité Consultatif de Bioéthique de Belgique 1996-2000*. Bruxelles : De Boeck-Université, 2001.

Diferencias de acentos y oposiciones también son perceptibles cuando se comparan países geográfica y lingüísticamente tan próximos como *Irlanda* y el *Reino Unido*. La dignidad es central para Irlanda. En cambio, se observa que la dignidad “no se menciona directamente en el pensamiento jurídico del Reino Unido», a expensas del concepto de autonomía que se afirma en prioridad y de manera explícita. La tradición liberal utilitarista y la proximidad con la cultura norteamericana explicarían esto.

Al final de esta comparación, Rendtorff y Kemp observan: “La descripción de los principios éticos fundamentales en Europa manifiesta el hecho del pluralismo (...) Debido a las diferencias de importancia y de comprensión de los principios, es muy difícil armonizar». Sin embargo, “la mayoría de los países interpretan la dignidad como un valor intrínseco, mientras que una minoría parece verla en términos de autonomía». La tensión entre los dos conceptos es indudable. La ausencia de consenso culmina a propósito de la cuestión del estatuto del embrión y de la eutanasia.

3. ¿Es la dignidad un «concepto inútil»?

Al cabo de esta rápida descripción de los usos vagos, divergentes y contradictorios del término dignidad, ¿no sería razonable ver en esta noción un concepto inútil, incluso contraproducente, para la claridad de los debates bioéticos y biojurídicos?

A esta conclusión llega Ruth Macklin en un breve editorial del *British Medical Journal* titulado *Dignity is a useless concept*¹¹. Macklin subraya la abundancia de las menciones a la dignidad, en particular en los textos jurídicos internacionales. Pero, sólo ve un término vago que repite nociones más precisas como el respeto de la persona en su autonomía, su vida privada y la protección contra las prácticas abusivas o discriminatorias o que se limita a un eslogan. La noción de dignidad habría emergido en los años 1970 en el marco del “derecho de morir con dignidad” en donde, según Macklin, no tiene un sentido diferente al de respeto de la

¹¹ MACKLIN, R. Dignity is a useless concept. *British Medical Journal* 2003; 327: 1419-1420.

autonomía del individuo (así como al de sus «directrices previas»). La dignidad aparece de nuevo en el título *Human Cloning and Human Dignity* del Informe (2002) del *President's Council on Bioethics*, con una utilización “desesperadamente vaga”. Los otros contextos de utilización mencionados por Ruth Macklin no desmienten este diagnóstico. Por último, ella plantea una hipótesis sobre el origen de estos usos: la influencia de la Iglesia Católica Romana. Este artículo suscitó muchas críticas.

Así, “¿La noción de dignidad humana es superflua en bioética?”¹², Roberto Andorno, jurista y miembro del Comité Internacional de Bioética reconoce lo impreciso, la inflación, las contradicciones del uso de la expresión “dignidad humana” e incluso su carácter dogmático (un argumento “*knock-out*” que dispensa de explicar, de argumentar y de discutir). Pero, la defiende: “El respeto de las personas no es más que la *consecuencia* de su dignidad”: ella es el “valor intrínseco” universal que fundamenta y justifica la obligación de respetar a las personas. Sin embargo, reconoce que “el fundamento último del valor inherente del ser humano es más “complejo” y remite a la metafísica o a la teología. “A este nivel, la argumentación más frecuente es la que remite a la naturaleza *espiritual* del alma humana.” Y se refiere a Platón y Aristóteles así como a la tradición cristiana del *Imago Dei*. Pero no profundiza en esta justificación filosófico-teológica y asume que es aceptada por todos cuando regresa a la práctica: “Pero, en realidad no necesitamos obligatoriamente recurrir a estas nociones altamente metafísicas y ponernos de acuerdo sobre el fundamento *teórico* último de la dignidad humana para reconocerla en la *práctica* de la vida social.”

Una de las referencias de Andorno es *Les normes internationales de la bioéthique* de Lenoir y Mathieu, quienes afirman que “la dignidad de la persona humana” es “el principio cardinal del derecho de la bioética” al afirmar: “la libertad no ve su campo limitado exclusivamente por el imperativo de no vulnerar la libertad de otros. Puede chocar con las exigencias del respeto de la dignidad de la persona, expresión derivada, de alguna manera, del valor espiritual del ser humano”.

¹² www.contrepointphilosophique.ch Rubrique Ethique.

Los aliados, incluidos filósofos, son innumerables.

En la *Encyclopédie Philosophique Universelle*, la entrada “dignidad” evoca a Pascal y a Kant, exclusivamente. La dignidad humana expresa el origen divino del hombre; así fundamenta “derechos naturales” “a los cuales ella les otorga un valor universal absoluto e intangible”. La dignidad está ligada a “la naturaleza espiritual” del hombre que fundamenta su estatuto moral y jurídico y que se debe respetar de manera absoluta, no relativizado por el contexto, la historia ni la política.

4. Crítica al uso abusivo de la dignidad desde un punto de vista filosófico

Varios autores que utilizan la noción de dignidad reconocen que se debe distinguir entre: (a) la dignidad como valor social y culturalmente definido y (b) la dignidad como valor intrínseco.

Sin embargo, la mayor parte del tiempo esta distinción no se hace en forma explícita. En efecto, sería contraproducente porque indicaría contenidos contextuales, particulares, relativos, de la dignidad, que pueden entrar en contradicción con la ambición universalista y fundacionalista. Se recurre a la noción de dignidad casi exclusivamente para deducir o asociar obligaciones y prohibiciones universales, categóricas, fundamentadas en el valor intrínseco de la dignidad.

En primer lugar, el recurso a la dignidad humana como valor intrínseco cae bajo las críticas generales relativas a la existencia de valores en sí. La crítica general hace valer que siempre sean individuos o colectividades —es decir algunos seres humanos y nunca *todos* los seres humanos— quienes afirman la existencia de los valores absolutos, no dependientes de los hombres y quienes se esfuerzan, de esta manera, por imponerlos a o hacerlos aceptar por otros seres humanos que no los comparten. Esta crítica vale para todo *fundacionalismo* (y todo *fundamentalismo*¹³), toda

¹³ Yo planteo una distinción entre “fundacionalismo” y “fundamentalismo”. El primer término remite a toda forma de pensamiento que se apoya sobre fundamentos o fundaciones, es decir sobre verdades —princi-

posición esencialista y universalista, todo dogmatismo onto-teológico. Pero esta primera crítica no es puramente formal: el recurso al valor en sí (y lo que lo acompaña: esencias, naturalezas, invariables, verdades indiscutibles, etc.) es característico de *ciertas* concepciones filosóficas, pero no de todas. Ya tiene un contenido; es indicativo, diría yo, de una familia filosófica: la de los metafísicos (teólogos o no) y la de los idealistas.

En bioética, la dignidad intrínseca, su contenido y sus implicaciones, dependen prioritariamente de la tradición cristiana y de posiciones filosóficas espiritualistas emparentadas con esta tradición.

En resumen, el recurso a la noción de dignidad como valor intrínseco universal y absoluto es criticable *formal y sustancialmente* porque este recurso transmite contenidos metafísicos, antropológicos y cosmológicos determinados con los cuales no todo el mundo está necesariamente de acuerdo.

4.1. Crítica a la instrumentalización de la filosofía en bioética

La bioética no tiene buena prensa entre numerosos filósofos profesionales. Entre las críticas justificables se encuentra la instrumentalización discutible de la filosofía por la bioética. Esta instrumentalización se explica de manera diversa: primero, por la ignorancia de la historia de la filosofía y de la filosofía contemporánea; después, porque los intereses y enfoques de los diversos actores de la bioética (que son juristas, médicos, biólogos, psicólogos, teólogos, representantes de diversos grupos de presión, etc.) con frecuencia están alejados del espíritu de cuestionamiento filosófico.

El ejemplo de Roberto Andorno es totalmente ilustrativo. No nos confundamos: yo no critico esta actitud legítima en cabeza de un jurista. Les

pios, valores, normas, axiomas... - considerados indiscutibles, definitivos. Todos los fundamentalismos son fundacionalismos, pero éstos no son necesariamente fundamentalistas. El fundamentalismo, en el sentido en que este término se utiliza en el siglo XX, representa posturas religiosas, teológicamente más o menos bien elaboradas, integristas y conservadoras, con frecuencia asociadas a intenciones políticas teocráticas, restringidas a una comunidad o para imponer universalmente. Un sistema metafísico o un método sistemático de acceso a la verdad desarrollada por un filósofo rara vez sostienen tales pretensiones. Pero el fundamentalismo puede no ser religioso; ha sido el caso de ideologías totalitarias de inspiración marxista o fascista, por ejemplo. Yo prefiero utilizar el término "fundacionalismo" porque es más amplio e incluye las posiciones fundamentalistas, sin restringirse a ellas.

corresponde a los filósofos hacer su trabajo y mostrar que esta evocación de la filosofía para fundar la dignidad humana, y todo lo que se desprende de ella, es apresurada; se trata de una puesta en escena sin mucho esfuerzo que se salta la filosofía y no le hace justicia. Estas carencias se refieren sobre todo a la elección de las referencias filosóficas.

4.2. *Una referencia casi exclusivamente kantiana*

De texto en texto, la referencia kantiana se repite en las argumentaciones bioéticas que evocan la dignidad humana. No es injustificada: Kant distingue entre cosas y personas, las primeras tienen precio, las segundas no tienen precio sino valor intrínseco, no intercambiable, la dignidad. Esta dignidad propia del ser humano se expresa en la autonomía cuya regla es el imperativo categórico.

Mediante estas referencias, se piensa haber aclarado y fundamentado todo: la dignidad humana, su universalidad, su asociación esencial con la libertad. El resto de la filosofía kantiana no se considera, los presupuestos y los postulados kantianos se ignoran o se silencian. Entre estos, subrayo: (a) la convergencia postulada entre la libertad (o voluntad) y la razón; (b) el dualismo, el idealismo y el espiritualismo; (c) la fe cristiana pietista que incluye, especialmente, la creencia en la inmortalidad del alma; (d) una concepción finalista de la Naturaleza.

Algunos (como Lucien Sève) dirán que la moral kantiana – y todas las nociones que incluye – “se sostiene” perfectamente sin estos presupuestos. No compartimos esta opinión (en particular, cuando se trata de afirmar valores intrínsecos, como la dignidad de la persona). Además, un gran número de bioeticistas que recurren a Kant estarían más bien inclinados a alegrarse de los supuestos espiritualistas de su moral y del hecho de que permanezcan implícitos. Porque lo que permanece presupuesto y no explicitado puede pasar como si fuera aceptado, por el lector o el interlocutor, sin correr el riesgo de cuestionamiento ni de discusión.

Es dudoso que *todos* los bioeticistas que se apoyan en tal o cual referencia kantiana estén dispuestos a adoptar, ni siquiera a título de hipótesis probables, todos estos presupuestos.

Observemos que, a este respecto, el filósofo Peter Kemp¹⁴ es más lúcido y prudente: él estima que la referencia a Kant es muy importante, pero no es suficiente. Incluso menciona, de pasada, a Pico de la Mirandola y su «Discurso sobre la dignidad humana» de 1486.

4.3. La referencia descartada: la *Oratio de Dignitate Hominis*

Pico sólo se evoca excepcionalmente en los textos bioéticos referentes a la dignidad. No obstante, los historiadores de la filosofía estiman que su *Discurso* es un texto fundamental del Renacimiento italiano, importante para la antropología de la Modernidad.

Pico reconoce que “el hombre es un intermediario entre las criaturas». Pero ahí no radica su dignidad esencial. Si este fuera el caso, el hombre sería solamente el ser del medio. Pero, está “en medio” de las criaturas porque desde ahí puede considerar todo y escoger lo que quiere devenir. La dignidad depende entonces del hecho de que el hombre ha sido creado sin “arquetipo”, de que es la “obra de una imagen indistinta”¹⁵. Dios dijo a Adán: “Para los otros, su naturaleza definida está contenida por leyes que nosotros prescribimos: a ti, ninguna restricción te ata, es tu propio juicio, al cual yo te confié, el que te permitirá definir tu naturaleza. (...) Si no te hicimos celeste ni terrestre, ni mortal ni inmortal, es para que, dotado por así decir del poder de modelarte y de labrarte¹⁶ (*plastēs et fctor*) a ti mismo, tú te das la forma de tu preferencia. ». “Al hombre naciente, el Padre le dio semillas de todo tipo y los gérmenes de toda especie de vida. (...) ¿Quién no admiraría a nuestro camaleón? ”. “ El hombre no tiene ninguna imagen innata”.

Después de páginas tan radicales, se opera un giro prudente. La continuación del *El Discurso* es de una erudición polimorfa impresionante y ofrece las apariencias de una convergencia con la tradición cristiana. Pero, en estas páginas también se encuentra el elogio apoyado de la discusión pública libre y una profesión de independencia: Pico dice que no se adscribe a ninguna escuela, dice haberlas estudiado todas para discutir y

¹⁴ KEMP, P. *L'irremplaçable*. Paris : Le Cerf, 1997.

¹⁵ *Indiscretæ opus imaginis* : el trabajo, la obra de una imagen de contornos indeterminados.

¹⁶ *Tui ipsius plastēs et fctor*: modelador y escultor (creador) de ti mismo.

decidir, él mismo, su propia posición; afirma aportar una nueva manera de filosofar basada en los números. Celebra una filosofía natural que penetra las virtudes escondidas de la naturaleza, por cierto creada por Dios, pero cognoscibles y explotables por el hombre.

En conclusión, la dignidad humana como “libre plasticidad ontológica” no carece de marco; pero, al mismo tiempo, tiende a exceder sus límites que son los de la época.

4.4. *Críticas del uso de la filosofía en bioética*

Tengo cierto número de críticas con respecto a la utilización de la filosofía por la bioética a propósito de la dignidad y, también, en forma más general:

- (a) *La selectividad implícita y parcial* de las referencias filosóficas. Es inaceptable hacer como si el pensamiento kantiano (en otros contextos, Aristóteles, por ejemplo) agotara las filosofías pertinentes en el pasado y en el presente.
- (b) *La ilusión de la unidad de la filosofía*. Privilegiar una corriente filosófica suscita la ilusión de que la filosofía es unitaria. Pero, desde los inicios, ha sido plural y polémica, irreductiblemente, desde la ontología hasta la ética. Sólo ver a Kant en el siglo XVIII y a comienzos del siglo XIX, es ignorar las corrientes empiristas y utilitaristas inglesas, las corrientes materialistas y positivistas francesas. Y si se considera por un instante el pensamiento filosófico y científico después de Kant, la pluralidad de los enfoques confunde: materialismo histórico, evolucionismo, nietzschismo, (neo)pragmatismo, existencialismo, neo-positivismo, fenomenologías, racionalismo crítico, filosofías del lenguaje, utilitarismo, etc. La instrumentalización de la filosofía por la bioética proporciona entonces una imagen extraordinariamente simplificada, parcial y reductora, de la historia y de la actualidad filosófica. Esta reducción se refiere, además, a las pocas referencias consideradas: el Kant bioético es un Kant muy simplificado y poco crítico.

- (c) La referencia kantiana es todo lo contrario de una referencia neutra, inocente: ella fortalece las concepciones dualistas, universalistas, esencialistas, idealistas, espiritualistas y religiosas cristianas: la creencia en la existencia de Dios y del alma, o en un plan finalizado de la Naturaleza, dependen directamente, por lo menos a título de postulados legítimos y razonables. Kant es un pensador pre-darwiniano, con un imaginario más cercano al creacionismo que al evolucionismo y estima que con la física newtoniana como paradigma, la enciclopedia de las ciencias está casi cerrada. ¿Hasta qué punto se desea asumir estas tesis y presupuestos cuando se invoca a Kant y, si no se quiere, cuál es el valor de la referencia kantiana que se quiere hacer pasar por fundamento universal e indiscutible?
- (d) La toma de partido espiritualista kantiano está en los antípodas de los pensamientos nominalistas, empiristas, materialistas, pragmatistas, agnósticos, ateos, evolucionistas... Pretende finalizar la discusión, sin entrar en debate con estas corrientes de pensamiento críticos, escépticos, agnósticos, de-constructores, masivamente rechazados, a veces, como nihilistas.
- (e) Una consecuencia del idealismo es que permite la extensión de la noción de dignidad humana a entidades muy alejadas de la persona entendida como un individuo concreto consciente. El idealismo acepta la existencia de universales – es decir, la esencia o la naturaleza humana-; semejante universal concebido como inmaterial y, eventualmente, hipostasiado como sustancia espiritual (el alma), tal vez atribuido a entidades que no tienen todas las características de la persona en tanto que individuo (consciencia, lenguaje, sensibilidad, capacidad de decidir, etc.): embrión, fetos, discapacidad mental grave, coma, demente senil, etc...). Semejante extensión es más difícil, incluso imposible, a partir de enfoques filosóficos que dependen del nominalismo, del empirismo, del utilitarismo, del pragmatismo o del materialismo...
- (f) La referencia kantiana y, más generalmente, idealista tiende a ubicar la filosofía al servicio de un moralismo y de un juridismo

anclados en la tradición del derecho natural (de la cual depende el pensamiento kantiano) y de la idea asociada de naturaleza humana, poco favorable a la diversidad y a la evolución empírica de las ciencias, de las técnicas y de las costumbres.

5. Delimitación y alcance de estas críticas

La tendencia a satanizar el pensamiento crítico libre, política y moralmente poco correcto, no es nueva.

Es importante, entonces, precisar bien los límites de mi crítica. En un gran número de situaciones, prácticamente todo el mundo estará de acuerdo en condenar comportamientos indignos, no respetuosos de los otros. Mi propósito no es formular un juicio sobre la pertinencia o la utilidad de la noción de dignidad cuando está confinada al discurso ordinario, a la deontología médica, incluso a la práctica del derecho positivo. Es legítimo recordar que todo individuo tiene derecho al respeto, cualquiera que sea su condición y se puede recurrir al término de “dignidad”.

Pero al lado de estos usos no filosóficos perfectamente admisibles, existen las utilidades bioéticas filosóficamente duras. Estas son, como se podrá comprender, el blanco de mi crítica. La dignidad humana no es un concepto sin función ni utilidad. *Pero esta utilidad es parcial en el sentido en que remite a los filósofos (cierta familia de pensamiento) y atrae, sin decirlo explícitamente, a los otros hacia posiciones que no les son propias: posiciones anti-pragmáticas, anti-utilitaristas, anti-evolucionistas, anti-materialistas, anti-ateas, incluso anti-laicas... - posiciones esencialistas, espiritualistas, finalistas, incluso creacionistas.* Ceguera, ignorancia, lo no dicho, inconsciencia, así como cálculo y retórica, rodean el uso de la noción de dignidad. Como noción onto-teológica y fundacionalista, la dignidad humana se utiliza como “argumento contundente” a propósito de una serie de cuestiones bioéticas concretas sobre las cuales no existe acuerdo, como tampoco lo hay sobre los fundamentos mismos y, así, se pretende tranzar de manera definitiva. Con la frase: “Es contra la dignidad del Hombre », se pretende cerrar el debate.

Tal y como propongo, la pregunta central es indirecta. Ya no es: “¿Qué son la dignidad humana y la naturaleza humana en sus límites?” Sino: « ¿Cómo se resuelve esta pregunta, quién decide, quién ejerce ese poder de definición esencial y normativa?” El recurso a afirmaciones fundacionalistas no constituye un medio legítimo para resolver la pregunta en la medida en que quienes sostienen estas afirmaciones buscan imponer su Verdad y sus Valores a todos.

Para numerosas cuestiones relativas a la dignidad, es posible entenderse y ponerse de acuerdo sobre reglas de manera consensual. Sobre los fundamentos, no es posible entenderse; esto es afortunado porque, gracias a este diferendo fundamental, existe la libertad de pensamiento.

Pero, preguntarán algunos, ¿no hay legitimidad en el uso estratégico de argumentos fundacionalistas? ¿Acaso las personas no tienen necesidad de fundamentos, de referencias absolutamente estables y seguras? ¿Si no se fundan, por lo menos en apariencia, en la naturaleza de las cosas, reglas relativas a aspectos tan importantes de la existencia humana como la filiación, la muerte, la identidad, etc., no pierden su eficacia, e incluso, su sentido? ¿En breve, no es acaso indispensable el bricolaje filosófico –metafísico, teológico– en bioética para la buena causa psicológica y social de la ética común?

Considero que esta justificación pragmática del fundacionalismo –es decir, la estrategia de la fundación onto-teológica para sentar la ética o el derecho– constituye un artificio ambiguo y contradictorio, y peligroso para la libertad de pensamiento y el espíritu de tolerancia. El fundacionalismo no es una puesta en escena con enfoque pragmático, y no puede aparecer como tal. En sí y en apariencia, se da como la expresión de la Verdad. *Reconocer el carácter estratégico de un recurso a la fundación es una contradicción que le quita a este recurso su mayor eficacia. Y no reconocerlo es mortífero para la libertad de pensar, puesto que el fundamento cierra el debate, amordaza toda crítica, aún más cuando el fundamento se expresa a través de las reglas del derecho.* El sofisma fundacionalista se vuelve inútil, auto-destructor desde que se reconoce; la argumentación fundacionalista, sincera o sofística, es liberticida. El bricolaje conceptual fundacionalista se debe proscribir porque proviene del pragmatismo y el fundacionalismo es anti-pragmatista.

En bioética, la noción de dignidad se utiliza con frecuencia en contradicción con la libertad de pensamiento (criticar, cuestionar, analizar, discutir, investigar...). Yo creo que es inaceptable prohibir en nombre dogmático de la dignidad esencial, de una vez por todas y universalmente (a todos), todo un conjunto de investigaciones y de prácticas actuales o potenciales (eutanasia, eugenesia, clonación, disponibilidad libre del cuerpo, etc.). Nosotros (yo mismo y muchos otros) lo consideramos inaceptable; no porque seamos necesariamente partidarios de las posiciones que las transgreden. Sino porque la consecuencia lógica de estas prohibiciones prácticas fundadas onto-teológicamente es la prohibición teórica de discutir las, de cuestionarlas en el futuro. Consecuencia lógica que un bioderecho natural y fundamental traducido en leyes puede hacer efectiva. Si la clonación es contraria a una legislación *positiva*, es coherente sancionar a quienes experimentan en ella, pero no a quienes critican o discuten la prohibición. Si la clonación es contraria a un *bioderecho natural* ontológica y/o teológicamente fundado, entonces no es solamente punible practicar la clonación, *puede volverse criminal el solo hecho de expresar reservas o críticas a propósito de la prohibición*.

Fundacionalismos y fundamentalismos sólo son aceptables a título de creencias individuales o comunitarias en el seno de un espacio abierto que les permite a los individuos cambiar de creencias, retirarse de una comunidad o cambiar libremente de comunidad. Este espacio de libertad –que permite el movimiento y la evolución– es uno de los focos de mis preocupaciones.

6. «Naturaleza y dignidad humanas» en algunos filósofos contemporáneos interpelados por la bioética

Voy a hacer ahora una breve presentación de algunos filósofos contemporáneos que recurren a la dignidad humana en un contexto más o menos bioético. Estos ejemplos manifiestan la diversidad de las posiciones filosóficas actuales sobre la cuestión. Evocaré sucesivamente a Fukuyama, Habermas, Rorty, Harris y Bostrom.

6.1. Francis Fukuyama

Francis Fukuyama es un politólogo filósofo muy conocido desde su libro sobre « El fin de la Historia »¹⁷. Fue miembro del *President's Council on Bioethics* (2001-2005), un comité presidido por Leon Kass y nombrado por George W. Bush. En su obra *Our Posthuman Future. Consequence of the Biotechnology Revolution*¹⁸, dedica una sección importante a “Human Dignity”, después de la sección “Human Nature”. En realidad, las dos nociones están ligadas en una relación circular o de implicación recíproca. La afirmación de la dignidad supone la naturaleza humana como su fundamento y, ésta es tal que implica la dignidad humana. La dignidad universal del ser humano, la igualdad de todos los individuos desde el punto de vista de su dignidad, postula la existencia de una naturaleza esencial común. Entonces, es necesario proteger el conjunto de caracteres que definen, natural y tradicionalmente, al ser humano, contra los avances biotecnológicos susceptibles de afectarlos. Suprimir o modificar en profundidad un rasgo sería amenazar el conjunto, es decir al ser humano. Este conservatismo se opone especialmente a las concepciones de tipo evolucionista que rechazan las esencias específicas, las « naturalezas » impuestas *a priori* por la Naturaleza, concepciones evolucionistas que no excluyen la posibilidad de intervenir sobre la especie humana en la medida en que no existe una esencia humana inmutable.

Según Fukuyama, la «lotería genética» produce desigualdades factuales contingentes, pero debe respetarse de manera rigurosa; sería, en efecto “profundamente igualitaria porque todos, sin consideración de clase social, raza o etnia, deben participar». En pocas palabras, se debe conservar indefinidamente la naturaleza biológica del hombre tal y como cientos de millares de años de evolución la han configurado y no obstante las innumerables interferencias culturales –ritos, religiones, ideologías...- en esta evolución: sólo se excluyen las intrusiones directamente biotecnológicas. Porque esta naturaleza constituye al mismo tiempo la dignidad humana.

¹⁷ FUKUYAMA, F. *The End of History and the Last Man*. New York: Free Press, 1992.

¹⁸ FUKUYAMA, F. *Our Posthuman Future. Consequence of the Biotechnology Revolution*. New York: Farrar, Straus et Giroux, 2002.

De los avances tecnocientíficos –en particular en el campo de las biotecnologías psicofarmacológicas y genéticas-, Fukuyama sólo ve las consecuencias negativas en términos de deshumanización individual y social: la eugenesia –privada o colectiva- sólo puede conducir a sociedades totalmente estandarizadas o muy desiguales, contrarias al reconocimiento de la dignidad del individuo. Es necesario, entonces, prohibir y prohibir, en el ámbito mundial, toda una serie de Investigaciones y Desarrollos¹⁹ (ejemplarmente, la clonación) y preservar así el mejor de los mundos humanos posibles –la democracia liberal conservadora y economía del mercado- que respeta, según Fukuyama, la naturaleza y la dignidad humanas. Estas prohibiciones no provendrían de una auto-regulación de la I&D; sólo el político, apoyado en la filosofía y en la teología, es apto para controlar y orientar las tecnociencias. “Sólo la teología, la filosofía o la política pueden establecer los fines de la ciencia y de la tecnología que la ciencia produce”. En resumen, Fukuyama apela a un nuevo tipo de teocracia que, al fundarse en las nociones de naturaleza y de dignidad humanas, aseguraría, de forma obligatoria y dogmática, la perpetuación de la democracia liberal capitalista, fin de la Historia humana.

6.2. Jürgen Habermas

En *El futuro de la naturaleza humana. Hacia una eugenesia liberal*²⁰, Jürgen Habermas dedica una sección a la dignidad humana y recurre, como lo indica el título del libro, a la noción de “naturaleza humana”. El pensamiento que se expresa a través de esta obra es ambiguo.

De una parte, Habermas pretende no querer abandonar su posición “post-metafísica”, favorable al pluralismo y a la discusión argumentada libre, propios de la ética de discusión. Esta ética procedimental no toma partido de manera sustancial sobre cuestiones concretas; solamente precisa el método a seguir para llegar a decisiones esenciales legítimas.

De otra parte, argumenta a favor de una «ética de la especie humana» que comprende numerosas posiciones sustanciales, incluidas cuestiones concretas y particulares. Esta ética debe ser aceptada por todos porque

¹⁹ Investigación&Desarrollo

²⁰ HABERMAS, J. *Die Zukunft der menschlichen Natur*, Suhrkamp, 2001 (2002: edición aumentada).

estaría fundada en razón de, y de acuerdo con, las grandes tradiciones religiosas. Reconoce la dignidad humana, reconocimiento que se expresa en el Artículo I de la Constitución alemana, recuerda Habermas. La ética de la dignidad de la especie humana es universal y debe ser impuesta por el Derecho –mundialmente- con la ayuda de los poderes políticos.

Esto significa que *todas* las conclusiones de una discusión libre y argumentada, procedimentalmente irreproachable, no pueden considerarse legítimas.

Este giro del pensamiento habermasiano –históricamente situado en la filosofía crítica, agnóstica o atea, mezclada con marxismo, de la Escuela de Fráncfort – parece haber sido provocado por *una constatación con respecto a los debates bioéticos públicos y a las discusiones en el seno de comités de ética pluralistas y pluridisciplinarios*. Esta observación es que, en bioética, discusiones sobre temas de gran importancia y realizadas bajo excelentes condiciones procedimentales no llegan *siempre a consensos racionales universalizables sino a una diversidad de opiniones igualmente argumentadas*. Además, algunos de estos desacuerdos irreductibles se refieren a *posibilidades tecnocientíficas juzgadas por Habermas como absolutamente inaceptables* (en particular, la eugenesia positiva, pero también ciertos usos del diagnóstico prenatal o del diagnóstico pre-implantatorio; el quimerismo, la clonación, etc.).

Estas posibilidades amenazarían las condiciones de posibilidad y de validez de la ética de la discusión misma, es decir la existencia de interlocutores autónomos e iguales. Es necesario, entonces, fundar de nuevo el pluralismo procedimental elaborando “por fuera de discusión” una ética de la especie humana que garantice las condiciones empírico-trascendentales de toda discusión válida. Este es el objetivo del libro de Habermas.

Según él, respetar la dignidad del individuo es respetarlo en tanto que interlocutor actual o potencial. Este respeto postula la igualdad –o la simetría- en la comunicación entre las personas. Este respeto se impone incluso antes de que el individuo pueda entrar realmente al diálogo. Porque hay condiciones concretas, empíricas, biológicas y sociales, para

que un individuo pueda realizarse en tanto que persona autónoma y libre. Por eso es que la vida humana debe ser protegida desde su comienzo embrionario. También es conveniente otorgarle dignidad a toda “vida humana” desde su concepción.

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

Habermas se aleja del idealismo kantiano que tiende a identificar la persona con una entidad nominal, tampoco se suscribe al espiritualismo cristiano. Pero su ética de la especie humana se inclina hacia el lado del empirismo, del materialismo, del utilitarismo, del pragmatismo o del nominalismo, o de lo que él llama “el naturalismo cientifista”. Un pragmatista –que evalúa las teorías filosóficas examinando las consecuencias prácticas que se derivan cuando son tomadas en serio y aplicadas– no vería, en lo que se refiere a varias cuestiones de bioética, ninguna diferencia entre la ética de la especie humana habermasiana, la ética cristiana, las posiciones de Jonas o de Fukuyama. Habermas señala la convergencia de las grandes religiones y de la ética de la especie humana, que comparten simbólicamente la misma “Imagen del Hombre”.

En un «Post-scriptum» a su libro, Habermas evoca un debate con filósofos norteamericanos (entre ellos Ronald Dworkin y Thomas Nagel) a propósito de su libro. Esta discusión pone en evidencia que sus interlocutores no comparten sus posiciones e intuiciones con respecto a la eugenesia. Pero esta conclusión no hace que Habermas dude del alcance universal de su ética de la especie humana. Los desacuerdos que encuentra no hacen tambalear su convicción de que es necesario *imponer su ética universalmente por la fuerza del derecho y de la política*. Una convicción que toma la apariencia de fe, peligrosa en la medida en que, sorda a las objeciones y cerrada a las posiciones divergentes, reivindica los medios de su imposición universal por la fuerza.

6.3. Richard Rorty

El reconocimiento y el respeto de los otros como personas, en su dignidad, así como la extensión de este reconocimiento son, según Rorty, filósofo norteamericano posmoderno y neo-pragmatista, un asunto de decisión, de voluntad más o menos compartida; por lo tanto, un asunto ético-político. Pero se quiso convertir en una cuestión ontológica o metafísica. Se quiso fundar la diferencia antropológica –lo que distingue al ser humano de los demás seres naturales– en una distinción substancial (el espíritu), una diferencia de naturaleza que relaciona al ser humano con una supernaturaleza. La historia filosófica de esta elaboración comienza con la idea griega de razón (logos), como capacidad específicamente humana de percibir verdades universales, intemporales. Se perpetúa todavía en la actualidad bajo formas filosóficas múltiples, entre ellas la “filosofía del espíritu”. Esta historia continúa enmascarando la naturaleza ético-política de las apuestas. Pero, según ellos, las únicas preguntas verdaderas son: ¿Quién reconoce y quién es reconocido como persona o ser humano? ¿Cuál es el contenido, la extensión (en términos de derechos y de deberes) de este reconocimiento? Son preguntas de decisión, individual y colectiva –y no de conocimiento; preguntas referentes a «la aceptación del otro en el seno de una misma comunidad y no el reconocimiento de una esencia común», escribe Rorty en *Philosophy and the Mirror of Nature*.

Una de las consecuencias de esta crítica es que el reconocimiento de la persona en su dignidad, el respeto del otro, no tienen ninguna necesidad de una metafísica ni de una teología idealista o espiritualista: el respeto del otro en tanto que persona es perfectamente compatible con perspectivas nominalistas, empiristas, utilitaristas, materialistas, pragmatistas, ateas, agnósticas, evolucionistas...

Rorty ilustra con humor esta concepción crítica en el capítulo dedicado a los «Antípodos» – tipo de experiencia de pensamiento de aspecto de Ciencia-Ficción – que imagina y discute la posibilidad de conservar la distinción entre «persona» y «no persona» en el marco de formas de vida y de juegos de lenguaje radicalmente tecnocientíficos. Rorty no está a favor de tal forma de vida. Recurre a esta fábula para denunciar

el fundacionalismo y el dogmatismo ligados a la antropología idealista esencialista. Quiere defender la libertad de los humanos para definirse, (re)describirse, sin las restricciones absolutas impuestas por una «Imagen del Hombre» de origen religioso o filosófico. Respetar la dignidad del otro es respetar la capacidad del individuo para crearse o recrearse, lo más libremente posible. Rorty denuncia, igualmente, los materialismos, cientifismos, tecnicismos cuando imponen una definición del ser humano «objetivo» no discutible y reduccionista.

6.4. John Harris

En *On Cloning*²¹, John Harris, filósofo británico ateo, dedica un capítulo a “*Human Dignity and Reproductive Autonomy*”. Señala el recurso repetido al principio de dignidad humana para condenar la clonación en todas sus formas y comienza por recordar las críticas familiares dirigidas a la noción de dignidad. Se une a nuestras propias inquietudes y reservas a propósito de las referencias kantianas tan frecuentes entre los bioeticistas. Harris manifiesta el carácter superficial, discutible y, en suma, *retórico* de estos recursos a Kant.

En cuanto al fondo del debate alrededor de la clonación, lo resume en la siguiente conclusión. Se trata de producir y de utilizar embriones clonados con fines diferentes a los reproductivos; en este caso, el debate es el del estatuto del embrión, cuya salida es un precedente a la aplicación de la ética kantiana (que se refiere a las personas). O se trata de la clonación reproductiva que conduce a colocar en el mundo a personas capaces de autonomía y, en este caso, el problema no es diferente del debate alrededor de las técnicas de procreación asistida médicamente, en general. Harris se indigna, con razón, ante la acusación de estar en la emergencia de una “tendencia revisionista del pensamiento bioético” que le dirigió el bioeticista francés Axel Kahn. El responde que aboga sobre todo por “la emergencia de un ‘*pensamiento* bioético’ opuesto a la retórica vacía que evoca principios rimbombantes”. Mi crítica se aproxima a Harris sobre el punto de *la instrumentalización de la filosofía por bioeticistas* preocupados por apuntalar sus convicciones, sus verdades e imponerlas

²¹ HARRIS, J. *On cloning*. London : Routledge, 2004.

con apariencia de legitimidad a los antípodas de un cuestionamiento filosófico crítico auténtico. En bioética, la invocación de Kant funciona como un argumento de autoridad.

Al oponerse a las posiciones dominantes, Harris no es, *a priori*, desfavorable a la auto-modificación biotecnológica de los seres humanos con fines de mejoría (*enhancement*). Esta no es una empresa contraria al respeto de la dignidad de los seres humanos con tal de que se haga libre y prudentemente, en lo posible con conocimiento de causa y de consecuencia, con base en una información científico-técnica confiable. Esta posición se aproxima a la de una bioética laica, tal y como la describe H.T. Engelhardt en los *Foundations of Bioethics*²².

6.5. Nick Bostrom

En «*In Defense of Posthuman Dignity*», el filósofo de Oxford, Nick Bostrom, defiende la posición de los «transhumanistas» contra aquellos que él denomina «bioconservadores» que invocan tanto la dignidad humana.²³ Transhumanismos –y también poshumanismos– son corrientes de pensamiento, actualmente marginales, presentes en debates de bioética e infoética. En general, se encuentran en discusiones, imaginaciones y especulaciones con respecto a las aplicaciones potenciales sobre los humanos de nuevas tecnologías (biotecnologías, nanotecnologías, cibernética, tecnologías llamadas «convergentes» o Nano-Bio-tecnologías, Informática y ciencias Cognitivas, NBIC²⁴) y con respecto a las investigaciones que buscan crear nuevas formas de vida inteligentes (bio-ingeniería, Inteligencia Artificial, robótica). Los transhumanistas se ven en la prolongación de la filosofía del progreso y tienden menos a romper con la humanidad que a mejorarla (*enhancement*) con la ayuda de las técnicas materiales y el respeto de las libertades individuales (derecho a disponer de su propio cuerpo – que incluye el cerebro – y libertad de elecciones reproductivas) enmarcadas por reglas que limitan estas libertades con el fin de que no lesionen gravemente a otros.

²² ENGELHARDT, T. *The Foundations of Bioethics*. New York: Oxford University Press, 1996.

²³ BOSTROM, M. In defense of posthuman dignity. *Bioethics* 2005: vol.19, n°3.

²⁴ Nano- Bio-technologies, Informatique et sciences Cognitives.

Los bioconservadores (como Jonas, Habermas, Fukuyama, Kass, etc.) sostienen, según Bostrom, dos certezas angustiadas que fundan sus prohibiciones. Según la primera, toda manipulación transhumana es degradante para el ser que la sufre, porque vulnera el valor –la dignidad– que se le concede a todo ser humano; en la segunda, el advenimiento de transhumanos superiores o poshumanos extraños pondría en peligro la dignidad de los humanos mismos que serían tratados como seres inferiores. Bostrom no niega estos riesgos, pero estima que no constituyen una fatalidad y que no son solidarios de cierto tipo de tecnología que sería necesariamente mala. Las nuevas tecnologías pueden ser bien o mal utilizadas, como las antiguas: la esclavitud, el genocidio, el totalitarismo no esperaron a las *high techs* para desarrollarse. Contra estas perversiones de causa ante todo socio-política, la democracia pluralista, favorable a las libertades individuales, constituye la mejor protección. Abusos y cegueras se originan en las profundas ambivalencias de la «naturaleza humana» o del « ser humano natural-cultural²⁵» de los cuales los bioconservadores protegen la intangibilidad. Los transhumanistas buscan, en resumen, educar mejor o elevar esta «naturaleza humana» gracias a técnicas diferentes y más competentes que los medios simbólicos –culturales, del lenguaje– tradicionales.

Bostrom responde globalmente a las críticas de Fukuyama y de Habermas concernientes a la puesta en riesgo de la dignidad humana. Contra su concepción restrictiva y de exclusión, Bostrom defiende la ampliación matizada de la noción de dignidad y del estatus moral asignado a ella, de manera que se reconozca la dignidad de los trans- y pos-humanos, al igual que la de las quimeras mitad-humanas mitad-animales o la de los animales superiores. Las luchas contra el esclavismo y el racismo

²⁵ Desde hace tiempo, me refiero a « ser humano natural-cultural» como el ser humano procreado por medios exclusivamente naturales y «criado» - educado – por medios – técnicas – exclusivamente simbólicas. La técnica juzgada por excelencia «natural al ser humano» o la técnica «humana por excelencia» es el lenguaje. Tal vez los « bioconservadores » están menos atados a la naturaleza que al lenguaje; merecerían el nombre de « logoconservadores », debido a su preocupación por la tradición y porque el lenguaje constituye para ellos no solamente la principal herramienta legítima de «crianza del ser humano por el ser humano» sino también, más que una simple herramienta, la *esencia* del hombre, ese «animal simbólico», ese «viviente hablante» (*zoon logon echon*).

exigieron, en el pasado, replantear la extensión de la dignidad negada a los Negros, especialmente.

Si se toma la noción de dignidad en un sentido ya no ontológico universal sino como relacionado a ciertas cualidades, virtudes, actitudes, comportamientos que serían, en efecto, patrimonio más de unos individuos que de otros, ¿qué impide pensar que los transhumanos podrían destacarse mejor que los humanos «naturales-culturales»? ¿Y por qué esto no sucedería también con la libertad, la autonomía, la capacidad de decidir que, según Habermas y otros, toda eugenesia sólo podría obliterar? ¿Por qué los trans- o pos-humanos no podrían ser simplemente «mejores» (también en el sentido moral del término) que los humanos, de tal suerte que estos no tendrían nada que temer de aquellos, al contrario? En la medida en que el “espíritu” (cualquiera que sea la realidad que este término designa) es dependiente del cerebro y éste tiene cierta dependencia del genoma y, más generalmente, de las leyes físico-químicas, ¿por qué descartar *a priori* que modificaciones biotécnicas, hereditarias o no, podrían contribuir a incrementar, intensificar, extender o equilibrar toda una serie de “cualidades” humanas (salud, longevidad, memoria, inteligencia, consciencia, autonomía, sensibilidad, tolerancia, benevolencia, etc.)?

¿Por qué los “pos-humanos” no podrían ser, en definitiva, más “morales” que los humanos limitados por pesados y muy desiguales pasivos genéticos y epigenéticos más o menos compensados por medidas sociales y simbólicas? ¿Por qué no podrían ser más conscientes y más libres, puesto que dispondrían de mayores capacidades, más potentes, más finas? No se trata de pretender que *será así*, sino afirmar solamente que esta cuestión no está resuelta *a priori* en el sentido de los fantasmas de los bioconservadores.

¿La «humanidad» no ha estado siempre en proceso de «poshumanización»? se pregunta Bostrom. Porque, así como Pico de La Mirandola lo había sostenido, la dignidad del hombre –individual, colectivo y específico- depende de la libre capacidad de superarse, de mejorarse y no del mantenimiento de los límites que el pasado –la naturaleza, la tradición- le ha impuesto.

7. En conclusión

Dada su importancia en bioética, me limité al examen de la noción de dignidad. Mostré la irreductible diversidad, que llega hasta la incoherencia, de los usos de la dignidad. La contradicción culmina a propósito de las relaciones con la noción de libertad (autonomía) de la cual la dignidad parece a veces sinónima y a veces antónima. Me empeñé en la aclaración crítica del significado y de los alcances filosóficos profundos de los recursos a una noción tan confusa. Se sostienen en los presupuestos de tipo idealista y espiritualista, religioso y metafísico, implícitamente asociados a la noción de dignidad.

Al alabarnos y al «vendernos» «la dignidad humana», nos venden al mismo tiempo, sin darnos cuenta, otros valores y nociones que tal vez no queremos: cierta antropología filosófica con su concepción de la naturaleza o de la esencia del ser humano, cierta filosofía de la naturaleza, un derecho natural, una metafísica esencialista, una religión...

Esta operación deliberada o inconsciente es posible por el desconocimiento de la historia de la filosofía y de la filosofía contemporánea con las cuales los bioeticistas y eticistas de diferente procedencia “chapuzan” activamente.

Después ilustré la importancia y la diversidad de los recursos a la dignidad en algunos filósofos contemporáneos: Habermas, Fukuyama, Rorty, Harris, Bostrom... Este examen confirmó especialmente hasta que punto dignidad y naturaleza humanas son nociones asociadas, de tal forma que muchas invocaciones de la dignidad incluyen, al menos de manera implícita, una definición a la vez ontológica y normativa del ser humano con las prohibiciones absolutas que se derivan.

Mostré que todos los filósofos contemporáneos no comparten esta concepción onto-teológica y metafísica de la dignidad humana. Varios estiman que se puede perfectamente respetar a los individuos y a las personas en una perspectiva no esencialista, evolutiva, abierta incluso a la transformación progresiva, deliberada y libremente consentida de

la « naturaleza humana » comprendida como una realidad empírica, producto de la Evolución y de la Historia.

Bibliografía

1. BEAUCHAMP T. L. et CHILDRESS J.F. *Principles of Biomedical Ethics*, Oxford: Oxford University Press, 1979 (1983, 2a ed. aumentada).
2. BOSTROM, M. In defense of posthuman dignity. *Bioethics* 2005: vol.19, nº3.
3. CASSIERS L, ENGLERT, Y et al., eds, *Les avis du Comité Consultatif de Bioéthique de Belgique 1996-2000*. Bruxelles : De Boeck-Université, 2001.
4. CHARLESWORTH, M. *Bioethics in a liberal society*. New York: Cambridge University Press, 1993.
5. ENGELHARDT, T. *The Foundations of Bioethics*. New York: Oxford University Press, 1996.
6. FUKUYAMA, F. *Our Posthuman Future. Consequence of the Biotechnology Revolution*. New York: Farrar, Straus et Giroux, 2002.
7. FUKUYAMA, F. *The End of History and the Last Man*. New York: Free Press, 1992.
8. HABERMAS, J. *Die Zukunft der menschlichen Natur*, Suhrkamp, 2001 (2002: edición aumentada).
9. HARRIS, J. *On cloning*. London : Routledge, 2004.
10. HOTTOIS, G. *Diginté et diversité des hommes*. Paris : Vrin, 2009.
11. JUNQUERA DE ESTÉFANI, R. *Dignidad humana y genética*. En, BLAZQUEZ-RUIZ, FJ. *10 palabras clave en Nueva Genética*. Villatuerta: Verbo Divino, 2006. p. 347-382
12. KEMP, P, RENTDORFF, J. *Basic Principles in European Bioethics and Law*. Copenhagen: Ed. Center for Ethics and Law and Barcelona : Institut Borja de Bioetica, 2000.
13. KEMP, P. *L'irremplaçable*. Paris : Le Cerf, 1997.
14. MACKLIN, R. Dignity is a useless concept. *British Medical Journal* 2003; 327: 1419-1420.
15. REICH, WT. *Encyclopedia of Bioethics*. New York: Simon and Shuster MacMillan, 1995.
16. REICH, WT. *Encyclopedia of Bioethics*. New York: Free Press, 1978.
17. SCHÄFER-GUIGNIER, O. *Dignité de l'humain et dignité de la diversité*. En, GROS, F et HUBER, G, eds, *Anti-destin. Patrimoine génétique et Droits de l'humanité*. Paris : Odile Jacob, 1992.
18. SINGER, P. *All animals are equal*. En, LAFOLLETTE, H, *Ethics in Practice*. Oxford: Blackwell Publishing Ed, 1997. p. 107-116