

## **MÓDULO I**

### **Historia de la bioética; Propuesta de principios europeos de bioética**

#### ***PRINCIPIOS EUROPEOS DE LA BIOÉTICA***

***Dr. Francesc Torralba Roselló***

#### ***INTRODUCCIÓN***

En términos generales, se pueden distinguir dos gramáticas para la bioética. Una de corte angloamericano que ha tenido gran influjo en los Estados Unidos y en Europa del norte, y que se caracteriza por hacer hincapié en la autonomía del ser humano y en su capacidad de decidir. Otra, de corte europeo y mediterráneo que entronca con el cuerpo hipocrático y con la filosofía personalista y hermenéutica, y donde los principios de no maleficencia y de justicia ocupan un lugar central.

En los últimos veinte años, los principios que se han utilizado para discutir cuestiones de bioética en los grandes debates intelectuales son los que teorizaron en su momento Beauchamp y Childress. En la actualidad, la gramática que construyeron estos dos autores norteamericanos está sujeta a muchas críticas, no sólo desde Europa sino también en Estados Unidos y, simultáneamente, aparecen otras gramáticas alternativas desde donde se propone otra forma de construir la bioética. Nos referimos aquí solamente a una propuesta que se formuló en 1998 en el marco de un proyecto financiado por la Comunidad Europea, liderado por el Centro de Ética y Derecho de Copenhagen (Prof. Peter Kemp y Prof. Jacob Dahl Rendtorff) y en el que participó activamente como parte del proyecto el Institut Borja de Bioètica. Los resultados del trabajo del grupo, consensuados en la reunión que tuvo lugar en Barcelona auspiciada por el IBB, se publicaron en un libro en dos volúmenes en inglés, bajo el título *Basic Ethical Principles in european Bioethics and Biolaw* (2000), editado por el Institut Borja de Bioètica en coordinación con el Centro de Ética y Derecho de Copenhagen (\*).

En este proyecto colaboraron instituciones y personas de reconocido prestigio en bioética de distintos países europeos: Mylèn Botbol-Baum (Université Catholique de Louvain), Roger Brownsword (University of Sheffield), Jean-François Collange (Université de Sciences Humaines de Strasbourg), Javier Gafo (Universidad Pontificia de Comillas), Rui Nunes (Centro de Estudios de Bioética de Portugal), entre otros. Al final, se consensuó una declaración de principios que se conoce como la ***Declaración de Barcelona*** cuyo texto se adjunta como Anexo.

En el marco del citado trabajo se desarrollan, de modo incipiente, cuatro principios fundamentales que pueden resultar un contrapunto interesante a los famosos principios de la bioética fundamental de corte norteamericano, desarrollados por primera vez por Beauchamp y Childress. Estos principios propuestos son los siguientes: vulnerabilidad, dignidad, autonomía e integridad.

## ***PRINCIPIOS “EUROPEOS”***

### ***1. Vulnerabilidad***

Vulnerabilidad significa fragilidad. Un ser vulnerable es un ser quebradizo, cuya integridad está constantemente amenazada por razones externas e internas. Un ser vulnerable no es un ser absoluto y autosuficiente, sino un ser dependiente y limitado, radicalmente determinado por su finitud. Un ser vulnerable no es un ser necesario, sino el ser contingente. El ser humano es una unidad orgánica, goza de una integridad, pero esta unidad no es absoluta ni inalterable, sino que está constantemente amenazada por elementos propios y ajenos: la enfermedad, el sufrimiento, la vejez y la muerte.

El ser humano es vulnerable, en algunos aspectos, más vulnerable que otros seres vivos, pero en otros aspectos más hábil para protegerse de la vulnerabilidad de su ser. Pero el ser humano no sólo es vulnerable, sino que tiene consciencia de su vulnerabilidad, esto es, sabe que su ser no es absoluto, sino finito y limitado. El enfermo vive especialmente el carácter vulnerable de la persona, pero la enfermedad es una característica externa, esto es, una manifestación de su extrema vulnerabilidad.

La tesis de que el ser humano es vulnerable constituye una evidencia fáctica, no precisamente de carácter intelectual, sino existencial. Me doy cuenta de que soy frágil, que estoy sujeto al dolor, al sufrimiento, al padecimiento y me doy cuenta de ello en la vida cotidiana. Se trata de una experiencia insoslayable. La enfermedad constituye una de las manifestaciones o epifanías más plásticas de la vulnerabilidad humana.

Puede discutirse y de hecho se discute filosóficamente si el ser humano goza de una dignidad especial en el conjunto de la naturaleza. Se discute si su lugar preeminente en el conjunto del cosmos es verídico o una simple reivindicación gremial, pero lo que no entra en el terreno de la discusión es su

radical vulnerabilidad. Lo que nos une a los seres humanos, a todos los seres humanos, más allá de las evidentes diferencias, es la vulnerabilidad.

Existen filósofos que ponen en tela de juicio la sublime dignidad ontológica de la persona humana y colocan al ser humano en un plano de simetría respecto a los otros seres vivos de la naturaleza. Otros autores cimientan la dignidad de la persona en la libertad, esto es, en la capacidad de pensar y de actuar responsablemente por sí mismo. En este sentido, sólo algunos seres humanos pueden calificarse de personas, pues no todos los seres humanos están capacitados para ejercer responsablemente su libertad. La cuestión filosófica de la dignidad ontológica es una cuestión abierta, por lo menos, en los grandes debates bioéticos, sin embargo, nadie puede poner en tela de juicio el carácter radicalmente vulnerable de la condición humana. Todos los seres humanos, sanos o enfermos, en estado de plenitud o en estado de desarrollo, bien dotados o mal dotados, padecen la vulnerabilidad, pues están sujetos a la negatividad, a la posibilidad del deterioro, a la caotización, en definitiva, al mal.

El ser humano es vulnerable y ello afecta a todas y cada una de sus dimensiones y facetas. La vulnerabilidad está arraigada a su *ser*, a su *hacer*, y a su *decir*. Decir que es vulnerable significa afirmar que no es eterno, que no es omnipotente, que puede acabar en cualquier momento. Significa afirmar que lo que hace puede ser indebido, pues el obrar sigue al ser y si el ser es vulnerable también lo es el obrar. La medicina, como cualquier arte o actividad humana, está sujeta a la vulnerabilidad.

Esto significa que no sólo el cuerpo es vulnerable, sino todo lo que afecta a la condición humana. El dolor físico es la expresión patética de la vulnerabilidad corpórea del ser humano, pero cabe considerar otras formas de vulnerabilidad humana, pues no sólo se deteriora y se estropea nuestra imagen exterior, sino también la dimensión social, psicológica y hasta interior de nuestro ser. Precisamente porque todo en el ser humano es vulnerable, resulta fundamental e ineludible el ejercicio de cuidarle, de atenderle.

La idea de vulnerabilidad tiene distintos rostros: moral, social, cultural y natural. P. Kemp citando a P. Ricoeur se refiere a la vulnerabilidad moral en estos términos de labilidad. Según su punto de vista, la vulnerabilidad moral se refiere a la posibilidad de cometer un mal en el sentido ético de la expresión. «¿Qué queremos decir al afirmar que el hombre es “lábil”?—se pregunta Paul Ricoeur—. Esencialmente esto: que el hombre lleva marcada constitucionalmente la posibilidad del mal moral.»

H. Jonas reflexiona sobre la radical vulnerabilidad de la naturaleza frente a la acción técnica del hombre. Dice: “Tómese por ejemplo, como primer y mayor cambio sobrevenido en el cuadro tradicional, la tremenda vulnerabilidad de la naturaleza sometida a la intervención técnica del hombre, una vulnerabilidad que no se sospechaba antes de que se hiciese reconocible en los daños causados [...] Esa vulnerabilidad pone de manifiesto, a través de los efectos, que la naturaleza de la acción humana ha cambiado de facto y que se le ha agregado un objeto de orden totalmente nuevo, nada menos que la entera

biosfera del planeta, de la que hemos de responder, ya que tenemos poder sobre ella”.

## **2. Dignidad**

El término «dignidad» es un término polisémico cuyo contenido difiere según contextos y según autores. En primer lugar, se puede definir como un atributo o característica que se predica universalmente de la persona humana. Decir de una realidad que es digna o que tiene dignidad significa, *a priori*, reconocerla como superior a otra realidad e implica, por consiguiente, un trato de respeto. El respeto y la dignidad son conceptos mutuamente correlacionados. La dignidad conlleva el respeto y el respeto es el sentimiento adecuado frente a una realidad digna como la persona.

La dignidad no es, evidentemente un atributo de carácter físico o natural, sino un atributo que se predica universalmente de toda persona indistintamente de sus caracteres físicos y de sus manifestaciones individuales. En este sentido, la dignidad no es algo que se tiene, como un elemento cuantificable, sino que resulta más correcto decir que es algo que se predica del ser. La persona es digna y lo es intrínsecamente, no por razones externas, por elementos adyacentes a su ser, sino por ser persona.

Afirmar la dignidad de la persona significa que no se puede atentar contra ella, ni tratarla de una forma inferior a su categoría ontológica. En este sentido, se podría decir con razón que la dignidad es un trascendental de la condición humana, aunque ello no significa que los otros seres del universo no tengan dignidad, más bien lo que significa es que la persona humana la tiene en grado sublime dentro del universo.

La afirmación de la dignidad humana es, además, una constante del pensamiento occidental, tanto en sus raíces griegas, como en su etapa medieval y en la Modernidad. En el mundo grecorromano se ensalza al hombre. El hombre es el animal que tiene *logos*, el ser racional, capaz de investigar la verdad y de conocer el cosmos. El animal se define además, como un ser social y político, capaz de crear comunidad. Estas peculiaridades, el ser racional y el ser político, le confieren una dignidad superior a la esfera animal. Éste es el caso de Platón, de Aristóteles y de Séneca que definió al hombre como *sacra res*.

Santo Tomás de Aquino, la figura más sobresaliente del pensamiento cristiano medieval, hace radicar la superioridad de la persona sobre el resto de la creación material en el hecho de haber sido creado a imagen y semejanza de Dios, y ese mayor grado de similitud se debe a que el hombre posee una voluntad libre, por la que puede dirigirse a sí mismo hacia su propia perfección. Con palabras textuales de la *Suma Teológica*, el hombre es imagen de Dios en cuanto es principio de sus obras por estar dotado de libre albedrío y dominio de sus actos.

Pico Della Mirandola en una especie de oración teológica —dentro, precisamente, de su conocido *Discurso sobre la dignidad humana*— pone en boca del Creador las siguientes palabras, con las que quiere compendiar los motivos de la eminente nobleza del hombre: “No te he dado morada permanente, Adán, ni una forma que sea solamente tuya, ni ninguna función peculiar a fin de que puedas, en la medida de tu deseo y de su juicio, tener y poseer aquella morada, aquella forma y aquellas funciones que a ti misma te plazcan [...]. Tú, sin verte obligado por necesidad alguna, decidirás por ti mismo los límites de tu naturaleza, de acuerdo con el libre arbitrio que te pertenece y en cuyas manos te he colocado [...]. No te he creado ni divino ni terrestre, ni mortal ni inmortal, para que puedas con mayor libertad de elección y con más honor, siendo en cierto modo tu propio modelador y creador, modelarte a ti mismo según las formas que puedas preferir. Tendrás el poder de asumir las formas inferiores de vida, que son animales; tendrás el poder, por el juicio de tu espíritu, de renacer a las formas más elevadas de la vida, que son divinas”.

El máximo teórico de la dignidad humana en la Ilustración europea es, sin lugar a dudas, I. Kant. Éste dice en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*: “La humanidad misma es una dignidad, porque el hombre no puede ser tratado por ningún hombre (ni por otros, i siquiera por sí mismo) como un simple medio o instrumento, sino siempre, a la vez, como un fin; y en ello precisamente estriba su dignidad (la personalidad)”.

Kant enuncia la ley del respeto absoluto al hombre, aunque no pone de relieve su fundamento. Éste resulta más manifiesto cuando, en el capítulo III de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Kant remite la dignidad personal a la autonomía de la voluntad y a la libertad.

Afirma I. Kant en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* que los seres cuya existencia no descansa en nuestra voluntad, sino en la naturaleza tienen, empero, si son seres irracionales, un valor meramente relativo, como medios, y por eso se llaman cosas; en cambio, 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.

Según I. Kant toda persona tiene un derecho absoluto, derivado de su misma condición de persona, a ser considerada como un cierto fin; no cabe subordinarlo a causa alguna, por alta que ésta sea, si ello lesiona su dignidad constitutiva. Toda persona ha de ser tratada como lo que es, como algo único e irreemplazable, provista de unas características particulares y de un destino también peculiar, que en parte él mismo determina.

En el personalismo contemporáneo, el concepto de persona ha ido experimentando ciertos cambios fundamentales, por los menos en dos aspectos. En primer lugar, en lo que toca a su estructura. En segundo lugar, en lo que se refiere al carácter de sus actividades. Respecto a la estructura, se ha tenido a abandonar la concepción sustancialista de la persona para hacer de ella un centro dinámico de actos. En cuanto a sus actividades, se ha

tendido a contar entre ellas las volitivas y las emocionales tanto o más que las racionales. Solamente así, piensan muchos autores, es posible evitar realmente los peligros del impersonalismo, el cual surge tan pronto como se identifica demasiado la persona con la sustancia y ésta con la cosa, o la persona con la razón y ésta con su universalidad.

La definición de Max Scheler es muy explícita al respecto. Según el autor de *El puesto del hombre en el cosmos*, la persona es la unidad de ser concreta y esencial de actos de la esencia más diversa, que en sí antecede a todas las diferencias esenciales de actos. El ser de la persona fundamenta todos los actos esencialmente diversos. La persona no es, pues, según esta concepción, un ser natural. Pero no es tampoco un miembro de un espíritu cósmico. Es la unidad de los actos espirituales o de los actos intencionales superiores. Si se puede decir de la persona que es también individuo, hay que agregar que es un individuo de carácter espiritual.

La dignidad que podríamos calificar de ontológica es ineludible y constitutiva. Pertenece a toda persona por el mero hecho de ser persona y se halla incondicionalmente ligada a su naturaleza racional y libre. Desde este punto de vista, la persona es digna de un amor y respeto fundamental, con independencia de sus condiciones singulares y de su particular actuación: todos los hombres, incluso el más depravado, tienen estricto derecho a ser tratados como personas.

Por consiguiente, desde esta perspectiva no hay momentos privilegiados en el surgimiento de la dignidad personal; o mejor, existe un momento básico y fundamental: el de la constitución de la persona humana. Precisar el instante de la constitución de la persona es algo que escapa a este estudio fundamental.

Desde el punto de vista bíblico, en el Génesis, la persona se define a imagen y semejanza de Dios. No esta o aquella persona, sino toda persona. Esto significa que la persona es un ser heterogéneo en el conjunto de la creación, pues sólo ella es icono de Dios. Esta característica teológica es la base de su dignidad. Desde un punto de vista teológico, lo que hace a la persona un ser digno no es su naturaleza, su inteligencia, su libertad o su capacidad de amar, sino el hecho de ser imagen de Dios. La razón última, pues, de su dignidad radica en que es imagen de la Bondad Suprema.

Esta fundamentación de la dignidad pertenece a una tradición simbólica muy determinada: el universo judeo-cristiano. Esto no significa que en otras tradiciones simbólicas la persona no sea considerada un ser digno, sino que se le considera igualmente digno pero desde otras consideraciones.

Es lícito hablar de una dignidad añadida, complementaria, o, si se desea utilizar un término más correcto, moral; una nobleza ulterior, derivada del propio carácter libre del hombre, de su índole de realidad incompleta, pero dotada de la capacidad de conducirse a sí misma a su perfección definitiva. Si lo miramos desde este lado, ciertas personas merecen —valga la expresión— un respeto suplementario del que no son acreedores el resto de los mortales.

La dignidad moral no se debe, pues, identificar con la dignidad ontológica. La primera se relaciona con el ser, la segunda, en cambio, se relaciona con el obrar. Hay seres, que por su forma de obrar y de participar en el seno de la comunidad, se hacen dignos de una dignidad moral, mientras que los hay que por su forma de vivir, son indignos desde un punto de vista moral. Sin embargo, ambos elementos, por el mero hecho de ser personas, tienen una dignidad ontológica.

### **3. Autonomía**

Cabe distinguir los conceptos de dignidad y de autonomía. Toda persona por el mero hecho de serlo, esto es, de tener el ser personal, tiene dignidad ontológica. Esta persona puede, sin embargo, sufrir una grave discapacidad o puede estar dormida o ausente, pero no por ello deja de tener dignidad ontológica. Desde el momento de la constitución de la persona hasta el momento de su descomposición, la persona tiene una dignidad sublime que no varía en virtud de las circunstancias externas o internas que sufra dicha persona. La raíz de la dignidad ontológica del ser personal, por lo tanto, no estriba en la autonomía, esto es, en la libertad, sino en el ser, en el foco último de la libertad humana que es el sujeto.

Puede ocurrir que una persona goce de escasa autonomía física, psíquica o ética, pero no por ello sufre una infravaloración de su ser, ni de su dignidad. Otra cosa ocurre con la dignidad moral. Si esta última depende del obrar de la persona y no del ser, entonces esta dignidad está sujeta a la arbitrariedad de los actos morales que desarrolle la persona en cuestión. Según como se desarrolle en su vida, tendremos un ser con más o con menos dignidad moral.

Esta dignidad moral puede, pues, variar. De igual modo que puede variar la autonomía de la persona en función del estadio vital en que se halle. No hay relación directa entre autonomía y dignidad moral. Un ser autónomo puede ser indigno moralmente, en la medida en que utilice sus actos para destruir la libertad del prójimo. Un ser, en cambio, muy limitado desde el punto de vista físico, con escasa autonomía, puede gozar de una gran dignidad moral, porque su vida, a pesar de estar tan limitada, es una vida fecunda que se orienta al bien del prójimo.

Esta reflexión, pues, nos permite advertir que no hay una relación directa entre dignidad y autonomía. No es correcto identificar autonomía con dignidad ontológica, ni tampoco con dignidad moral. La raíz de la dignidad ontológica está en el ser y no en el obrar y el ser está en el interior y es algo subsistente, mientras que la autonomía de una persona se investiga a través de sus operaciones, que forman parte de la exterioridad del individuo.

#### **4. Integridad**

La integridad es uno de los principios básicos que caracterizan la ética médica. Se funda en el hecho que la corporeidad humana es un todo unitario resultante de partes distintas, unificadas entre sí orgánica y jerárquicamente por la existencia única y personal. Por integridad de la persona se entiende la correcta ordenación de las partes del todo; el equilibrio y la armonía entre las diversas dimensiones de la existencia humana necesarios para el buen funcionamiento de todo el organismo humano. La integridad de una persona se expresa en una relación equilibrada entre los elementos corporales, psicosociales e intelectuales de su vida.

Otra faceta de la integridad de las personas es la integridad axiológica, es decir, la naturaleza intacta de los valores que apreciamos y adoptamos. La enfermedad supone una des-integración en el ser humano y el acto terapéutico tiene precisamente como finalidad la devolución de la integridad, el restablecimiento de la entereza que constituye la existencia sana. Para ser leal a ese juramento, el médico está obligado a remediar la des-integración de la persona afectada por la enfermedad.

Para reparar la des-integración producida por la enfermedad es preciso violar hasta cierto punto la integridad de la persona. El médico palpa al paciente, explora cada orificio de su cuerpo y examina los detalles de sus relaciones sociales y respuestas psicológicas. Ésta es una invasión lícita de la integridad a la cual consiente el paciente. Sin embargo, esa anuencia no puede evitar la exposición de la integridad al grave riesgo que supone el tratamiento médico. Ésta es otra fuente de obligación moral que fuerza al médico a ejercer el derecho a las invasiones necesarias de la integridad con el máximo cuidado y sensibilidad.

En definitiva, el principio de integridad se basa en la unidad total personal, y propone que es lícito intervenir sobre el cuerpo de una persona que ha otorgado su consentimiento explícito o presunto solamente si hay una justificación terapéutica, es decir, si la intervención sobre la parte va en beneficio del todo relativo al mismo organismo sobre el cual interviene. Para ello tienen que excluirse otras alternativas menos lesivas a la integridad personal, y tener cierta garantía de éxito y de ventaja sobre el tratamiento.

(\*) Dahl J, Kemp P. *Basic Ethical Principles in European Bioethics and Law*.: Institut Borja de Bioètica / Centre for Ethics and Law; Barcelona, 2000. 2 vols.

–Para los alumnos interesados en adquirirlo, el Instituto dispone de ejemplares al precio de 40 euros, como oferta especial estudiante–.