

LA PROTECCIÓN DE LA VIDA HUMANA Y EL SIGNIFICADO DE LA DIGNIDAD

*Protection of Human Life and the Meaning of Dignity*¹

Gabriel BELLO REGUERA
Universidad de La Laguna

Biblid [(0213-356)10,2008,105-122]

Fecha de aceptación definitiva: 14 de noviembre de 2007

RESUMEN

El presente ensayo analiza los elementos y operaciones básicas del razonamiento moral que (supuestamente) justifica la decisión de proteger jurídicamente la vida humana. Se analizan la aplicación del concepto «vida humana» a los diferentes casos (x, y, z), lo cual remite a la inclusión de dichos casos en el campo lógico del referido concepto. Aplicación e inclusión exigen *una* definición clara y distinta del campo lógico-conceptual «humano», pero el hecho es que carecemos de *esa* definición porque hay dos: una empírica, en términos biogenéticos, y otra moral, en términos de dignidad. Además, la dignidad también es susceptible de diversas definiciones lo que la convierte en un concepto abierto. Esta situación hace que la inclusión y la exclusión de casos diversos en el campo conceptual de la vida humana no sea ni precisa ni terminante, de lo cual se derivan dos conclusiones prácticas. No es posible la existencia de una autoridad moral única y excluyente en la definición y la solución de los problemas morales, si no que dichos límites deben ser definidos de forma democrática.

Palabras clave: Concepto de vida humana, Concepto de dignidad, Definiciones, Autoridad moral, Democracia.

¹ Este artículo procede de una conferencia impartida en el año 2001 en el Colegio de Abogados de Sta. Cruz de Tenerife, en el contexto de un debate sobre derecho penal.

ABSTRACT

This essay analyses the basic elements and operations of the moral reasoning which (supposedly) justifies the decision to protect the human life by the law. It analyses the application of the concept «human life» to particular cases (x, y, z), which sends to the inclusion of these cases in the logical field of that concept. The application and the inclusion need a clear and distinct definition of the logical field of the «human», but the fact is that we don't have that definition because there are two different ones: the *empirical* or *biogenetic* one and the *moral* one made in terms of dignity. Besides this, dignity is susceptible of several definitions, which makes it an open concept. This situation implies that the application and the inclusion of the diverse cases in the conceptual field of human life are not able to be essential nor conclusive. Two practical conclusions follow from this; the existence of a single and sole right moral authority in the definition and solutions of moral problems is not possible. Those limits must be defined in a democratic way.

Key words: Concept of human life, Concept of dignity, Definitions, Moral authority, Democracy.

1. INTRODUCCIÓN: OBJETIVOS Y MÉTODO

Los objetivos que me propongo son modestos. Lo único que pretendo es presentar un enfoque del problema de la protección de la vida, desde la *ética filosófica*. Al decir *ética* pretendo diferenciar mi perspectiva de los enfoques jurídicos. Sobre esta distinción hago mía la declaración de J. Habermas² según la cual «los juristas prefieren discutir cuestiones normativas... orientados hacia la resolución práctica de casos, mientras que los filósofos se sienten más a gusto fuera de la presión de las resoluciones prácticas, en una especie de «conversación eterna» con la historia de la filosofía en su conjunto». Sin embargo intentaré que mi propia conversación no se quede demasiado alejada de los problemas prácticos. Y al cualificar a la ética como *filosófica*, intento separar la ética de esta denominación, laica o aconfesional, de la teología moral, la fuente tradicional (y aun mayoritaria) de la formación ética en este país. La primera se enseña e investiga igual que cualquier otra disciplina (solo que desde hace mucho menos tiempo) en las Facultades de Filosofía de las universidades Públicas, y la segunda en las Facultades de las universidades de la Iglesia, en los Seminarios y otras instituciones afines. Debido a la larga hegemonía de la Iglesia Católica en la cultura moral de este país, y a la implantación tardía de la ética laica en el sistema universitario, muchos profesionales cualificados y relacionados con cuestiones éticas (médicos, juristas, genetistas,

² HABERMAS, J., *La inclusión del otro*, Barcelona, Paidós, 1999, p. 215.

etc.) han hecho suya la ética católica, a la que consideran la única ética existente. Yo creo que sería sano para el pluralismo democrático que esta ética vaya cambiando su imagen de única, por la de una más entre otras opciones. La ética laica no es monolítica como el monoteísmo ético teológico, sino pluralista.

La propuesta que sigue no pasa de ser una hipótesis que se somete a discusión o, como mucho, un argumento persuasivo, en modo alguno demostrativo. Trato de evitar el estilo dogmático de la ética confesional así como el fundamentalista de ciertas opciones filosóficas de esa orientación. Y el método que voy a seguir es tan sencillo como antiguo. Parto del supuesto de que la decisión de proteger o no proteger jurídicamente a la vida humana, por ejemplo prohibiendo el aborto o la eutanasia, depende de un *juicio* moral y éste, por su parte, de un *razonamiento* moral concluyente, cuya estructura se remonta a la *Ética a Nicómaco*, 500 años anterior a la era cristiana y más recientemente lo ha reivindicado el filósofo norteamericano (y neoaristotélico) A. Macintyre³. La estructura de un razonamiento moral corriente es sencilla. Aplicada al caso que nos ocupa resultaría el siguiente:

Premisa Mayor: La vida humana debe ser protegida porque es digna o valiosa en sí misma.

Premisa Menor: X, y, z... son casos típicos de vida humana.

Conclusión: Luego X, y, z... deben ser protegidos jurídicamente.

Según el supuesto filosófico tradicional, si las premisas son verdaderas y la relación de inferencia o deducción de la conclusión a partir de las premisas no viola las reglas de la lógica, el razonamiento es correcto y, por lo tanto, obligatorio. Que es obligatorio quiere decir aquí dos cosas: que una persona en el uso normal de sus facultades mentales comprende el significado global de este razonamiento y está obligada a seguirlo como regla de conducta. Esta obligación racional es la que el Derecho positivo debe asegurar en la Ley mediante sus mecanismos coactivos que incluyen la asignación y administración de penas. De aquí el carácter moral que se le ha atribuido a la razón y sus operaciones en la tradición filosófica, y de aquí la condición moral de las bases racionales del Derecho.

Sin embargo, este razonamiento, aparentemente, concluyente, no lo es en todos y cada uno de los casos en que podría parecerlo, debido a la condición peculiar de los conceptos implicados en ambas premisas. Esta inconclusividad o indecidibilidad es lo que me propongo examinar, comenzando por la premisa menor.

³ MACINTYRE, A., *Tras la virtud*, Barcelona, Crítica, 1987, cap. 2.

2. LA PREMISA MENOR: UNA HIPÓTESIS

Pese a su simplicidad aparente, la premisa menor hace referencia a dos operaciones lógicas diferentes aunque complementarias. La primera es la *aplicación* del concepto «vida humana» a sus casos particulares, x , y , z .. Esta operación presupone otra anterior: la *inclusión* de esos casos particulares, x , y , z , en el espacio lógico del concepto general «vida humana». Inmediatamente, surge la pregunta: ¿Los casos particulares x , y , z ...» *están* incluidos en el espacio lógico del concepto «vida humana», de forma que excluirlos implica una violación de alguna regla ontológica? Para responder, adecuadamente, a esta pregunta necesitamos conocer a ciencia cierta dos cosas. Una es el contenido significativo del concepto «vida humana» y los límites que lo definen como un espacio lógico cerrado sobre sí mismo. Solo así pueden tener sentido preciso las operaciones de inclusión y exclusión. La otra el significado empírico o referencial de las constantes lógicas x , y , z .

Dejo el primer interrogante para después y me ocupo ahora del segundo. Pues bien, para éste hay una respuesta inmediata e intuitiva es: x , y , z se refieren a todos y cada uno de los *seres humanos* individuales de cualquier sexo, edad o cultura, con lo que la cuestión parece zanjada y el razonamiento resuelto, definitivamente. Pero las cosas no son tan sencillas. Las dificultades aparecen, precisamente, en el concepto «vida humana» y, más en concreto aún, en el adjetivo «humano», usado en expresiones como «vida huma» y «seres humanos». El significado de este adjetivo es la clave de la operación de inclusión que, por su parte, lo es de la operación de aplicación y ambas del razonamiento que nos ocupa. Para que esas dos operaciones lógicas puedan llevarse a cabo de forma clara y distinta, como exige el idealismo metafísico tradicional, de Platón a Descartes y más acá, es preciso que el concepto «humano» (humanidad, vida humana, etc.) sea o pueda ser una idea clara y distinta. Solo así puede tener límites definidos más allá de toda duda, sobre los que es posible realizar operaciones de inclusión y exclusión de entidades individuales o singulares.

Pues bien, la hipótesis que propongo es que la lógica del concepto «vida humana» no es la lógica de las ideas claras y distintas de la tradición metafísica, sino una lógica *borrosa o vaga*⁴. Esta hipótesis deberá ser argumentada, si ha de ser mínimamente plausible, pero antes quiero señalar las consecuencias que implica. La primera es la imposibilidad de señalar de forma clara y distinta los límites del

⁴ Utilizo el término «vago/a» no en un sentido lógico formal, sino pragmático, en la medida en que la vaguedad es una noción semiótica vinculada a la constitución del signo, fundamentalmente, pragmática, es decir, comunicativa. Sigo aquí a Ch. S. Peirce según la interpretación de CHAUVIRÉ, Ch., *Peirce et la signification. Introduction a une logique du vague*, París, Puf, 1995, pp. 65 y 91 y ss. Supongo que algo parecido quiere decir J. Habermas cuando se refiere a las «expresiones semánticamente *elásticas*» que emplea al referirse a ciertas fronteras morales aun cuando en su opinión, no deberían borrarse (HABERMAS, J., *El futuro de la naturaleza humana ¿Hacia una eugenesia liberal?*, Barcelona, Paidós, 2002 (*al.*, 2001), p. 55.

espacio lógico abierto por el concepto «vida humana». La segunda, la dificultad de aplicar sobre este espacio lógico, borroso y vago, los esquemas binarios dentro/fuera, interno/externo, etc., y la tercera, la dificultad de practicar las operaciones de incluir o excluir un caso o tipo dado de «vida» o «ser» humano en/o de dicho espacio lógico. Esto no implica que estas operaciones de inclusión y exclusión sean del todo imposibles, sino que habrá de utilizarse un procedimiento que permita suplir la ausencia de límites claros y distintos, definitivos y obligatorios: quizá haya que consensuarlos como las fronteras políticas en cuyo caso no serían menos convencionales que ellas. Ello quiere decir dos cosas. Que tales límites no están dados por ninguna ontología ni por ninguna metafísica y que, en consecuencia, que no hay ni puede haber ninguna autoridad única que pueda autolegitimarse como guardiana de tales límites o fronteras, ni que arrogarse el poder único y exclusivo de incluir en o excluir de ellas a los miembros singulares de la especie humana⁵.

Y éste es, precisamente, nuestro problema, qué casos o tipos de «vida» o de «ser viviente» *deben* ser incluidos o cuáles otros excluidos del espacio lógico delimitado por el concepto «vida humana». Yo, por ejemplo, no incluyo en él, luego los excluyo, a los animales, a las plantas y los ordenadores, pero hay ecologistas o adictos a la «inteligencia artificial», que incluirían a unos y otras. El filósofo P. Singer, por ejemplo, ha redefinido recientemente el concepto de persona, para incluir en su campo lógico a los simios⁶ y, en esa línea, la atribución de derechos a los animales los hace converger con los humanos al menos en un sector del espacio lógico «sujeto de derecho», aunque ellos sean únicamente sujetos pasivos o pacientes. Y los llamados ecologistas profundos incluyen a las plantas como cualquier animista que se precie. La conclusión provisional es que la inclusión de casos diversos de vida en el espacio conceptual de la vida humana depende de la mayor o menor «extensión lógica» que se dé al concepto. Que, como ilustra el caso de P. Singer, no está delimitada por una frontera definida de forma clara, distinta y definitiva, sino que es susceptible de redefiniciones en función de propósitos externos a la lógica como tal.

Todo esto tiene que ver con la interpretación de las constantes lógicas que he venido empleando: *x*, *y*, *z*. ¿A qué se refieren, *de hecho*, o se pueden referir como casos o tipos de vida humana? ¿A qué *deben* referirse si han de ser incluidos en su campo lógico? ¿Cómo decidirlo si resulta que la lógica de este concepto es borrosa

⁵ Cf. ENHELHARDT, T., *Fundamentos de bioética*, Barcelona, Paidós, 1995, donde se reconoce esta situación radicalmente desfundada de la ética, a la que denomina «condición postmoderna», con la expresión consagrada por LYOTARD, J. F., *La condition postmoderne*, París, Seuil, 1979, vers. cast., Madrid, Cátedra, 1984. De todos modos el antifundamentalismo está más explícito en un filósofo como RORTY, sobre todo cuando saca las consecuencias del pragmatismo (*The Consequences of Pragmatism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, vers. cast. Madrid, Tecnos).

⁶ SINGER, P. y CASAL, P., «El Proyecto Gran Simio y el concepto de persona», *Laguna*, n.º VII, 2000, La Laguna, Servicio de Publicaciones de la Universidad. En el mismo número pueden verse diversos trabajos en los que se discuten estas cuestiones.

o vaga y no son posibles operaciones claras y distintas de inclusión y exclusión? ¿Qué ocurre con los óvulos fecundados, los embriones, los fetos de menos de X semanas, con nacidos o con síndrome de Down u otro tipo de misnusvalías psíquicas, con los enfermos terminales e irreversibles, con los cerebralmente muertos, con los miembros de otras culturas y otras etnias que han sido asimilados a los animales, con los innumerables «niños de la calle» que en vastas áreas del Tercer Mundo no son tratados como seres humanos normales que nosotros creemos encarnar? ¿Los incluimos a todos por igual? ¿Excluimos a algunos de ellos con los animales, las plantas, las rocas, los robots o los islamistas?⁷.

Antes de proporcionar respuestas concretas a estos interrogantes, es preciso reconsiderar la hipótesis de la condición borrosa o vaga de la lógica del concepto «vida humana». ¿Qué argumentos avalan esta hipótesis? Hay dos tipos de argumentos que la vuelven plausible, uno ontológico y otro epistemológico. Es imposible desarrollarlos en todo su alcance aquí, por lo que deberé limitarme a ofrecer solo alguna pista.

El primero, el ontológico, está relacionado con la *complejidad* real y efectiva de la vida humana en tanto que proceso temporal de autoorganización. Tanto en el sentido filogenético, que nos remite al tiempo evolutivo de la especie humana, de donde proviene el código genético y el cerebro, cuanto en sentido ontogenético del organismo individual que incorpora la información cultural mediante el aprendizaje lingüístico y, eventualmente, hace contribuciones significativas a la cultura mediante la creación artística, científica, filosófica o política⁸. La relevancia de este argumento está en que, al tratarse de una realidad hipercompleja como lo es la vida humana, es conceptualmente imposible aplicar, tanto hacia dentro como hacia fuera, la lógica clara y distinta del idealismo metafísico tradicional, cuya lógica tiende tanto a la simplificación y lo simple, que más de una vez acaba en la simplicidad.

El segundo argumento, el epistemológico, sostiene que, dada la complejidad real y efectiva de la vida humana, es imposible una *definición* única y definitiva de ella. Luego tampoco es posible un concepto o campo lógico único o unificado de la misma. El desarrollo completo del argumento debería comenzar por un examen de la «lógica de la definición» como método de construcción conceptual, que tampoco cabe aquí. Me limitaré a algunas observaciones ocasionales sobre dos tipos de definiciones de la vida humana con que contamos: uno *científico-empírico*, proporcionado por la biología molecular y la genética, y otro ético o *moral*, pro-

⁷ Estas preguntas no son retóricas. En el coloquio que siguió a una conferencia sobre clonación en el Hospital de La Candelaria (La Laguna) un médico apostó por «conservar la humanidad tal como está». Y a mi pregunta sobre si la cultura islámica debería ser incluida en el «patrimonio común de la humanidad», respondió sin sombra de duda: «por supuesto que no».

⁸ Utilizo aquí la palabra «creación» en un sentido amplio, que R. Rorty vincula a la figura del *strong poet* (poeta vigoroso): cualquiera que haya hecho aportaciones inéditas a la ciencia, la política, el arte, la literatura, etc. (*Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona, Paidós, 1991, cap. 2).

porcionado por la tradición humanista (filosófica, teológica, jurídica, etc.). Para mi hipótesis de la lógica borrosa, lo relevante de estos dos tipos de definiciones de la vida humana, es lo siguiente. Son lógicamente divergentes: sitúan a la vida humana en espacios lógicos heterogéneos, cuyos límites no solo no coinciden sino que son inconmensurables, como atestiguan la dificultad tradicional de conectar el universo ético con el universo fáctico, tal como ilustra la teoría de la falacia naturalista. Me refiero, claro está, a una conexión lógicamente inevitable, necesaria o universal, como base de la obligación moral. Otro tipo de conexión, contextual o contingente, seguramente es posible y no ofrece mayores dificultades. Cada uno de los dos tipos de definición da lugar a más de una formulación, lo cual quiere decir que es relativamente borrosa o vaga en sí misma.

Examinemos, pues, ambos tipos de definiciones.

3. LA DEFINICIÓN BIOLÓGICA DE LA VIDA HUMANA

La biología molecular proporciona definiciones de la vida humana en términos bioquímicos. Una de estas definiciones es la que la prensa ha convertido en noticia recientemente: que la vida humana consiste en el genoma humano, y que este consta de poco más de 30.000 genes, 11.000 más que el de un gusano, y de vastas regiones desérticas (de genes) y repetitivas. Así podía leerse en *El País* del día 12 de febrero de 2007. Hacía años que ya se sabía que los genes están constituidos por fragmentos de moléculas de ADN. De hecho, el biólogo y genetista J. Lederberg proponía en 1967 (14 años después del descubrimiento del ADN, y un poco más de 30 años del desciframiento del genoma humano) la siguiente definición:

Ahora ya podemos definir al hombre. Al menos fenotípicamente consiste en una secuencia específica de seis pies de átomos de carbono, hidrógeno, oxígeno, nitrógeno y fósforo. Es la dimensión del DNA estrechamente enrollado en el núcleo de su huevo de procedencia y en el núcleo de cada célula: 5.000 millones de pares de nucleótidos unidos en toda su longitud⁹.

Esta definición y las de su tipo (las proporcionadas por la biología) tiene, como todo, inconvenientes y ventajas. Tiene la ventaja de definir de forma clara y distinta los límites bio-químicos de la vida humana y, por ello, de delimitar claramente su campo lógico. Podemos incluir en dicho campo a todos los tipos de vida e individuos que tienen la misma composición genética: espermatozoides, óvulos, óvulos fecundados por espermatozoides, embriones, fetos primerizos y más desarrollados, recién nacidos normales, recién nacidos con síndrome de Down y

⁹ LEDERBERG, J., «Biological Future of Man», en: *Man and His Future. A Ciba Fondation Volume*, ed. De G. Wolstenholme, Londres, Churchill, Ltd., 1967. Cit. Por BAYERTZ, K., *GenEthics. Technological Intervention in Human Reproduction as a Philosophical Problem*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994 (or. al., 1987), p. 67.

similares, normales de ambos sexos y de varias culturas, y enfermos terminales sea cual sea la causa. Y excluiría a todos los individuos cuyo tipo genético o *genotipo* no comparte la misma composición genómica: como los gusanos, que tienen 11.000 genes menos, y otras especies animales que difieren en cantidades menores como los simios. Nada de plantas, desde luego, ni, sobre todo, de máquinas inteligentes que no por no compartir, ni siquiera tienen genes. Es cierto que comparten con nosotros el actuar según la lógica de la información, pero no comparten su modo de codificación: sus códigos no son precisamente genéticos en el sentido molecular, bioquímico, decodificado por el método biológico.

4. LA DEFINICIÓN MORAL DE LA VIDA HUMANA

¿Está, entonces, resuelto el problema de qué incluir en y qué excluir del campo lógico del concepto «vida humana»? No. Esta definición no incluye ninguno de los rasgos mediante los que caracterizamos la dignidad o valor en sí de la vida humana. Aquí están sus inconvenientes. Pues debemos recordar que, según la premisa mayor de nuestro razonamiento inicial, la razón o motivación por la que la vida humana debe ser protegida es su dignidad o valor en sí. No el número y la composición química de sus genes. ¿O acaso la dignidad de la vida humana está en su genoma: su estructura química y su tamaño?

Cuando se publicó la sensacional noticia de que por fin se había descifrado el genoma humano y que constaba de 30.000 genes, por lo menos un teólogo y un filósofo se apresuraron a poner por escrito lo que mucha gente estaba pensando: ¿Consiste en esto la dignidad humana? Los dos contestaron que no, pero a partir de ahí ya no estuvieron de acuerdo. El teólogo, un jesuita, Secretario de la Conferencia Episcopal española, declaró:

Decir que el secreto de la humanidad está en los genes es apresurado e infundado. La dignidad humana no está en los genes. Es una convicción filosófica y moral que tiene sus fuentes propias, válidas por sí mismas y no dependen del empirismo científico. El desciframiento del genoma no aportará nada a la comprensión cualitativa de la vida humana¹⁰.

Lo que hace el teólogo es: afirmar que la dignidad humana es un asunto moral y no empírico, y que la moral es asunto de la teología y la filosofía.

¿Qué dice, pues, el filósofo? J. Mosterín¹¹ sale al paso de un científico implicado en la hazaña del desciframiento genómico, Eric Lander, para quien el descubrimiento de que «nuestra identidad específica consiste sólo en 30.000 genes es una afrenta a la dignidad humana» (por su escasa diferencia respecto de la dotación genética de otros animales). Pero Mosterín enseguida añadió por su cuenta que tal

¹⁰ Declaraciones recogidas por *El País*, del 13 de febrero de 2001, p. 25.

¹¹ «El espejo de los genes», *El País*, 14 de febrero de 2001, p. 34.

afrenta sólo lo es para quienes busquen la dignidad humana en la diferencia con el resto de los animales. No lo es para quienes «pongan la dignidad humana en la lucidez insobornable y la serena aceptación de que lo que somos (animales y mamíferos típicos)». Y termina su artículo con la afirmación de que «la exploración del genoma es un monumento a la dignidad humana, que estriba en el *conocimiento*».

J. Mosterín, lógico de profesión, al decir lo que dice *hace* tres cosas, dos a sabiendas y una sin darse cuenta. Primero afirma que nuestra composición bioquímica es la propia de los animales mamíferos típicos (tiene en cuenta la proximidad genética, no la diferencia matemática entre la dotación genética humana y la de otras especies de mamíferos). Segundo, afirma que nuestra dignidad consiste en el conocimiento de esa condición animal y mamífera. Tercero, se contradice a sí mismo: la afirmación de que somos capaces de conocimiento científico, y de que eso es lo que nos dignifica (el autoconocimiento de lo que somos: Sócrates) contradice su afirmación anterior de que somos animales mamíferos típicos. Estos animales, como sabe cualquiera que haya visto de cerca una vaca, un caballo, un perro, un cerdo, una oveja, etc., no son capaces de conocimiento científico. A lo mejor Mosterín no ha visto de cerca un mamífero típico, o no tiene muy clara la diferencia entre un animal de ese tipo y un ser humano. Al fin y al cabo, ni ellos ni él son científicos típicos (por más que él sea un estupendo divulgador de casi todo lo relacionado con la ciencia formal y natural, menos sobre la humana y menos aún sobre la social).

Más allá de la ironía, lo que le ocurre a Mosterín es que no distingue convenientemente entre el lenguaje científico-empírico, que habla de los 30.000 genes, el lenguaje ético o moral, que habla de la dignidad y conceptos afines, y el lenguaje metaético, el metalenguaje en el que, por ejemplo, se pretende definir el segundo en función del primero (como parece ser su caso), pero también criticar este tipo de definición naturalista de la ética (como es el mío). La forma en que usa el metalenguaje le identifica como un *cientista típico*, el que sostiene que el lenguaje ético si ha de ser válido ha de ser reducido a la lenguaje científico empírico, o que el lenguaje científico es la base significativa del lenguaje ético. Por eso él define la dignidad, un concepto ético, en función de la capacidad de conocimiento científico. Y, probablemente, estaría dispuesto a rechazar cualquier otra definición de la dignidad en términos teológicos o filosóficos, metafísicos o no.

Que son los que tenemos que abordar ahora.

Dije en su momento, y repito ahora, que aunque esta premisa no es una proposición empírica y, como tal, no es verdadera. Sí es, en cambio, una proposición ética sobre la que hay un consenso generalizado o casi (en nuestra cultura occidental), y como tal puede ser considerada una verdad pragmática: por consenso, en la línea establecida por Peirce para la comunidad científica y Apel para la comu-

¹² APEL, K. O., *La transformación de la filosofía*, Madrid, Taurus, 1985, vol. II, pp. 402-403 (*al.*, 1973).

nidad ética¹². Ahora quiero añadir un matiz importante: el consenso generalizado es sobre la dignidad como valor en sí de la vida humana, pero no sobre su definición que no es ni una ni *única*.

La tradición cristiana define la dignidad humana a partir de la divinidad. La narración bíblica atribuye a Dios la siguiente escena: «Díjose entonces Dios: «hagamos al hombre a nuestra imagen y a nuestra semejanza». ¿En qué consiste esa semejanza o parecido? La declaración que la Biblia atribuye a Dios lo aclara: «para que *domine* sobre los peces del mar, sobre las aves del cielo, sobre los ganados y sobre todas las bestias de la tierra...»¹³. Según esta frase que la *Biblia* atribuye nada menos que al mismo Dios, nuestra semejanza con él está en el poder de *dominar* a los animales, cosa que no dejaría indiferentes a algunos ecologistas de tendencia vegetariana, entre los que, desde luego, no se encuentra el Dios bíblico.

Sin embargo, la caracterización bíblica de la dignidad humana hace tiempo que ha quedado obsoleta tanto en términos teológicos como filosóficos. Hace algunos años (a comienzos de 1994) un científico norteamericano, el Dr. Seed, anunció que se proponía abrir clínicas para clonar embriones humanos destinados a parejas infértiles, y justificaba éticamente su decisión por recurso al texto bíblico que acabo de mencionar: que el hombre fue creado por Dios a su imagen y semejanza. Lo propio de Dios es su poder de crear al hombre. Si, pues, éste es imagen y semejanza de Dios, entonces el hombre tiene el poder de crear al hombre, y la clonación es el método que, finalmente, pone al alcance del hombre el diseño bíblico de llegar a ser como Dios: a su imagen y semejanza. Este razonamiento es bíblicamente irreprochable. Seed es un protestante que, como cualquier otro, tiene la potestad de interpretar la *Biblia* libremente. Ya se sabe que en el protestantismo no hay una interpretación única, canónica u ortodoxa, simbolizada en el dogma de la Infallibilidad del Papa, como entre los católicos. Por otro lado, desde el punto de vista laico, que ve la teología católica como una forma más de mitología, cabe preguntarse: ¿quién ha visto a Dios para establecer en qué se le parece el hombre? ¿No ocurre, más bien, que quien ha creado a su *imagen* y semejanza es el hombre al *imaginar* a un Dios creador y poderoso?

El punto de vista protestante, desde su principio de libre interpretación de la *Biblia*, que hizo posible la proliferación o diseminación de sectas, está próximo a la ética laica, en cuyo ámbito me sitúo, y donde impera el principio de libertad de interpretación del valor en sí o dignidad de la vida humana. Fue, precisamente, un protestante pietista, I. Kant, quien en el s. XVIII definió la dignidad humana¹⁴ por dos rasgos complementarios, uno negativo y otro positivo, definición que habría de suscitar un consenso casi universal y disfrutar de una inmensa fortuna filosófica. El rasgo negativo niega que el valor de la vida humana pueda ser medido por un

¹³ *Génesis*, 1.24.

¹⁴ KANT, I., *Fundamentación para la metafísica de las costumbres*, Alianza, Madrid, 2002, pp. 123 y ss.

precio de mercado. El positivo, por su parte, afirma que el valor del hombre consiste en que es un fin (o un valor) en sí mismo o, lo que es igual, que es *autónomo*, capaz de autodeterminación: poder de darse a sí mismo las normas por las que va a regir su vida, individual o colectivamente. De este modo, el sujeto moral humano deja de ser heterónimo, es decir, dependiente de la norma o ley de otro, Dios o sus sucedáneos y los representantes de uno u otros, lo cual supone un cierto infantilismo moral, contrapartida del paternalismo patriarcal. La autonomía, en cambio, implica la madurez moral que acompaña al hecho de tener el valor de servirse en público del propio entendimiento. Desde entonces sigue abierta la tensión entre la ética heterónoma, fomentada por el poder religioso católico, y la ética autónoma, que inspira el pluralismo de la democracia liberal contemporánea.

Ahora bien, la vieja y venerable definición kantiana hoy está desbordada por el desarrollo de la filosofía más reciente. El desarrollo reciente de la filosofía proporciona dos redefiniciones de la dignidad con respecto a la kantiana de referencia. J. Habermas lo hace en función del reconocimiento recíproco entre seres humanos de su común inviolabilidad, una de las determinaciones del valor en sí. De este modo, Habermas añade un elemento hegeliano, el reconocimiento, a la definición kantiana inicial que mantiene explícitamente¹⁵. Llevando más lejos la misma dirección hegeliniana de Habermas, el filósofo canadiense Ch. Taylor ha propuesto una teoría del reconocimiento¹⁶ de la que se sigue una redefinición del significado de la dignidad legado por Kant, en la que se combinan dos factores, el «giro lingüístico» que experimenta la filosofía a lo largo del siglo xx, y sus consecuencias postmetafísicas. Una de ellas es que la identidad humana ya no aparece como algo dado, como una realidad metafísica en sí, de condición natural o esencial, sino como algo construido –y susceptible de ser reconstruido– en términos lingüísticos o culturales en general. Sobre este nuevo contexto filosófico que Taylor hace suyo, el valor en sí de la vida humana no solo está en nuestra capacidad de autonomía o autodeterminación, como Kant enseñó con tanto éxito, sino también en la de construir y reconstruir nuestra *identidad* humana en contextos culturales diferenciados y con recursos semióticos igualmente diferenciados, sean lingüísticos

¹⁵ HABERMAS, J., *El futuro de la naturaleza humana*, Paidós, Barcelona, 2002, pp. 50-51 y 48.

¹⁶ TAYLOR, Ch., *Multiculturalism and The Politics of Recognition*, Cambridge, Mass, Princeton University Press, 1992 (vers. cast. México, FCE, 1993).

¹⁷ He desarrollado este punto en mi artículo «Reconocimiento», como contribución a CONILL, J., (coord.), *Glosario para una sociedad intercultural*, Valencia, Bancaja, 2002. A lo cual añado ahora que el aspecto cultural (o étnico) de la identidad humana no debe ocultar la complejidad de ésta, que comprende al menos las siguientes dimensiones: *individual* puesto que la identidad humana se atribuye siempre a individuos singulares; *genérica*, porque los individuos siempre somos del género masculino o del género femenino; *cultural* o étnica, ya que todos los individuos adquieren su identidad dentro de una o varias culturas; y *específica* pues todas estas dimensiones integran la identidad *humana* diferenciada de otras especies animales, de entidades naturales y de los aparatos técnicos. Sobre la condicional multidimensional de la identidad humana cf. MESSURE, S. y RENAUT, A., *Alter ego. Les paradoxes de l'indentité démocratique*, París, Aubier, 1999, Introducción. Sobre la condición «construida» de la

o no lingüísticos¹⁷. Aun cuando Taylor es, personalmente, un creyente católico, al vivir en una sociedad multicultural como la canadiense, ha tomado en cuenta en su reflexión filosófica, el hecho de que entre los ciudadanos de una democracia multicultural no todos los creyentes son católicos ni siquiera protestantes, y que no todos son creyentes al estilo de los credos religiosos. En consecuencia, de que la versión católica de la dignidad o valor humanos como «imagen y semejanza» de Dios no tiene valor universal. No todo el mundo ha construido o construye su identidad según la narración bíblica, en versión católica o protestante. También existen quienes se la han construido con otras narraciones como las coránicas, judías, hindúes, animistas, que nutren las diversas culturas más o menos nacionales. Por eso, Taylor acaba sugiriendo que, si llegara a existir una identidad humana universal, que aún está por ver, solo ocurrirá cuando un diálogo intercultural suficientemente prolongado hubiera permitido llegar a una «fusión» de los diversos horizontes culturales considerados como interlocutores de igual derecho.

Si tuviera que resaltar algún rasgo de esta versión de la dignidad, que sin duda actualiza y enriquece filosóficamente el significado kantiano, apuntaría la *limitación* de la autonomía o libertad del yo ante la presencia del otro culturalmente diverso, y en la acentuación del valor o dignidad de ese *otro* como contrapunto del valor que el yo se da a sí mismo. Es verdad que esta dimensión de la dignidad ya estaba presente en el significado kantiano bajo la figura del respeto al otro, al que se debe tratar como un fin o un valor en sí mismo y no sólo como un medio. Pero Kant hablaba sobre todo para el otro de la misma cultura del sujeto moral al que se le exige el respeto: la europea más o menos liberal a la que deben asimilarse el resto de las culturas. Es decir, hablaba para otro que, a fin de cuentas es un *mismo*: el yo como *áster ego*¹⁸. No del culturalmente otro precisamente en tanto que otro. De ahí que el significado de la dignidad que propone Taylor está asociado no tanto ni solo al respeto al otro, cuando a su *reconocimiento* como tal otro, de su diferencia, lo cual acentúa o radicaliza la significación ética de la alteridad en cuanto tal.

De la alteridad, precisamente, trataba un poco antes que Taylor, el filósofo judío lituano-francés E. Levinas muerto en 1995, quien reflexionó largamente sobre la ética como dominio de la significación humana por excelencia, y sobre la alteridad como su matriz originaria. Se puede resumir su enfoque diciendo que, si Taylor acentúa o radicaliza el valor moral de la alteridad respecto a Kant, Levinas lo radicaliza aún más respecto a Taylor. En su discurso, el significado y el valor éticos de la vida humana aparecen en la relación de alteridad o relación con el otro vinculados a dos elementos ineliminables: la *vulnerabilidad* extrema desde la que el otro aparece o se presenta ante el yo demandando justicia, y la *responsabilidad irreversible* del yo para con el otro, en respuesta a su demanda. Ambas

identidad humana, y no «dada» al estilo metafísico tradicional cf. BUTLER, J., *El género en disputa*, UNAM/Paidós mejicana, 2001.

¹⁸ Este es el sentido del título del libro de S. Messure y A. Renaut citado en la nota anterior.

determinaciones son, hoy por hoy, datos irrenunciables del valor moral de los seres humanos que obligan a redefinirlo no solo más allá de Kant sino más allá de Taylor. Lo más parecido que se puede encontrar hoy a esta relación de alteridad es la que se establece entre los miembros de algunas ONG's, dedicadas a tareas humanitarias, y sus destinatarios. Ellas se hacen responsables, de forma irreversible, de la situación humanitaria de muchos seres humanos aquejadas de extrema vulnerabilidad. En sus momentos más radicales Levinas afirma que el valor de la vida humana consiste en «ser por y para el otro». Por lo tanto, si llega el caso, en «morir por otro», y no ya por una causa como una fe religiosa, una ideología o una identidad nacional¹⁹. Lo que hace Levinas, a de cuentas, es radicalizar la limitación de la autonomía o libertad del yo hasta el punto de convertirla otra vez en heteronomía. Pero heteronomía ante el otro, el que se aparece en la miseria del rostro del extranjero, la viuda y el huérfano²⁰. O del emigrante.

El absolutismo y el fundamentalismo de la definición católica de la dignidad humana propicia operaciones de inclusión y exclusión en el campo lógico de la dignidad humana terminantes, definitivas y autoritarias. El que construye su identidad humana con esta definición puede razonar que si la suya es la *verdadera*, entonces las de los otros son falsas: definen una humanidad falsa o inauténtica que debe ser excluida hasta por la violencia. Este razonamiento pervive desde las guerras de religión o «guerras santas», hasta los ataques violentos contra las clínicas abortistas, pasando por las guerras ideológicas, las guerras étnicas y las guerras de civilizaciones. Unas y otras son operaciones de exclusión del otro en gran escala, la exclusión de formas de ser un ser humano que son diferentes de *una*, la propia, a la que se cree verdadera, como ocurre en el catolicismo y otros fundamentalismos teológicos. En estos casos triunfa una lógica moralmente perversa: destruyendo vidas humanas en nombre de la protección de *la* vida humana, esto es, de *una* forma o imagen particular de la misma. Esta lógica parece intensificarse a medida en que las definiciones del valor de la humanidad se alejan culturalmente de la propia.

Bastan estas reflexiones para concluir un par de cosas sobre la dignidad humana y sus definiciones. Hay un consenso generalizado sobre ella como valor en sí de la vida humana y, como tal merecedora de respeto y protección. No lo hay, en cambio, sobre su definición. Este pluralismo de definiciones acredita la condición borrosa de su concepto o campo lógico. En vista de ello, alargaré un poco estas conclusiones en un intento de recoger los aspectos más relevantes de la dignidad humana, seleccionados por las definiciones anteriores, en una redefinición con

¹⁹ Este desplazamiento de la ética de las «causas» o los «ideales abstractos» hacia las personas concretas y su vulnerabilidad, ha sido objeto de atención diversa, por ejemplo BAUMAN, Z., *Postmodern Ethics*, Oxford, Basil Blackwell, 1993, en especial su Introducción: «Morality in Modern and Postmodern Perspective». He recogido el punto de vista de Z. Bauman y de otros autores en mi trabajo «Después de la certeza (ética y valores postmodernos)», en SANTANA VEGA, L. (ed.), *Trabajo, educación y cultura. Un enfoque interdisciplinar*, Madrid, Pirámide, 2001.

²⁰ LEVINAS, *Totalidad e infinito*, Salamanca, Sígueme, 1977, p. 101.

pretensión de síntesis. Identificaré, entonces, la dignidad humana con la capacidad, propia y exclusiva de la especie de la misma denominación, de *darse valor* a sí misma, en sus diversas dimensiones: individual, genérica y cultural. No solo cada individuo, cada género y cada grupo a sí mismo sino, sobre todo, al otro o a los otros y, más aún, en situación de vulnerabilidad. Ha sido, precisamente, Ch. Taylor el que ha propuesto la audaz y controvertida tesis de que todas las culturas (y los individuos singulares identificados con o por ellas) tiene igual *valor* y son merecedores de igual respeto²¹. Esta capacidad está vinculada a la competencia lingüística y a su uso pragmático o constructivo, una de cuyas modalidades básicas, aunque no la única, es la función mitopoyética o *competencia narrativa*, la capacidad de crear y recrear significación identitaria en forma de mitologías diversas, entre las cuales la mitología bíblica o los mitos platónicos fundadores de la tradición filosófica occidental no son las únicas ni las únicas verdaderas aunque sean *las nuestras*, junto con otros mitos metafísicos además de leyendas nacionales y narraciones literarias consideradas «clásicas», incluidas todas ellas en el supuesto *canon* occidental. Como hoy es evidente, todo este vasto conjunto de narraciones no son ni las únicas ni las únicamente verdaderas, aunque sean las *nuestras*. Y como la mayor parte de estos significados tienen, de hecho, consecuencias morales, la capacidad de crearlos y recrearlos, de discutirlos y de ponerlos en práctica en la reconstrucción de identidades mezcladas, cada día mayoritarias, podría recibir el nombre de *competencia ética*. La competencia que hoy entra en juego en el *diálogo intercultural*, una de cuyas virtualidades es, precisamente, la de *dar valor al otro*, el identificado en, por o con otra identidad cultural, y no solo quitárselo, como ha sido propio de *nuestra* cultura etnocentrista, xenófoba y racista. La desvaloración de la identidad del otro es un recurso fácil pero falso para dar valor a la propia.

5. LA CONCLUSIÓN DE RAZONAMIENTO

En este penúltimo epígrafe me propongo revisar la conclusión del razonamiento de partida, «Luego *x*, *y*, *z*... deben ser protegidas» en relación con el análisis que he llevado a cabo de las dos premisas. Pues bien esta conclusión no es válida en la forma universal en que se afirma en el razonamiento inicial. Y no lo es porque el concepto «vida humana», sobre el que gira la inferencia por ser el término medio del razonamiento, no es unívoco y monosémico sino equívoco y polisémico. Ya hemos visto que no hay un único espacio lógico o conceptual de la vida humana sino dos: uno empírico, proporcionado por la biología molecular, y otro filosófico, suministrado por nuestra tradición humanista puesta al día, multicultural o intercultural. De aquí el carácter borroso de la lógica del concepto «vida humana».

²¹ TAYLOR, Ch., *op. cit.*, pp. 66-67.

Los dos espacios conceptuales, el científico y el filosófico, no son conmensurables uno con otro como exige la relación inferencial de una premisa a otra y de las dos a la conclusión.

La definición empírica, que es la que da significado a la premisa menor es omniinclusiva de todas las entidades x , y , z que comparten la misma dotación genética de 30.000 genes. Pero deja fuera de ella todos los rasgos que definen a la vida humana como digna o valiosa en sí misma, justo lo que le da valor y significado a la exigencia de protección. Por su parte, la definición moral, que constituye el significado de la premisa mayor, incluye los rasgos que definen la dignidad humana y justifican, adecuadamente, su protección. Pero deja fuera de su campo lógico las entidades x , y , z que únicamente pueden ser descritas en términos estrictamente biológicos, que resultan de aislar las fases primeras o últimas de la vida humana. Primeras: cuando aún no se han desarrollado las capacidades que definen la dignidad humana (óvulos recién fecundados, embriones, fetos primerizos, etc.). Últimas: cuando dichas capacidades se han deteriorado de forma irreversible como ocurre con ciertos enfermos terminales.

Cabe ahora explicitar dos aspectos implícitos en la conclusión anterior en forma de corolarios. El primero es que todos los casos de entidades que, reuniendo los rasgos empíricos, genéticos, de la vida humana, pero no los que definen de un modo u otro su dignidad, no se incluyen en el campo lógico del concepto «vida humana digna». Por lo tanto, en segundo lugar, no se puede trazar, en términos filosóficamente legítimos, una conexión moralmente necesaria con el imperativo legal de protegerlos en pie de igualdad con los individuos que pueden ser considerados dignos.

Ahora bien, el argumento no termina aquí. Dado la hipótesis inicial sobre la lógica borrosa propia del concepto «vida humana», ahora es preciso sacar todas sus consecuencias, aplicándola no solo a la delimitación de cada uno de los dos espacios conceptuales abiertos por las definiciones de la vida humana, la biológica y la moral, sino también al trazado de límites entre ambos. El resultado es que todas estas delimitaciones son borrosas o vagas, y no es posible practicar operaciones de inclusión y exclusión de forma cortantemente clara y distinta. No hay más que una frontera borrosa o vaga en la que es difícil trazar la separación entre los rasgos meramente genéticos y los rasgos netamente morales. Por ejemplo, la actividad neuro-fisiológica no está incluida, como tal, entre las actividades que definen la dignidad humana, vinculadas mayormente al lenguaje y a la significación, pero su estructura activa es imprescindible para que dichas actividades puedan desarrollarse en el aprendizaje. ¿Dónde y cómo trazar el límite entre ambas?

En esta zona de vaguedad (tanto conceptual como temporal) los dos tipos de predicados, biológicos y morales, comienzan un proceso de solapamiento que vuelve difícil, si no imposible, una delimitación nítida de sus respectivos campos de actividad. Por lo tanto, el único criterio que puede surgir de esta lógica borrosa

o vaga es de la *mayor o menor proximidad a la dignidad*²², sobre la base de dos supuestos. Primero, la prioridad ética incontestable de la vida definida en términos de dignidad, que incluye a los predicados genéticos, sobre la vida definida únicamente en términos genéticos o embriológicos, que no incluye predicados morales. Segundo, que dada la lógica borrosa en la que nos movemos, la aplicación del principio de prioridad no está dada *a priori* y de una vez por todas. Entre otras cosas, porque, como hemos podido comprobar, el campo lógico de la dignidad tampoco es claro y distinto en sí mismo, sino también borroso o vago.

Este punto de vista cuestiona radicalmente el socorrido argumento del «potencial». Sostiene este argumento que, si bien los individuos en fase biomolecular, el material genético y embriológico humano en sí mismo, no posee *aún* los rasgos característicos de la identidad humana digna, sí tiene el *potencial* suficiente y necesario para llegar a desarrollarlos y ejercerlos efectivamente. Por lo tanto tales individuos en fase genético-embriológica son dignos en pie de igualdad con los seres humanos desarrollados y más o menos maduros.

Este argumento es erróneo, tanto conceptual como empíricamente, y puede inducir a errores prácticos. Da por supuesto que en la información genética está incluida *toda* la información cultural, tan diversa y compleja, que necesita una singularidad humana para madurar. Por ejemplo, la que, mejor o peor, transmite la madre durante el embarazo; después la que recibe en su interacción social a partir del nacimiento, que contribuye a transformar un mensaje genético cifrado en esos 30.000 genes de marras, en un ser humano adulto dotado de una lengua y una cultura en activo y todo lo que hace posible: memoria, imaginación, razonamiento, narración, comunicación. Creer que todo esto ya está en los 30.000 genes es, hoy por hoy, empíricamente erróneo. Es la tesis innatista clásica, que no tiene en cuenta el papel que desempeña en el desarrollo de la identidad humana, la relación del organismo individual con su entorno: los otros y su cultura.

Si este argumento es falso tanto conceptual como empíricamente, su defensa es o un autoengaño o una mentira o ambas cosas. Lo que es información genética a la biología y lo que es información cultural a la cultura y a su significación moral de la que carece la primera.

6. CONCLUSIÓN GENERAL: DE LA AUTORIDAD MORAL ÚNICA A LOS «COMITÉS ÉTICOS»

De la argumentación desarrollada en lo que antecede y de las conclusiones teóricas que se infieren de ella es posible derivar las siguientes aplicaciones prácticas. No es posible ninguna autoridad moral única que pueda pretender

²² No puedo extenderme aquí sobre el paralelismo de esta noción y la opinión de J. Habermas sobre la dificultad de «definir» los «umbrales inhibitorios» del trato dispensado a la vida humana antes del nacimiento y después de la muerte, a la que consideramos de algún modo «digna» de «honoración» (por ejemplo mediante los ritos funerarios y conmemorativos), en *op. cit.*, p. 55.

legitimidad teórica o filosófica a partir de una definición clara y distinta, definitiva y estable de la vida humana. Una definición así solo es posible en forma de un dogma impuesto desde y por un poder institucional predemocrático o antidemocrático, y desde un pensamiento teológico o metafísico autoritario y precrítico. Como he tratado de argumentar, ese tipo de definición de la vida humana, cerrada y autoritaria, tampoco es compatible con las dos definiciones examinadas; ni con la biológica, que deja fuera los aspectos morales, ni con la filosófica, que no incluye algunas entidades estrictamente biológicas, ni con la conjunción de ambas, ya que cada una arrastra sus propios cabos sueltos y, además, está afectada de la misma lógica borrosa de ambas.

Todos los seres humanos dignos (sin discriminación de sexo, etnia, cultura o credo), con una capacidad de autovaloración o competencia ética mínimas, tienen el derecho inalienable de tomar parte en la definición de la dignidad que quieren para su vida y para su muerte. Esta conclusión cobra especial valor en el caso del aborto y de la eutanasia. Una mujer embarazada es la persona más cualificada para definir y decidir, desde su propia competencia ética, la dignidad de su propia vida y de la vida engendrada y a engendrar por ella y, por lo tanto, para decidir sobre la continuidad o interrupción de su embarazo. Ahora bien, dada la condición borrosa de la lógica de estas cuestiones, que la competencia ética de todas las mujeres no es siempre la óptima, ni que todas manejan en todo momento la información relevante, entran en juego los *otros significativos* (familiares, amigos, y expertos diversos), quienes desde su propia competencia ética (o profesional) colaboran en la definición de la situación y en la elaboración y apoyo a las decisiones personales. Penalizar conductas de este tipo puede constituir una perversión moral (la inmoralidad disfrazada de moralidad). Calificar de asesinato un aborto decidido en términos de dignidad y responsabilidad es filosóficamente inadecuado y moralmente perverso. Constituye un linchamiento moral que a veces se intenta proseguir en forma de linchamiento físico (ataques a clínicas abortistas). Esta conducta sí es criminal.

Una persona sana y con un mínimo de competencia ética es la mejor cualificada para definir y decidir la dignidad de su propia vida y de su propia muerte²³, y, por lo tanto, para transmitir esta definición y esta decisión a sus otros significativos (familiares, amigos y expertos). En este sentido, la dignidad de la muerte elegida y realizada por el tetrapléjico gallego Ramón San Pedro con el apoyo de sus «otros significativos», es una modalidad de la dignidad humana en uno de sus trances más extremos: la elección consciente y libre de la muerte. Que, vista desde otro lado, es la elección libre y consciente, apoyada por sus «otros significativos», de que el valor de la propia vida, acaba en el momento y en las condiciones elegidas por ella misma, es más valiosa que esa misma vida alargada ilimitadamente en contra

²³ GUERRA, M.^a J., «Euthasia in Spain: The Public Debate in Ramon Sampetro's Case», *Bioethics*, n.º 5 (Octubre 1999).

del acto por el que ella se da valor a sí misma y se autodignifica. En ese mismo sentido, creo que se deben apoyar iniciativas como las del Parlamento Holandés de despenalizar la *eutanasia activa*, siempre dentro de coordenadas de dignidad y responsabilidad. O la del parlamento catalán de institucionalizar *el testamento vital* en el que se anticipa la voluntad sobre la propia vida en relación con el momento y la forma de la muerte, etc.

La importancia que cobra definir y decidir la dignidad y sus condiciones en diálogo con los otros significativos se inscribe en una doble tendencia de la ética filosófica contemporánea. Por un lado, a rebajar el perfil de la conciencia moral individual (pertrechada de principios morales inamovibles) como instancia única en la definición y resolución de las situaciones éticas. Por el otro, o realzar o reforzar el valor de la *interacción comunicativa*, intercambio de información, discusión, debate, deliberación, etc. en dicha definición y resolución. En suma: de los procedimientos democráticos de elaboración y difusión de la información, de discusión, debate y deliberación previas a cualquier toma de decisiones.

Ésta es la base argumental de la tendencia a que ciertas decisiones éticas, incluidas las que inspiran tanto la promulgación como a la aplicación de ciertas leyes de protección de la vida, no las tome ninguna autoridad central y única o su representante unipersonal sino que corran cargo de un conjunto amplio de personas cualificadas y de instituciones democráticas. En esta tendencia se inscribe la emergencia reciente de los Comités de Ética que, dada su relativamente corta andadura, aún son susceptibles de diversos tipos de mejora.