

EL CONCEPTO DE DIGNIDAD HUMANA PARA LAS INVESTIGACIONES BIOMEDICAS

Juan Carlos Tealdi (*)

(*) Tealdi, J.C. "El concepto de dignidad para las investigaciones biomédicas", Conferencia en "Encontro de Comitês Latino-Americanos de Ética em Pesquisa Envolvendo Seres Humanos", Sociedade Brasileira de Bioética, Foz de Iguaçu, 30 de agosto de 2005, (por gentileza del autor)

La introducción al Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales afirma:

Considerando que, conforme a los principios enunciados en la Carta de las Naciones Unidas, la libertad, la justicia y la paz en el mundo tienen por base el reconocimiento de la dignidad inherente a todos los miembros de la familia humana y de sus derechos iguales e inalienables. Reconociendo que estos derechos se desprenden de la dignidad inherente a la persona humana...

Y el Preámbulo de la Declaración Americana de los Derechos y Deberes del Hombre dice:

Todos los hombres nacen libres e iguales en dignidad y derechos, y dotados como están por naturaleza de razón y conciencia, deben conducirse fraternalmente los unos con los otros.

No obstante, y en el marco de un persistente aunque encubierto ataque a los derechos humanos como sustrato moral común a toda concepción racional no dogmática ni fundamentalista en bioética, no ha faltado quien ha dicho que "La dignidad es un concepto inútil en ética médica y puede ser eliminado sin ninguna pérdida de contenido"¹. Pero es difícil pensar que puede enseñarse alguna ética aplicada y en particular la ética médica en el mundo actual con su sistema internacional de derechos humanos, prescindiendo del concepto de dignidad. Porque si hay un concepto que resulta constituyente de toda la arquitectura de los derechos humanos, éste es el de la dignidad humana. De allí que decir que la dignidad es un concepto inútil en ética médica es lo mismo que decir que los derechos humanos son inútiles en bioética.

Sin embargo, estos son tiempos de regreso moral. En *Miseria de la filosofía* Marx predice:

Llegó por fin un tiempo en el cual todo lo que los hombres habían considerado inalienable llegó a ser objeto de cambio, de tráfico, y podía enajenarse. (...) virtud, amor, opinión, ciencia, conciencia, etc.; todo, en fin, pasó al comercio. Es el tiempo de la corrupción general, de la venalidad universal, o hablando en términos de economía política, el tiempo en el cual toda cosa, moral o física, al convertirse en valor venal, se lleva al mercado para apreciarla en su más justo valor.

1. Dignidad, derechos humanos y bioética

La 'utilidad', que se ha querido aplicar al análisis del concepto de dignidad, en el mundo *post-tradicional* se asocia tan fuertemente a criterios de eficacia y rentabilidad que con ello se borran las condiciones de legitimidad de los discursos éticos. Y esto resulta amenazante para la bioética que es un campo de reflexión sobre cuestiones éticas y morales en un mundo donde los intereses son de tal magnitud que se convierten en cuestiones de interés nacional. Esto sucedió con el gobierno francés,

por ejemplo, cuando el grupo farmacéutico Sanofi-Synthelabo de su país realizó en abril de 2004 una oferta de compra al grupo farmacéutico franco-alemán Aventis por una suma de 48.000 millones de euros (luego elevada a 55.000 millones cuando el grupo suizo Novartis quiso terciar en las negociaciones). El nuevo grupo farmacéutico europeo Sanofi-Aventis pasó a tener una cifra de negocios que lo ubicó en tercer lugar del mercado mundial siguiendo al laboratorio Pfizer (USA) y a Glaxo-Smith-Kline (UK). Estas cifras superaban ampliamente el presupuesto nacional anual que pudieran alcanzar decenas de países del mundo. Entonces debe verse que el sentido económico-político del concepto de “utilidad” ha de ser cuidadosamente tenido en cuenta por quienes pretenden argumentar en un sentido ético-filosófico dentro del campo de la bioética. Pero el antecedente mayor de esa conversión de la investigación biomédica y biotecnológica en cuestión de interés nacional y política exterior para un país rico en desarrollo industrial,² hay que ir a buscarlo a la derrota del plan de reforma del sistema nacional de salud de los Estados Unidos bajo la presidencia Clinton. Esa derrota fue debida en modo central a los intereses de la industria farmacéutica y biotecnológica que debían servir de fuente principal de financiación de la reforma del sistema de salud mediante una fuerte disminución en el precio de los medicamentos.³ La industria farmacéutica invertiría luego en la campaña de George Bush a la presidencia, buscando frenar la regulación del precio de los medicamentos, la producción de genéricos en otros países, y la importación a Estados Unidos de medicamentos cuya pureza y eficacia no estuvieran comprobadas. El triunfo interno de los intereses de la industria farmacéutica, combinado con el debilitamiento del modelo fuerte de regulación de la investigación biomédica de la FDA (jaqueado por las demandas de revisión rápida por los afectados de la epidemia HIV-Sida), y en un contexto internacional de globalización económica del liberalismo, produjo una mezcla de alto poder destructivo para la doctrina de los derechos humanos. Ningún bioeticista, al hablar de la “utilidad” de un concepto como el de la dignidad humana, puede desconocer entonces que su tarea se realiza en medio de ese inédito mundo de intereses. Decir que la dignidad es un concepto inútil para la ética médica no es ni puede ser una tontería. Y dado el predicamento que al modo de Protágoras y los sofistas tienen hoy algunos ‘bioeticistas’ que acceden a espacios de gran difusión e impacto en la formación de opinión, desde donde siempre es posible causar al menos una masa considerable de confusión, hay que someter a crítica toda pretensión de considerar al concepto de dignidad ‘inútil’ o prescindible. Cuando vemos la pretensión de arrojar fuera del campo de la ética médica al concepto de dignidad, nos encontramos de hecho frente a una visión que se propone como argumentación moral pero que no es más que una falacia que da apoyo a la búsqueda de resultados auto-interesados en el campo de la moral.

2. La dignidad como concepto de conjugación histórica

Se ha dicho que la dignidad se utiliza en los derechos humanos pero que no tiene nada que ver con la ética médica. Por eso es que si comprendemos el significado implícito que la dignidad humana

tiene para todos aquellos que aceptan a los derechos humanos como lenguaje común del consenso de naciones, entonces no se trata de buscar que las convenciones de derechos humanos consignen o no los tratamientos e investigaciones médicas como campos alcanzados por el respeto de la dignidad, sino que comprenderemos en modo inmediato su alcance. Sabemos lo que hicieron los médicos nazis –por ejemplo- y aceptamos que allí se violó la dignidad humana aunque no hayamos dado una meta-definición de la misma, porque por diversas fuentes de la tradición moral reconocemos el concepto de dignidad así como reconocemos el concepto de justicia. San Agustín señalaba: "¿Qué es el tiempo?. Si nadie me lo pregunta lo sé; si deseo explicarlo a alguien que me lo pregunta, no lo sé".⁴ Si queremos hablar de la pertinencia o no en términos de coherencia, utilidad u otros criterios posibles del concepto de dignidad humana en la ética médica, deberemos considerar que los conceptos o ideas filosóficas (entendido que la dignidad en tanto analizada como concepto de la ética –aunque sea la ética médica- será un concepto o bien filosófico o bien de uso mundano) son capaces de condensar *distintos criterios*. Lo cual no será otra cosa que aceptar un mundo plural de visiones morales. De allí que el concepto actual de dignidad humana en los derechos humanos sea capaz de portar las diversas determinaciones que a lo largo de la historia le han ido marcando el uso latino, el del cristianismo medieval o el del humanismo renacentista entre otros. Sin embargo, cuando el pragmatismo postula la exclusión doctrinaria de la significación por la historia –como hace Rorty-, llega a la necesidad de una resignificación meta-ética de los conceptos vaciados de su contenido histórico-material.

El pragmatismo liberal utiliza en general -y en las investigaciones biomédicas en particular- un lenguaje de conceptos vaciados de los nexos históricamente dados entre los sujetos que se comunican en la interacción social humana, porque procura establecer una comunicación entre individuos no ya *autónomos* -en el sentido de darse su propia ley moral por una universalización a escala humana de sus postulados individuales-, sino *autómatas* -en el sentido de moverse según una ley preestablecida a escala de las cosas de las que el portador no tiene conciencia-. La ley preestablecida que conduce al automatismo de la persona subyace en la determinación social de las condiciones del vivir humano verificable en las situaciones de exclusión, indigencia y pobreza con su consecuente pérdida de ciudadanía⁵. Esas determinaciones que hacen que la felicidad exterior dependa del *destino* –según introdujeron los estoicos⁶- abre el camino de dos reinos: el del mundo externo que nos determina y sobre el cual poco podemos hacer, y el mundo interno o de la *libertad interior* (el libre arbitrio) que depende de nosotros o de nuestra *autonomía*. Si en el mundo interno es donde somos libres o autónomos para darnos nuestra ley –y ser por tanto morales-, en el mundo externo es donde estamos sujetos al destino (*fatum*) – a ‘nuestra’ suerte⁷- que es esa constante o ley que se nos impone y ante la cual sólo nos queda re-signarnos para cambiar el signo de la libertad por el de la aceptación. El mundo será racional en tanto aceptemos la ley que lo gobierna y nosotros mismos nos movamos (*auto-mática-mente*) en el sentido que esa ley nos marca. El estoicismo

imperial de Séneca o Marco Aurelio concibe así que lo sabio es asegurarse la paz interior siendo insensibles ante el sufrimiento e *imperturbables* para alcanzar el camino a la felicidad. A la filosofía estoica no le preocupa seriamente el problema de la riqueza y la pobreza que es visto como una cuestión de moral individual⁸. Por eso es que esta concepción si bien acierta al exaltar la conexión dialéctica entre libertad e integridad (la libertad es la conciencia de la necesidad) o dicho de otro modo entre libertad y seguridad, su visión sesgada y parcial le impide destacar la debida conexión entre libertad y bienestar y, por tanto, la comprensión de la ética como un proceso⁹. De ese modo, la concepción del sujeto autónomo supone entonces –asimismo- una simultánea concepción del sujeto autómatas. El sujeto ‘libre de’ las determinaciones fenoménicas que lo condicionan habrá alcanzado el reino de la libertad (autonomía) amenazada. Pero frente a ello, el concepto de dignidad humana reserva un espacio inalienable a todo destino externo cuya potencialidad de sentido teleológico puede ponerse en acto toda vez que la indignación lo pro-mueva. De este modo, resulta un término contrario a la concepción liberal-pragmática de aceptación del mundo ‘real y tal cual es’, cuya fuente más alejada hay que ir a buscarla a los esbozos estoicos de una doctrina de la aceptación para la vida y el vivir en tiempos difíciles (de esclavitud o servidumbre, de proletarización o exclusión, pero siempre de explotación y miseria).

3. El concepto de dignidad en Kant: medios y fines

Fue Kant quien ofreció una alternativa filosófica en la que la dignidad humana se mostró con pretensión de síntesis trascendental.¹⁰ Siendo el imperativo de la moral un imperativo categórico, incondicionado y objetivo, se ha de diferenciar de los imperativos técnicos en tanto reglas de habilidad para alcanzar eficacia recurriendo al uso de medios, y también se diferenciará de los imperativos pragmáticos sujetos a la condición subjetiva contingente de una felicidad universal que ha de recurrir a consejos empíricos que ordenen los medios para que ello supuestamente suceda. El problema de la moralidad pasa a ser entonces el problema del *fin*- en tanto fundamento objetivo de la autodeterminación de la voluntad como facultad de los seres racionales. El *medio* (lo útil) es el fundamento de la posibilidad de la acción, pero que una acción sea *posible* no dice nada acerca de si esa acción es *debida* por lo cual ha de diferenciarse al *fin de los medios*. Los imperativos hipotéticos (técnicos, pragmáticos) están fundados en fines relativos que se basan en la facultad de desear del sujeto y que dan lugar a principios prácticos *materiales*. Pero para alcanzar un principio universal válido y necesario para todo ser racional, esto es un principio práctico *formal*, debemos abstraernos de todos los fines subjetivos. Llegados a este punto, Kant habrá de suponer que si hay algo *cuya existencia en sí misma* posea un valor absoluto, algo que sea *un fin en sí mismo*, allí podríamos encontrar el fundamento de un posible imperativo categórico o ley práctica. Y su respuesta habrá de ser que el hombre y en general todo ser racional existe como fin en sí mismo y no sólo como medio para una u otra voluntad. Este será el núcleo de la dignidad humana en Kant.

La naturaleza racional existe como fin en sí mismo y de ese modo el imperativo práctico se habrá de formular diciendo: "Obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio". En esta perspectiva, para Kant cada cual ha de esforzarse en lo que pueda por fomentar los fines ajenos pues los fines de los otros han de ser en lo posible *mis fines*. La idea de la voluntad de todo ser racional como voluntad legisladora universal es apta para imperativo categórico porque *no se funda en interés alguno* y es de todos los imperativos posibles el único incondicionado. Este principio se llama de *autonomía de la voluntad*: "El principio de la autonomía es, pues, no elegir de otro modo sino de éste: que las máximas de la elección, en el querer mismo, sean al mismo tiempo incluídas como ley universal".¹¹ Ese ser racional, autónomo en tanto *universalmente legislador* para juzgarse a sí mismo, se conduce en el *reino de los fines* donde los distintos seres racionales se encuentran enlazados por leyes comunes de tratarse a sí mismos y a todos los demás como fin en sí mismo y nunca como medios. La moralidad es toda acción que hace posible el reino de los fines.

La razón refiere, pues, toda máxima de la voluntad como universalmente legisladora a cualquier otra voluntad y también a cualquier acción para consigo misma, y esto no por virtud de ningún otro motivo práctico o en vista de algún provecho futuro, sino por la idea de la *dignidad* de un ser racional que no obedece a ninguna otra ley que aquella que él se da a sí mismo. En el reino de los fines todo tiene o un *precio* o una *dignidad*. Aquello que tiene precio puede ser sustituido por algo *equivalente*; en cambio, lo que se halla por encima de todo precio y, por tanto, no admite nada equivalente, eso tiene una dignidad.¹² La moralidad y la humanidad en tanto ésta es capaz de moralidad es lo único que posee dignidad. Si el imperativo categórico es el que determina todos los valores, ese imperativo como ley determinante debe tener dignidad o sea un valor incondicionado que merezca *respeto*. *Respeto* es la conciencia de determinación de la voluntad por el imperativo categórico y es por eso que el respeto es el efecto que causa el imperativo sobre el sujeto y no una causa. El respeto a una persona es el respeto al imperativo categórico (la ley) del cual esa persona nos da un ejemplo de su objetividad. Puede verse así cuán lejos estamos del respeto a las personas como respeto a la autonomía entendida en el sentido que la bioética liberal le ha dado. Puede verse también por qué razones a algunos no les interesa hoy reconocer el concepto de dignidad humana en el sentido que otorga la tradición kantiana. Cuando se dice en Kant que la *autonomía* es el fundamento de la dignidad de la naturaleza humana y de toda naturaleza racional se está muy lejos del sentido reduccionista del pragmatismo liberal que deja fuera todos los conceptos básicos que otorgan sentido a la filosofía kantiana. Si no se consideran entre otras a la distinción entre precio y dignidad, entre fines subjetivos y objetivos, entre legislación universal y razón individual, entre racionalidad y razonamiento subjetivo, entre fines y medios, entre humanidad y egoísmo, entre reino de los fines y reino de los intereses, entre respeto y obligación... ¿de qué se está hablando al decir principio de respeto de la autonomía?. Respetar la autonomía significará respetar la libre

determinación de los otros, pero respetar la dignidad humana significará mucho más al implicar el respeto de sí mismo entendido como la búsqueda de los fines que nos hacen ser verdaderamente humanos. Este es el aspecto esencial de la dignidad humana que ya se encuentra presente en el conjunto de la filosofía griega clásica y que la ideología liberal pragmática busca demoler hoy mismo. No hay modo de entender la visión aristotélica si no es bajo el supuesto de la autoestima y la responsabilidad en la persecución de los fines que hacen a la vida buena. Y es sólo desde el respeto del sí mismo que la historia ha cambiado y sigue teniendo posibilidades de cambio. Es por eso que la dignidad no permite ser atrapada al modo de un concepto categorial, dado que la *valoración* del sí mismo -del fin en sí mismo- que conduce al reconocimiento de un *deber* determinado, sólo se reconoce en la acción de hacer efectivo en el mundo el valor percibido. La imposibilidad racional de todo sistema que pretende dominar la esfera de la voluntad en su acción valorativa radica precisamente en que esta acción es constituyente de la condición del ser humano que se expresa por su dignidad. El respeto de la autonomía entendida como elección individual subjetiva y como sinónimo del respeto de la dignidad –que es lo que postula el pragmatismo neoliberal- nos promete un mundo sin cambios y por tanto la continuidad de un mundo injusto.

4. Dignidad, explotación y justicia

El concepto de dignidad es fundamental para la bioética porque se asocia indisolublemente con el de justicia. Por ello puede sostenerse que la pretensión de una reformulación pragmática de las nociones de salud, justicia y dignidad, constituye el fundamento de una bioética liberal que resulta funcional al desarrollo autónomo de las formas avanzadas de la ciencia y la tecnología en el campo de la vida y el vivir. Al hablar de justicia en la investigación internacional se ha dicho: "Existe explotación cuando las personas o las agencias ricas o poderosas se aprovechan de la pobreza, debilidad o dependencia de otros, usándolos para alcanzar sus propias metas (las de los ricos o poderosos) *sin beneficios adecuados para compensar* a los individuos o los grupos que son dependientes o menos poderosos"¹³. Y habría que entender que aquí se quiere decir que la condición de explotación tiene una variable condicional que es la existencia o no de beneficios adecuados de compensación. Se trata de una fina sutileza de enmascaramiento mediante la introducción de un enunciado supuestamente corrector pero innecesario. La definición de explotación tiene mayor consistencia si prescindimos de ese condicional. Hablar de una explotación que pueda ser compensada es una contradicción en los términos ya que explotar a alguien consiste precisamente en tomar de él aquello que no debería haber sido tomado, por lo cual la única 'compensación' posible de la explotación es la no explotación. La explotación es un concepto que pertenece a la clase de los incondicionados aunque el pragmatismo pretenda negar la existencia de tales conceptos (al modo en que niega el término *inalienable*). ¿Cómo sabemos si la definición que hemos visto antes no resulta ser, en sí misma, una definición *explotadora* o que refuerce mediante un discurso facilitante las condiciones de

explotación en investigación internacional?. Uno debe pensar que es más fácil que lo que se entienda por beneficios adecuados de compensación sea fijado por los ricos y poderosos antes que por los pobres, débiles o dependientes; tal como lo indica la evidencia de las disparidades crecientes entre ricos y pobres en el mundo. Es así que en muchas propuestas multinacionales de ensayos clínicos con medicamentos, en el apartado "Beneficios" pueden leerse frases similares a ésta: "Si usted decide participar en este estudio recibirá atención médica y le harán análisis y otros exámenes con más frecuencia de lo acostumbrado en el tratamiento de su leucemia". Se está definiendo el recibir atención y exámenes médicos con mayor frecuencia como "beneficio" de la investigación. Pero esto es falso dado que la atención médica y los exámenes forman parte del diseño del estudio y de no ser realizados no se obtendrían los resultados necesarios para evaluar eficacia y seguridad de la droga investigada. La atención médica y los exámenes brindados no tienen la finalidad de "beneficiar" al paciente sino de obtener información necesaria para hacer posible la comercialización del medicamento en estudio. Por eso es que la atención médica y exámenes brindados son "obligaciones" del patrocinante que busca obtener un rédito económico de la investigación que se lleva a cabo. En los países pobres, la aplicación de esta definición de "beneficio" como "atención médica y exámenes brindados" en las investigaciones, supone una inducción a la participación para pacientes que -injustamente- no tienen acceso a exámenes o tratamientos. De este modo, bajo el "beneficio" (falso) que los pacientes recibirán durante el tiempo del estudio (dos años promedio por fase), se logra la incorporación de los "débiles" y "menos poderosos". Y esto es explotación. Pero esa falacia puede llegar a cumplir un papel estratégico a la hora de implementar una investigación internacional, de acuerdo a cómo se defina explotación. De allí que en gran medida la batalla que libra el fundamentalismo liberal pragmático de los principios éticos es una batalla por el significado.

Conclusión

La ética de la dignidad presupone, con su reconocimiento de los otros como actores posibles y necesarios, un progreso moral. Posibles, porque cualquiera de nosotros puede devenir sujeto de la indignación y protagonista de un reclamo de dignidad. Necesarios, porque no son los otros actores simplemente posibles los que dan vida a la ética sino aquellos que se han convertido en realidad encarnada de lo indignante. La ética de principios, en cambio, desde el origen pero especialmente en su estado de imperialismo moral termina siendo excluyente porque sus enunciados normativos, en tanto no se asocian a la condición de todo sujeto (los actores en su estado de dignidad o indignación) postula una moral para mundos invisibles. Quienes trabajamos en ética de la investigación sin embargo nos enfrentamos día a día con situaciones que nos indignan en el trato a los pacientes. Y desde esa indignación pretendemos construir el fundamento de nuestra ética de convicción, compromiso y responsabilidad.

NOTAS Y REFERENCIAS

¹ Ruth Macklin, "Dignity is a useless concept. It means no more than respect for persons or their autonomy", *British Medical Journal* Vol. 327 , 2003 (20 December), págs.1419-1420.

² Decimos para un país rico -y cabría agregar imperial- porque otros países también pudieron definir como de interés nacional el desarrollo de la industria farmacéutica y biotecnológica sin alcanzar las consecuencias que para la ética de la investigación internacional en países pobres habría de tener la situación en Estados Unidos. De hecho, y en un extremo político y económico opuesto, un país socialista como Cuba se fijó esa prioridad nacional.

³ Véase Vicente Navarro, *Why The U.S. Does Not Have A National Health Program*, Baywood, 1992; *The Politics of Health Policy: The U.S. Reforms, 1980-1994*; Blackwell Publishers, 1994. También: Fred Charatan, "Las compañías farmacéuticas ayudaron a pagar la inauguración del mandato presidencial de Bush", *British Medical Journal* 2001, 322:192.

⁴ San Agustín, *Confesiones*, XI, 17.

⁵ Puede hablarse de determinaciones sociales dejando de lado las determinaciones introducidas en el campo de la manipulación del material genético. Estas tienen secuencias de causalidad "cerradas" sobre la dinámica propia de las leyes de la genética aunque la manipulación como conducta de los científicos obedezca a determinaciones ético-sociales.

⁶ Gonzalo Puente Ojea, *Ideología e Historia: el fenómeno estoico en la sociedad antigua*, Madrid, Siglo xxi de España, 1979.

⁷ Véase un excelente abordaje sobre la aspiración filosófica a una autosuficiencia racional con independencia de la 'suerte' (luck) en Martha Nussbaum, *The fragility of goodness. Luck and ethics in Greek tragedy and philosophy*, New York, Cambridge University Press, 1986.

⁸ M.Rostovtzeff, *Historia social y económica del mundo helenístico*, Madrid, Espasa-Calpe, 1967, Tomo II, págs. 1257-1262.

⁹ Para la relación entre libertad y bienestar véase Martha Nussbaum y Amartya Sen (compiladores), *La calidad de vida*, 1996, cit.supra.

¹⁰ Véase sobre todo la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* de Kant.

¹¹ I. Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, cit.supra, pág. 100.

¹² I. Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, cit.supra, págs. 91-92.

¹³ Ruth Macklin, "Ética de la investigación internacional: el problema de la justicia hacia los países menos desarrollados", *Acta Bioethica*, Año X, Nº1, 2004, págs. 27-35.