

DERECHOS HUMANOS Y BIOÉTICA

Publicado en *Derechos humanos y responsabilidad cristiana* (coordinado por J-R. FLECHA), Universidad Pontificia de Salamanca, 1999, 101-116

La bioética nació con muchos bríos a principios de la década de los setenta, con el fin de tender un puente entre las humanidades y las ciencias. La amplitud y diversidad de los problemas planteados por el enorme desarrollo de la medicina, a lo largo del siglo XX, hacía necesario renunciar a una «moral de cercanías»¹ y sustituirla por otra que fuese abarcando a toda la humanidad, a las futuras generaciones y al universo entero.

Hoy se encuentra en pleno desarrollo y tiene aún muchos problemas, pero ha conseguido hasta el momento tres cosas: 1ª) circunscribir su ámbito a los problemas relacionados con las ciencias de la vida y las biotecnologías, a lo que se podría llamar una ética biomédica, 2ª) dotarse de un importante cuerpo doctrinal y de un amplio reconocimiento institucional, tras haber perfilado con bastante precisión el contorno de sus funciones y tareas, y 3ª) asumir los derechos humanos como mínimo ético irrenunciable y cauce progresivo de humanización.

1. APROXIMACIÓN HISTÓRICA

Antes de la época moderna sólo tenía derechos el médico, considerado como un monarca paternal que decidía unilateralmente el bien para sus súbditos, los enfermos, sin contar con ellos. A éstos les correspondía obedecer pasivamente y agradecer los beneficios prestados. Ello dio lugar a la beneficencia “paternalista” que ha predominado hasta hoy.

Al igual que el resto de derechos², los de la vida y la salud también se han desarrollado siguiendo tres grandes fases o generaciones, que permiten hacerse una idea aproximada del tema que nos ocupa³ y dejar constancia de la articulación entre valores, derechos y principios.

1.1. Primera fase: los derechos de la libertad

Se refiere a los *derechos civiles y políticos*, reivindicados por las revoluciones liberales frente a las monarquías absolutas bajo el impulso de un gran deseo colectivo de *libertad*. Entre los autores que mayor influencia han ejercido en este movimiento hay que señalar a J.Locke quien, tras hacer una larga exposición sobre la ley moral natural, enumera el derecho de todos a la *vida*, la *salud*, la libertad y la propiedad⁴.

Son derechos individuales y negativos: su realización depende exclusivamente de la iniciativa particular y no necesitan que nadie los legisle, porque se pueden reivindicar ya antes de estar incluidos en los códigos legales. Exigen siempre el respeto a la integridad física, es decir, que nadie atente violenta ni injustamente contra la vida y la salud de otro.

Esta clase de derechos, que fueron socavando el antiguo paternalismo médico, se basan en el principio moral de *autonomía*. Según el pensamiento liberal podría interpretarse así: todo ser humano posee en principio completa libertad para decidir su conducta y para disponer de su persona de acuerdo con su propia voluntad, sin que su decisión pueda depender de la voluntad de otro y sin que ello conculque el mismo derecho a la libertad de los demás.

Tras un lento proceso histórico, este principio alcanzó su punto más álgido en el Código de Nüremberg de 1946: «El consentimiento voluntario del sujeto humano es absolutamente

¹ F.ABEL, “Introducción Bioética: origen y desarrollo”, en F. ABEL - E. BONÉ - J. C. HARVEY (eds.), *La vida humana: origen y desarrollo*, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, 1989, 16.

² Hay una visión general en H. E. TÖDT - A. LÓPEZ PINA, “Derechos humanos - Derechos fundamentales”, en AA.VV., *Fe cristiana y Sociedad moderna*, vol.27, Ediciones SM, Madrid, 1982, 25-136.

³ D. GRACIA, *Fundamentos de bioética*, Eudema, Madrid, 1989, 128-143, 173-182 y 242-247.

⁴ J. LOCKE, *Ensayo sobre el gobierno civil*, Aguilar, Madrid, 1969, cap.II, art.6.

esencial» (art.1). Posteriormente, una larga serie de intervenciones éticas y judiciales fue perfilando su contenido hasta incorporarse a la lista de principios generales de la bioética, por iniciativa del *Belmont Report* (1978), elaborado por la Comisión Nacional para la Protección de Personas Objeto de Experimentación Biomédica de los Estados Unidos. Actualmente tiene su máxima expresión en el «consentimiento informado»⁵, que se presenta como nuevo modelo de las relaciones entre médico y enfermo o investigador y sujeto de experimentación.

1.2. Segunda fase: los derechos de la igualdad

Se trata de los *derechos económicos, sociales y culturales*, que provienen del pensamiento socialista y han sido reivindicados por el movimiento obrero durante los dos últimos siglos. La rebelión contra una medicina discriminatoria, dividida entre ricos y pobres, reclamó la necesidad de formular derechos positivos y sociales, protegidos por la ley, a fin de que los de la primera generación dejaran de ser privilegio de algunos y se convirtieran en una realidad para todos. Por eso esta segunda fase estuvo guiada por el valor de la *igualdad*.

Así es como surgió, entre otros, el derecho a la *asistencia sanitaria*. En el fondo se estaba produciendo un cambio de profundas consecuencias: por un lado se pasó de la idea de justicia como libertad contractual, propugnada por el Estado liberal, a la de justicia como igualdad defendida por el Estado social de derecho y, por otro lado, la medicina entendida como cuestión privada según el liberalismo se transformó en un asunto público o político de primera magnitud. La asistencia sanitaria se convirtió de este modo en un derecho exigible en justicia y fue tomando cuerpo en los correspondientes sistemas de Seguridad Social.

Es en ese mismo contexto donde hay que situar la aparición de los *derechos de los enfermos*. La Asociación Americana de Hospitales aprobó en 1973 la primera Carta de los Derechos del Paciente, que comenzaron a ser recomendados por las organizaciones internacionales a partir de 1975. En el caso de España, después de algunos intentos fallidos, se han incorporado en el art.10 de la Ley General de Sanidad de 1986.

En este tipo de derechos predomina el principio moral de *beneficencia*, aunque ya aparece el de justicia, y su formulación podría ser la siguiente: tanto los poderes públicos como las instituciones sanitarias tienen la obligación de proteger los derechos a la vida y la salud estableciendo medidas legales de asistencia sanitaria, que ofrezcan a todos los ciudadanos la garantía de ser tratados con igual consideración y respeto por razones de justicia social.

Sin embargo, en la década de los años setenta se produjo una gran crisis económica que coincidió con la «explosión de costes» en el ámbito sanitario, suscitándose un vivo debate acerca de cómo distribuir equitativamente recursos sanitarios cada vez más escasos y costosos. Bajo la influencia de las teorías de la justicia, desarrolladas por aquellos años, se extendió la convicción de que era necesario adoptar un acuerdo social para obligar al Estado a garantizar unos niveles elementales de asistencia sanitaria a toda la población, un «mínimo decente»⁶, en virtud de la injusticia que supondría desatender ciertas necesidades primarias de salud.

1.3. Tercera fase: los derechos de la solidaridad

Se han comenzado a formular desde hace pocos años y podrían denominarse *derechos ecológicos y de las futuras generaciones*, como serían los de nacer y vivir en una sociedad en paz y en un medio ambiente sano o no contaminado. Es evidente que si esto no se pone en práctica será imposible ejercer realmente los derechos de las dos fases anteriores. Ahora bien,

⁵ P. SIMÓN LORDA - L. CONCHEIRO CARRO, "El consentimiento informado: teoría y práctica (I y II)", *Medicina Clínica* 100 y 101 (1993) 659-663 y 174-182, respectivamente; ID., "El consentimiento informado: de la historia de las decisiones judiciales a la fundamentación ética", *Jano* 48 (1995) 41-54.

⁶ Los principales artífices de la expresión han sido Ch. FRIED, *Right and Wrong*, Cambridge, Mass., 1978 y N. DANIELS, *Just Health Care*, Cambridge University Press, 1985.

en este caso resulta imprescindible la cooperación internacional porque está en juego la vida de toda Tierra. El valor básico que los inspira es la *solidaridad*.

Esta preocupación ya aparece reflejada en la nueva redacción del Tratado de Roma (art.130R) que incorpora a los objetivos de su política colectiva la conservación, protección y mejora de la calidad del medio ambiente, la protección de la salud de las personas, la utilización prudente de los recursos naturales, y el fomento de medidas para hacer frente a los problemas del medio ambiente tanto en el plano regional como mundial.

La Resolución sobre «Los derechos humanos y la bioética» (1997/71), aprobada por el Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos, insiste en la necesidad de conseguir dos objetivos: 1º) beneficiar a toda la humanidad con las aportaciones de las ciencias de la vida, impidiendo que se utilicen para otros fines, y 2º) «desarrollar una ética de las ciencias de la vida» a nivel nacional e internacional, que esté en consonancia con la dignidad intrínseca y los derechos iguales e inalienables de todos los miembros de la familia humana.

El principio moral que inspira la aparición de estos derechos es el de *justicia*. Recuperando la doctrina de los autores clásicos (Cicerón, Ulpiano y Justiniano) sobre la exigencia de no causar daño a nadie, usar en común los bienes comunes y dar a cada uno lo suyo, se aplica ahora a las futuras generaciones, a los demás seres vivos y a toda la naturaleza.

2. EL CONFLICTO DE DERECHOS EN LA BIOÉTICA

La causa principal reside, por un lado, en la diversa manera de percibir e interpretar los valores de la vida y la salud y, por otro, en el diferente nivel de principios en que cada uno se sitúa a la hora de emitir un juicio sobre la prioridad de tales o cuales derechos. Cuando los valores defendidos por la propia idea de bien y felicidad de un individuo o de un grupo (ética de máximos) no se comparten o no coinciden con los que acepta en común su respectiva sociedad pluralista (ética de mínimos) se produce un conflicto, en principio irresoluble, hasta que el diálogo entre las partes implicadas no encuentre puntos vinculantes de acuerdo.

Tenemos un ejemplo en el actual debate ético y jurídico en torno a la *fase terminal* de la vida. Para unos⁷ es un bien que está a disposición de su titular. Apoyándose en el art.10 de la Constitución española sostienen que la dignidad de cada persona se materializa en el reconocimiento de sus derechos inalienables, cuyo ejercicio está subordinado al libre desarrollo de la personalidad. Por tanto, consideran «indudable» que la persona puede disponer libremente de su vida y que el acto del suicidio asistido es una expresión del derecho a una muerte digna.

Para otros⁸ la eutanasia pasiva e indirecta es lícita ante la improcedencia de mantener una vida sin sentido, pero no ven cómo justificar la posición anterior. Basándose en el art.15 de la Constitución, donde se dice que «todos» tienen derecho a la vida, sostienen que la idea de su intangibilidad está recogida por el Estado de Derecho, se eleva sobre cualquier otra consideración e impide ceder ante otras motivaciones por legítimas que sean. Ven incluso una falta de lógica en el hecho de que si alguien quiere morir se justifique por esa razón el que alguien pueda contribuir activamente a ello. Fundamentar ese derecho invocando la dignidad del hombre no es suficiente, como tampoco lo es recurrir al de libre desarrollo de la personalidad: esto último sería paradójico cuando de lo que se trata realmente es de su eliminación.

La *genética* contemporánea, con sus riesgos y posibilidades, es otro de los campos de mayor conflicto entre derechos humanos y progreso científico-técnico, en especial por lo que se refiere a la identidad e integridad de la persona y a la eugenesia de la especie humana.

⁷ J. M. VALLE MUÑIZ, "Disponibilidad de la propia vida y Constitución de 1978", *Jano* 913 (1990) 41-52.

⁸ A. TORÍO LÓPEZ, "Reflexión crítica sobre el problema de la eutanasia", *Jano* 924 (1990) 85-91.

3. DIGNIDAD HUMANA Y DERECHO A UNA VIDA DIGNA

La vida es una realidad primordial y el hecho humano por antonomasia es vivirla. El hombre es...tantas cosas, pero lo es siempre viviendo. La biología y la biografía humanas son tan inseparables que han terminado creando una órbita específica, la de los derechos, dentro de la cual sólo se puede girar en el sentido de la dignidad, es decir, reconociendo que cada *persona* tiene derecho a la *vida* y a una vida *digna*, a vivirla *humanamente* y a tratarla con igual consideración y *respeto*. Nadie debe ser sacrificado ni tratado como instrumento en aras de otras metas e intereses. Este impulso humanizador ha tenido mucho que ver con el renacimiento del humanismo en biomedicina⁹, cuyo objetivo ético fundamental es *que el hombre sea humano*.

Así pues, la dignidad de la persona, los derechos humanos y el sentido de lo humano constituyen respectivamente el punto de partida, el camino y el horizonte de la bioética, que sólo será factible si está impregnada por los deberes de la responsabilidad, la solidaridad y el diálogo: hacerse cargo de la vida, cargar con ella y encargarse de ampliar su protección.

3.1. Responsabilidad ante la vida: «escoge la vida, para que vivas» (Dt 30,19)

La identificación entre saber y poder, razón y dominio, ha provocado un espectacular desarrollo científico-técnico cayendo en la tentación de olvidar o ignorar la realidad de *lo otro* y de *el otro*, de todo aquello que no soy “yo”. Ha instaurado una racionalidad estratégica e instrumental que trata a las personas como objeto de negociación y transferencia.

Frente a este planteamiento se ha venido insistiendo en la necesidad de recuperar «la dirección hacia el otro que no es solamente colaborador y vecino o cliente, sino *interlocutor*»¹⁰. Reconocerlo como tal implica abandonar el propio centro, salir hacia fuera y ponerse cara a cara delante de él. En ese espacio de encuentro lo primero que aparece es la *vida* física del otro, su rostro concreto, que interpela y obliga a responderle abandonando la tentación de someterlo. Cuando dejo al otro romper mi círculo individualista y lo acepto como huésped, no como extraño, me comprometo con lo que manda su rostro hasta el punto de eliminar los obstáculos que le impiden actualizar en apariencia sus capacidades. Por consiguiente, en el reconocimiento de ese rostro y en la obligación para con él se revela mi propia humanidad, decir «Yo significa *heme aquí*, respondiendo de todo y de todos»¹¹.

La fe cristiana ahonda y refuerza todo lo anterior¹² cuando afirma que el ser humano es «imagen» de Dios» (Gén 1,26-27) y que no ha sido creado como “algo” más entre las cosas, sino como “alguien” responsable y sujeto de diálogo interpersonal: es el “tú” de Dios. Ese llamamiento justifica la *dignidad* inviolable de cada persona y su condición de ser única, irrepetible e insustituible. Profesar todo esto implica, además, aceptar que la realidad de la «imagen» se manifiesta en la «totalidad unificada»¹³ o unidad biopsíquica de cada uno de los seres humanos, creados irremediamente para la comunión entre sí y con los demás seres vivos (Gén 2,18-25). El hombre entero es valor absoluto por su relación al Absoluto de Dios y porque el mismo Dios lo ha tomado absolutamente en serio.

«El hombre viviente es la gloria de Dios», como decía San Ireneo de Lyon, porque «la gloria de Dios resplandece en el rostro del hombre»¹⁴. Responder con un “no” a la pregunta

⁹ H. T. ENGELHARDT, *Bioethics and Secular Humanism*, Trinity International Press, Philadelphia 1991; P. LAÍN ENTRALGO, “El nuevo humanismo médico”, *Jano* 40 (1991) 10-18; C. G. QUINTANA, “El humanismo médico visto desde la perspectiva ética”, *Dimensión Humana* 5 (1997) 11-16.

¹⁰ E. LÉVINAS, *Humanismo del otro hombre*, Ediciones Siglo XXI, México, 1974, 56-57.

¹¹ E. LÉVINAS, *De otro modo de ser, o más allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca, 1987, 183.

¹² J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*, Sal Terrae, Santander, 1988, 175-187; Y. CATTIN, “La metáfora de Dios”, *Concilium* 242 (1992) 641-658.

¹³ CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et spes*, 14; JUAN PABLO II, *Familiares consortio*, 11.

¹⁴ JUAN PABLO II, *Evangelium vitae*, 34.

«¿acaso soy yo el guardián de mi hermano?» (Gén 4,9) es injustificable. Sólo el fratricida responde negativamente. El “sí” a la vida proviene de la responsabilidad *de* alguien *ante* alguien *para* hacerle el bien y cuidarlo. Eludir ese hecho, sustraerse al peso de su respuesta, significa incurrir en una irresponsabilidad criminal. Si el hombre no quiere devaluarse a sí mismo debe «hacerse cargo de toda la vida y de la vida de todos»¹⁵.

3.2. Solidaridad con la vida: «aquí tenéis al hombre» (Jn 19,5)

Ir hacia el otro exige además cargar con su vida, porque es digna de ser tratada con igual consideración y respeto, en especial la más desprotegida. Si no fuera así, sólo tendrían derechos quienes tuvieran fuerza o voz para defenderlos y sólo tendría dignidad quien pudiera ostentarla. Quedarían expuestas a la intemperie las vidas más débiles y vulnerables (embriones, niños, ancianos, pobres), dado que no tienen voz suficientemente fuerte para protegerse.

Ahora bien, el ser humano forma parte de una red de relaciones que lo vincula con los demás. Posee el distintivo de saberse y hacerse humano saliendo siempre fuera de sí mismo y creando lazos comunes por medio de la *solidaridad*. Esa actitud se falsifica cada vez que no se toma partido por cuantos malviven en situaciones inhumanas o se les niegan los medios para vivir dignamente. Huir de ese compromiso pone en evidencia un humanismo selecto, romo y elitista, incapaz de responder a esta pregunta: «¿por qué me has abandonado?» (Mc 15,34).

Es llamativo que haya sido un “pagano” el primero en proclamar la identidad del crucificado: «realmente este hombre era el Hijo de Dios (Mc 15,39)¹⁶. Profesar la fe desde esa experiencia traumática significa alinearse abiertamente en favor de quienes tienen crucificado su derecho a la vida y a una vida digna, humana, puesto que defender al hombre presupone reconocerlo allí donde carece de figura (Jn 19,5). En esa opción se está revelando que la causa de Dios es la causa del hombre, que el cristianismo no es tal si no toma en serio lo *humano* y que aún será increíble mientras existan vidas abandonadas, maltratadas u olvidadas, porque la única mediación irrefutable de la fe es el amor al prójimo (Mt 25,31-46; Jn 4,20-21).

La parábola del «buen samaritano» (Lc, 10,29-37) lo corrobora. No pretende identificar el cuidado de la vida ni la asistencia sanitaria con la beneficencia paternalista. Reproduce la actuación de Dios con su pueblo («he bajado para librarlo...», Éx 3,8) y la de Cristo con cada ser humano («se despojó de sí mismo tomando condición de siervo...», Fil 2,6-9), indicando a todos que la dirección correcta consiste en ir hacia abajo y no hacia arriba, no hacia lo grande sino hacia lo pequeño y débil donde la vida está objetivamente amenazada. Sustituir los criterios de rentabilidad y eficiencia por los de «respeto, gratuidad y servicio»¹⁷, otorgan sentido humano a cualquier tarea empeñada en fomentar la dignidad de la persona.

3.3. Diálogo para la vida: «examinadlo todo y quedaos con lo bueno» (1Tes 5,21)

La necesidad de sustituir una bioética de «cercanías» por otra de carácter universal exige otro deber más: encargarse de ampliar los límites de protección de la vida logrando acuerdos vinculantes para toda la humanidad. El requisito indispensable para conseguirlo es adoptar la racionalidad comunicativa, hacerse *interlocutores* a través del *diálogo*, como «espacio privilegiado»¹⁸ para la colaboración entre todos los seres humanos¹⁹.

¹⁵ JUAN PABLO II, *Evangelium vitae*, 87

¹⁶ Ch. DUQUOC, “El desplazamiento de la cuestión de la identidad de Dios a la de su localización”, *Concilium* 242 (1992) 573-583; E. SCHILLEBECKX, “Identidad cristiana e integridad humana”, *Concilium* 175 (1982) 183-196.

¹⁷ JUAN PABLO II, *Evangelium vitae*, 23.

¹⁸ JUAN PABLO II, *Evangelium vitae*, 27 y 91. Sobre el *diálogo* véase PABLO VI, *Ecclesiam suam*, 54ss.

¹⁹ A. CORTINA, “La persona como interlocutor válido”, en F. ABEL - C. CAÑÓN (eds.), *La mediación de la filosofía en la construcción de la bioética*, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, 1993, 145-158.

Este objetivo se alcanzará bajo la condición de que sea posible sentarse en torno a una mesa común, garantizando en ella un lugar a cuantos quieran participar, como demostración palpable de que todos tienen derecho a tomar parte en las decisiones que les afectan. Compartir los valores de la libertad, la igualdad, la justicia y el pluralismo político (Constitución española, art1.1.), es un buen ejemplo de lo que se quiere decir. Esta tarea requiere tomar conciencia de que «la defensa y la promoción de la vida no son monopolio de nadie, sino deber y responsabilidad de todos»²⁰. Lo contrario es desentenderse o imponer por la fuerza.

Ahora bien, ninguna clase de argumentación ni de diálogo aportará nada relevante si los interlocutores no han elegido antes la órbita de la dignidad, o sea, la de los derechos humanos. En el supuesto de que todos formaran parte de ella, sería necesario comprometerse a seguir varias normas de procedimiento: 1ª) escuchar a los demás y comprender sus argumentos, 2ª) exponer razonadamente los propios argumentos, 3ª) aceptar la evidencia más fuerte, 4ª) proseguir el diálogo hasta que se haya alcanzado un acuerdo, y 5ª) aceptarlo siempre que sea vinculante para todos, puesto que su validez no depende del pacto o consenso sino de la universalidad de su aceptación. Por eso importa examinarlo todo y quedarse con lo bueno (1Tes 5,21).

La mayoría de los documentos sobre bioética se han elaborado siguiendo el procedimiento anterior. El reciente *Convenio Europeo de Bioética*²¹ es una buena muestra de ello. A pesar de las críticas de que ha sido objeto, contribuye a defender la dignidad humana en el campo de la biología y de la medicina. Si el diálogo es constructivo se ampliarán los acuerdos entre las diversas morales vigentes en orden a proteger cada vez más el derecho a la vida.

4. EL DERECHO A LA VIDA EN LA DOCTRINA DE LA IGLESIA

La encíclica *Pacem in terris* de Juan XXIII ya recoge expresamente los derechos del hombre (11.60), pero ha sido en la constitución Pastoral *Gaudium et spes* (Vaticano II) donde más se ha subrayado la vinculación entre la dignidad de la persona y sus derechos y deberes universales e inviolables, «por su superioridad sobre las cosas» (26). Acentúa el respeto al hombre hasta el punto de que «cada uno, sin excepción de nadie, debe considerar al prójimo como otro *yo*, cuidando en primer lugar de su vida y de los medios necesarios para vivirla dignamente» (27). También denuncia diversos atentados contra la *vida* (homicidios de cualquier clase, genocidios, aborto, eutanasia y suicidio deliberado), contra la *integridad* de la persona humana (mutilaciones, torturas morales o físicas y conatos sistemáticos para dominar la mente ajena) y contra la *dignidad* humana (condiciones infrahumanas de vida, detenciones arbitrarias, deportaciones, esclavitud, prostitución, y trata de blancas y de jóvenes). A todas estas conductas las califica de infamantes, porque «degradan la civilización humana, deshonoran más a sus autores que a sus víctimas y son totalmente contrarias al honor debido al Creador» (Ibid.).

El pontificado de Juan Pablo II se caracteriza por la abundancia de doctrina sobre bioética. Aparte de la *Evangelium vitae* hay una serie de discursos que sintetizan con claridad la posición de la Iglesia. En uno de ellos, dedicado a la investigación y experimentación en bio-

²⁰ JUAN PABLO II, *Evangelium vitae*, 91.

²¹ A. BOMPIANI, «Una valutazione della ‘Convenzione sui diritti dell’uomo e la biomedicina’ del Consiglio d’Europa», *Medicina e Morale* 47 (1997) 37-55; M. DE WACHTER, «The European Convention on Bioethics», *Hastings Center Report* 1 (1997) 13.23; F. W. DOMMEL - D. ALEXANDER, «The Convention on Human Rights and Biomedicine of the Council of Europe», *Kennedy Institute of Ethics Journal* 7 (1997) 259-276; AA.VV., «El Convenio Europeo de Bioética», *Moralia* 76 (1997) 401-462.

medicina²², pone de relieve que «la medida y el criterio» ético fundamental es la dignidad de la persona y su derecho a la vida, entendida como unidad biopsíquica. De ahí la obligación de informar al paciente acerca de la experiencia, la finalidad y los riesgos que ello comporta, es decir, de promover su derecho al «consentimiento». Asimismo la relación médico-enfermo debe basarse en el «diálogo», como cauce para una «repersonalización» de la medicina, porque así se favorece el «derecho personal a la integridad psicofísica» y se evita cualquier forma de violencia y de servilismo a la pura tecnología o a la eficiencia económica.

En otro de sus discursos²³ el Papa relaciona el concepto de dignidad con el derecho a la vida, en cuanto «raíz y fuente de todos los demás derechos», interpretándolo también como «derecho a la salud» que se concreta en el respeto a la integridad física, al secreto profesional y a la libertad de ser atendido y de elegir su médico en todos los lugares donde sea posible. Subraya igualmente que la praxis médica debe inspirarse en el respeto a la vida para beneficiarla, no para sacrificarla, y recuerda que la unidad del ser humano impide separar la técnica y la persona. A partir de esta antropología surgen los criterios éticos para tomar decisiones en el caso de la manipulación genética: la dignidad de la persona y el valor de la vida, como bien supremo y más radical del hombre, configuran el principio de «impedir todo daño y, después, buscar y perseguir el bien». Por lo tanto, causar perjuicios al origen de la vida humana, modificar el patrimonio genético y crear grupos de hombres diferentes, reducir la vida a un objeto sin sujeto o tratarla en función de criterios opuestos a la realidad integral de la persona, atenta contra su dignidad y conculca sus derechos fundamentales.

5. DERECHOS HUMANOS Y DIGNIDAD DE LA CREACIÓN

El movimiento humanista que ha generado los derechos humanos ha recibido la acusación de ser demasiado antropocéntrico y de no hacer justicia al conjunto de la biosfera. A todo lo anterior, entonces, habría que añadir: 1º) la afirmación del hombre como valor absoluto conlleva la aserción práctica del *valor proprio* de los demás seres vivos, 2º) la idea del hombre como centro del cosmos hay que sustituirla por la del hombre en el centro de la vida, integrando o armonizando sus derechos con los de toda la naturaleza, y 3º) la biotecnología no es un fin sino un medio para *humanizar* la vida humana y la del resto de la creación.

A partir de esos criterios se puede ofrecer un *marco ético* de fondo, que otorgue unidad a las diversas iniciativas actuales en defensa del medio ambiente y contribuya a fortalecer las relaciones entre la ecología y la bioética²⁴.

5.1. Hacia una nueva concepción de la naturaleza

La posibilidad real de provocar un colapso ecológico, explotando sin límite los recursos naturales, es sencillamente estúpido porque conduce directamente al suicidio colectivo, pero ha servido para tocar a rebato en Occidente y plantarle cara a la llegada del apocalipsis. Sin embargo, esta argumentación, basada sobre todo en el miedo, continúa solapando otro egocentrismo mucho más refinado: mantener a toda costa la excelencia de la dignidad humana y de sus derechos inalienables sin demostrar por qué eso no es solamente válido para cada individuo o para la misma humanidad, sino para el conjunto de la naturaleza.

²² “Con viva soddisfazione”, discurso a la Sociedad Italiana de Medicina Interna, en A. SARMIENTO (ed.), *El don de la vida. Textos del Magisterio de la Iglesia sobre bioética*, BAC, Madrid, 1996, 411-416.

²³ “À l’issue”, discurso a la Asociación Médica Mundial en A. SARMIENTO (ed.), *Ibid.*, 437-445.

²⁴ D.GRACIA, “Ecología y bioética”, en J. GAFO (ed.), *Ética y ecología*, Universidad Pontificia de Comillas Madrid, 1991, 169-192; J. R. FLECHA, “Ecología y Ecoética”, en A. GALINDO (ed.), *Ecología y creación*, Universidad Pontificia de Salamanca, 1991, 308-313; AA.VV., “Apuntes para una ética ecológica”, *Moralia* 62/63 (1994).

La respuesta supone admitir que entre la persona y el animal o entre aquella y la tierra hay una diferencia cualitativa evidente, pero también consiste en reconocer que la unidad biosférica de la persona es inconcebible sin el resto de los vivientes y sin la misma tierra. Todos constituyen una comunidad de vida que es imposible fracturar. Si el hombre no se puede reducir a un puro sujeto anímico, sin cuerpo, es inevitable aceptar la comunidad jurídica de los demás seres vivos y promulgar sus correspondientes derechos. Carece de sentido afirmar la dignidad humana, los derechos del hombre y el valor primario de la vida, si no se reconoce que los demás seres vivos poseen *valor propio* y que toda la creación es *digna* de respeto, porque su equilibrio ecológico conforma la vida y la salud de todos. Más aún, si la ética significaba en su origen “residencia, morada”, y sólo después pasó a tener el sentido de “carácter o modo de ser”, ello significa que el hogar primigenio donde se desarrolla la personalidad moral no se refiere sólo a cada individuo, sino a la naturaleza como hogar de la humanidad.

Los relatos bíblicos de la creación refuerzan cuanto se acaba de exponer²⁵. Desmitifican la visión panteísta del mundo afirmando la primacía del ser humano, asegurando que el carácter sagrado de la naturaleza no reside en ella misma sino en su origen, en el Creador. Y describen la tierra como el espacio geográfico y temporal, lleno de bondad y belleza, donde se realiza el destino del hombre en comunión con los demás seres vivos. La Biblia no justifica ninguna clase de violencia ni de despotismo sobre la naturaleza. Ninguna parte de la creación está destinada a la muerte (Rom 8,22-24). En definitiva, el hombre está llamado a ser «el buen pastor del medio ambiente, marco de su existencia y de su vida»²⁶.

Un ejemplo elocuente de esta actitud ha sido San Francisco de Asís: defendió una idea positiva del ser humano, derrochó simpatía fraternal con todos los seres vivos, valoró la naturaleza como un Belén viviente y compuso el más hermoso «Cántico de las criaturas» que quizás haya existido. Proclamó la reciprocidad y el valor de la vida que inunda la naturaleza como casa común de todos Asís²⁷. Confirmó, en suma, que «¡no hay cielo sin tierra!».

5.2. Hacia una nueva bioética de la solidaridad y la renuncia

El desarrollo de la tercera generación de derechos será posible en la medida en que exista capacidad para ahondar y robustecer los vínculos de *solidaridad* entre todos los vivientes, especialmente entre los seres humanos. El origen y la solución del desequilibrio ecológico no está en la naturaleza sino en la incapacidad del hombre para ejercer realmente la justicia²⁸.

El problema de fondo no reside en saber si habrá o no materias primas para atender las necesidades del futuro, sino en el injusto reparto de los bienes disponibles provocado por un brutal antagonismo de intereses²⁹: es un escándalo que el Primer mundo se permita el lujo de garantizar el derecho a la vida y la salud, y cultivar su “mentalidad ecológica”, mientras explota al Tercer mundo y le prohíbe incluso fabricar y utilizar productos antiecológicos.

El crecimiento económico es necesario, pero tampoco parece suficiente, porque sigue practicándose con criterios de rentabilidad. A los países ricos les preocupa mucho más la cantidad del consumo que la calidad humana de su justo reparto y distribución. Por eso urge poner en práctica la actitud de la *renuncia*, puesto que el derecho a satisfacer el «mínimo decente» no significa tirar lo superfluo, ni llenar el planeta de basura, delante de tantos Lázaros como hay en la tierra. Renunciar a algo resulta contraproducente en nuestro mundo, porque sue-

²⁵ J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Teología de la creación*, Sal Terrae, Santander, 1986, 31-87.

²⁶ JUAN PABLO II, “This evening”, Jornada Mundial de la Juventud, en A. SARMIENTO (ed.), *Ibid.*, 606.

²⁷ C. G. QUINTANA, *Dos siglos de lucha por la vida: XIII-XIV. Una contribución a la historia de la bioética*, Universidad Pontificia de Salamanca, 1995, 153-163.

²⁸ E. LÓPEZ AZPITARTE, «Exigencias ecológicas y ética cristiana», *Proyección* 42 (1995) 263-286; J. GAFO, “Los principios de justicia y solidaridad en bioética”, *Miscelánea Comillas* 55 (1997) 78-115.

²⁹ L. DE SEBASTIÁN, *Mundo rico, mundo pobre. Pobreza y solidaridad en el mundo de hoy*, Santander, 1992.

na a privación. Sin embargo, impulsa a superar el narcisismo de conseguir cosas sólo por el deseo de sentir gratificación y aumentar la calidad del “bienestar”.

Tomar conciencia de la comunidad universal de vida y de que la dignidad de todos depende de los derechos de todos, es un buen camino para intensificar la comunión de bienes³⁰ y solucionar el atasco ecológico en que nos hemos metido. En realidad, se trata de difundir «la convicción de que la *calidad* de vida sólo es posible merced a un *estilo* de vida que privilegie el *ser*, y que resulta imposible si se expolia sistemáticamente la naturaleza en aras de una hipertrofia del *tener*»³¹.

5.3. SUGERENCIAS PARA LA RESPONSABILIDAD CRISTIANA

1ª) Identificarse con la búsqueda incesante de lo auténticamente *humano*, como presupuesto y exigencia *mínima* de toda religión verdadera y buena, lo cual significa, a la inversa, que en la medida en que difunda inhumanidad e impida a los hombres adquirir identidad, sentido de la vida y valores básicos, será una religión nociva y perversa en sus mismas raíces.

2ª) Aceptar que los derechos humanos constituyen un *mínimo consenso* básico respecto a determinados valores, normas y actitudes por debajo de los que no es posible realizar la dignidad de la persona, la justicia y la convivencia pacífica.

3ª) Admitir que la defensa y promoción de la vida no es monopolio de nadie sino deber y responsabilidad de todos, lo cual exige eliminar cualquier clase de obstáculo que impida entrar en *diálogo* con creyentes o no creyentes para elevar cada vez más las cotas de lo humano.

4ª) Confirmar la necesidad de sostener una *defensa coherente* de la vida y hacerla creíble pronunciándose rotundamente contra la pena de muerte, fomentando sin miedo la opción explícita por cuantos malviven en situaciones radicalmente injustas y alentando el reconocimiento internacional de los derechos de la tierra y de los demás seres vivos.

5ª) Reafirmar constantemente el valor *primario* y básico de la vida, como raíz y fuente de los demás derechos, pero no empecinarse en presentarlo como valor absoluto (EV 47) porque induce a extremismos absurdos y a fundamentalismos ridículos, que sólo sirven para dogmatizar inútilmente y devaluar la coherencia de la argumentación en favor de la vida digna.

6ª) Reconocer sin tapujos que, frente al relativismo y el subjetivismo, el *pluralismo* moral no es ninguna desgracia ni la antesala del infierno sino un marco idóneo para la convivencia de distintos proyectos morales, como el cristiano, y que es en ese ámbito donde debemos ofrecer razones solventes y comunicables de nuestras posiciones en materia de bioética.

7ª) Tomar en serio la *competencia* y la *buena voluntad* de los demás, tanto en el área de la que son expertos como en su capacidad para llevar una vida moralmente correcta y comprometida con lo humano, estando dispuestos escucharlos y aprender de ellos.

8ª) Preocuparse por buscar *información*, educar la *conciencia* moral y abandonar la habitual apatía en asuntos de bioética, con el fin de participar en las decisiones colectivas y ejercer con sentido crítico el derecho al voto en la sociedad democrática.

9ª) Asumir que «la verdad no se impone de otra manera que por la fuerza de la misma verdad, que penetra suave y a la vez fuertemente en las almas» (Vaticano II, DH 1), sin olvidar que la Iglesia «no tiene a mano respuesta adecuada para todo», ni sus pastores están siempre en condiciones de poderlas dar inmediatamente incluso en las cuestiones más graves que puedan surgir (Vaticano II, GS 33 y 43).

³⁰ JUAN PABLO II, *Sollicitudo rei socialis*, 39-40 y 42-45.

³¹ J. L. RUIZ DE LA PEÑA, “El desafío ecológico”, en *Crisis y apología de la fe. Evangelio y nuevo milenio*, Sal Terrae, Santander, 1995, 268.

10^a) Acostumbrarse a defender el derecho a la vida con talante sugestivo y positivo, tanto en la actitud como en el tono, no porque no haya cosas que rechazar, sino porque suele hacerse desde la descalificación y la condena en vez de ofrecer razones convincentes para ayudar a percibir el sentido humano de los valores que están en juego.

La bioética es uno de los campos más idóneos para desarrollar los derechos humanos a escala mundial. Por eso viene a cuento recordar las palabras de un gran humanista y teólogo del siglo XVI: «el derecho de gentes no sólo tiene fuerza por el pacto y convenio de los hombres, sino que tiene verdadera fuerza de ley...Y ninguna nación puede darse por no obligada, porque está dado por la autoridad de todo el orbe»³². Este sueño se hará realidad cayendo en la cuenta de algo muy elemental: «No eres una parte aislada, sino una parte única e irremplazable del cosmos. No lo olvides. Eres una pieza esencial del rompecabezas de la humanidad»³³.

CONSTANTINO GONZÁLEZ QUINTANA
Valladolid, 4 de septiembre de 1998

³² F. DE VITORIA, “De potestate civili”, en T. URDANOZ (ed.), *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones Teológicas*, BAC, Madrid, 1960, 191-192.

³³ EPICTETO, *Un manual de vida*, Harper Collins Publishers, Palma de Mallorca, 1997, 56.