



TEOLOGÍA

■ Respetar la vida humana.
Augusto Sarmiento

RESPETAR LA VIDA HUMANA

Augusto Sarmiento

Summary: TO RESPECT HUMAN LIFE. Using the Encyclical *Evangelium vitae* as a point of reference, the author emphasizes some theological and bioethical aspects of the value of human life. It is not exhausted in its physical dimensions. However, the health and respect of the body are important parts of human dignity. According to this, what must the criteria be for the term «quality of life»? How does one integrally respect human life? The fullness of the life of man must be searched within the mystery of Christ. The sense of suffering and death is in the revelation of divine Love and it happens maximally in Christ, the God-man, who redeems human pain with his suffering. Finally, the author argues that human being can never be treated as a means, and he says which the violations of this fundamental principle are.

Key words: bioethics, death, Love of God, pain, person, quality of life, respect, revelation.

Résumé: RESPECTER LA VIE HUMAINE. L'auteur souligne, en employant l'Encyclique *Evangelium vitae* comme le point de repère, quelques aspects théologiques et bioéthiques de la valeur de la vie humaine. Celle-ci ne s'achève pas en ses dimensions physiques. Néanmoins, la santé et le respect du corps constituent une partie importante de la dignité humaine. Selon cette idée, quels sont les critères de ce qu'on appelle la qualité de vie? Comment respecter la vie humaine de façon intégrale? On doit chercher la plénitude de la vie de l'homme dans le mystère du Christ. Le sens de la douleur et de la mort se trouve dans la révélation de l'Amour de Dieu, et cela se passe surtout à travers le Christ, Dieu fait homme qui rachète avec sa souffrance la douleur humaine. Finalement, on fait des considérations; par exemple que la personne humaine ne peut jamais être traitée comme un moyen, et on cherche à savoir quels sont les violations de ce principe fondamental.

Mots-clés: Amour de Dieu, bioéthique, douleur, mort, personne, qualité de vie, respect, révélation.

Cuando la Encíclica *Evangelium vitae* (25.III.1995) –sobre el valor inviolable de la vida humana– hace girar la exposición de la cultura de la vida en torno al respeto de la vida¹, no hace otra cosa que poner de relieve una de las dimensiones éticas más relevantes del Evangelio como mensaje de la vida. De ahí que sitúe la reflexión sobre la fundamentación, las connotaciones éticas, las actitudes, etc., debidas a la vida humana, en el marco de la consideración del ser humano y su destino o vocación. En efecto, sólo desde una antropología no fragmentaria ni reduccionista –sino abierta a la trascendencia– tiene sentido formularse el interrogante por el respeto que se debe dar a la vida humana. «Al perder el sentido de Dios –se dice expresamente– se tiende también a perder el sentido del hombre, de su dignidad y de su vida»².

1 El respeto a la vida humana desde el inicio hasta su término es, en mi opinión, el principio ético que da unidad a toda la enseñanza de *Evangelium vitae* (en adelante EV). Desde esa óptica se analizan las principales actitudes de la cultura contemporánea en relación con la vida (cap. 1). A dar razón de ese principio se encamina cuanto se dice sobre el valor y la dignidad de toda vida humana (cap. 2). En torno a él se articula la exposición de los comportamientos éticos propios de una actitud responsable, defensora de la vida (cap. 3). Y, por último, ese mismo principio señala el horizonte que debe inspirar y enmarcar el anuncio y celebración del evangelio de la vida (cap. 4). En esta perspectiva, la Encíclica hace tres pronunciamientos claros y tajantes sobre la ilicitud del homicidio (EV, 5, 57), el aborto (EV, 62) y la eutanasia (EV, 67). La misma intencionalidad de defensa de la vida explica que actuaciones como la muerte del injusto agresor o la pena de muerte se puedan justificar éticamente en algunos casos (EV, 27, 56). Y esta misma idea subyace al tratamiento que se da a dos problemas concretos: a) el del parlamentario que, no teniendo más opciones que elegir entre dos leyes injustas, hace mejor votando una ley injusta contra la vida, con menor impacto real, que oponiéndose a ella y de esa manera no impedir que sea aprobada otra ley peor (EV, 73); y b) el de la valoración ética de las técnicas contraceptivas simples que, no siendo abortivas y en consecuencia de diferente naturaleza y peso moral que aquéllas, obedecen también de alguna manera a una mentalidad contra la vida (EV, 13).

2 EV, n. 21.

Ahora, sin embargo, no es mi propósito analizar la centralidad del valor y respeto a la vida en el mensaje del Evangelio. Tampoco pretendo poner de relieve la antropología sobre la que, según *Evangelium vitae*, se sustenta el respeto que exige la dignidad personal de la vida humana. Mi intención se dirige tan sólo a subrayar algunos de los trazos que, en mi opinión, dan razón del valor y, en consecuencia, del respeto que se deben a la vida humana. ¿Por qué se la debe respetar? ¿Qué quiere decir respetar la vida humana? ¿En qué actitudes o comportamientos –al menos de manera negativa– se concreta?

El hombre, aunque por su corporalidad comparte de alguna manera la misma suerte de los demás seres de la creación visible, es, sin embargo, absolutamente superior y diferente³. Diferente porque el cuerpo humano, por la unión sustancial con el espíritu⁴, participa de la verdadera condición y dignidad personal –el cuerpo humano es la persona, es el hombre⁵–; y superior porque, entre todas las demás criaturas visibles, es la única que debe ser amada por sí misma⁶ y ha recibido del Creador la misión de dominar la creación. De tal manera que del ejercicio de ese señorío dependen, en primer

3 Cfr. CONCILIO VATICANO II, Const. Past. *Gaudium et spes*, 7. XII. 1965, n. 14.

4 El hombre no es un alma que habita en un cuerpo. Aunque diversos, el cuerpo y el alma forman una única unidad sustancial. El alma informa el cuerpo dándole el ser y la vida. Una unidad que sólo se rompe con la muerte (cfr. II, 1: *El hombre «corpore et anima unus»*).

5 Cfr. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Instrucción *Donum vitae*, 22. II. 1987, Introducción, n. 3.

6 Cfr. CONCILIO VATICANO II, Const. Past. *Gaudium et spes*, 7. XII. 1965, n. 24.

lugar, la realización de la propia existencia y perfección personal; y, en segundo lugar, el desarrollo y la culminación de la creación. Esto segundo se relaciona con lo primero en que es, precisamente, medio o camino para la propia realización. El dominio de lo creado tiene entonces un sentido trascendente que involucra a la persona humana en su totalidad; su razón de ser está en servir al hombre para su propia perfección. En otras palabras, lo creado visible es, para el hombre, el ámbito y la materia del diálogo personal con Dios. Pero a la vez ese mismo diálogo a través de la actividad humana hace que los elementos del mundo material [...] alcancen su cumbre y eleven su voz en una libre alabanza al Creador⁷. El señorío del hombre sobre la creación añade al mundo un suplemento de bondad trascendente al hacerlo participar de su carácter personal y, de alguna manera, personalizarlo⁸.

Cualquier forma de dominio no sirve a ese cometido, según señala también el Concilio Vaticano II: «el hombre ha sido [...] puesto por el Creador como señor de todas las criaturas de la tierra (cfr. Gen 1, 26; Sap 2, 23), para mandar en ellas y usarlas dando gloria a Dios (cfr. *Eccli* 17,3-10)»⁹. La realización libre de la plenitud del hombre implica un dominio sobre lo creado que dé gloria a Dios. Y eso acontece cuando el ser humano reconoce que esas realidades –por ser creadas– poseen una finalidad inmanente a ellas mismas y en el conjunto de la Creación, se afana por descubrirla y trata de que su actividad sea respetuosa con esos fines¹⁰. Ésa es –obvia-

mente– una de las consecuencias que, en relación con la valoración ética de la actividad humana, se deduce claramente de penetrar adecuadamente en la verdad de la Creación.

Por eso, aunque el dominio del hombre sobre el mundo visible creado es real y verdadero, no puede ser absoluto y sin límites. Ha de estar medido siempre por el bien de la persona; es decir, debe constituir un servicio real a la humanización del hombre. Ni puede prescindirse del hombre –en toda acción sobre el mundo está siempre implicado el hombre– ni cualquier forma de dominio sirve para esta humanización. La actividad técnica reclama, desde su misma entraña, la presencia de la ética para que pueda calificarse de humana. «El sentido esencial de esta ‘realeza’ y de este ‘dominio’ esencial del hombre sobre el mundo visible, asignado a él como cometido por el mismo Creador, consiste en la prioridad de la ética sobre la técnica, en el primado de la persona sobre las cosas, en la superioridad del espíritu sobre la materia»¹¹.

El problema del dominio reviste una complejidad especial cuando las actividades llevadas a cabo afectan la vida humana. De manera particular se da cuando el «dominio» –intervenciones, modificaciones, etc.– se ejerce sobre la corporalidad humana, especialmente en el moderno desarrollo científico. En el campo de la bioética se dan con frecuencia actuaciones que entrañan riesgos claros para el hombre. A veces, porque en multitud de casos se actúa sobre «un ser humano que aún no ha manifestado las potencialidades de su ser personal o que, en vez de realizarse como persona, corre el riesgo de

7 *Ibidem*, n. 14.

8 Cfr. F. OCÁRIZ, *Dignidad personal, trascendencia e historicidad del hombre*, en VV.AA., *Dios y el hombre*. VI Simposio Internacional de Teología, Pamplona 1985, pág. 187; cfr. S. TOMÁS, *S. Th.*, I-II, q. 110, a. 1.

9 CONCILIO VATICANO II, Const. Past. *Gaudium et spes*, 7. XII 1965, n. 14.

10 «Cuando se habla aquí de ordenación o finalidad inscrita en las cosas hay que distinguir entre la que es propia de cada una de ellas y les corresponde en cuanto seres determinados y concretos –v.g., la de cualquier ejemplar de cada una de las especies vegeta-

les– y la que tienen, en cuanto seres *creados*, dentro de la escala de la creación. Aquella primera está, evidentemente, subordinada a esta segunda. Con todo, de esa ordenación radical e intrínseca de todas las cosas al hombre, no se deriva que éste pueda usar de ellas con el más absoluto capricho»: A. SARMIENTO, «La inhumanidad de la ‘Fivet’», en *Humanae vitae: 20 anni dopo. Atti del II Congresso Internazionale di Teologia Morale*, Milano, 1989, pág. 78.

11 JUAN PABLO II, *Enc. Redemptor hominis*, 4. III. 1979, n. 16.

caer en el simple estado de ser viviente, de organismo viviente, de materia biológica manipulable»¹². Otras veces los riesgos provienen de la naturaleza del método propio de las ciencias biológicas y genéticas, que tan sólo consideran aquellos aspectos de la realidad que son advertidos por la experimentación. Por eso es necesario ser consciente, a la vez, de la dignidad personal de todo el hombre –concretamente, del cuerpo humano– y de la parcialidad del método científico. De ahí la importancia de afirmar la inviolabilidad de la vida humana como exigencia ética fundamental.

La exposición que hacemos se desarrolla a través de cuatro apartados más generales¹³. En el primero se intenta dar razón de la inviolabilidad de la vida humana (I). A continuación se considera el alcance o contenido del principio ético del respeto a la vida: ¿qué es lo que se quiere expresar? (II). Por último se analizan las violaciones directas del respeto a la vida (III) y otras cuestiones relacionadas con la «legitimación jurídica» del aborto y la eutanasia (IV).

LA INVIOABILIDAD DE LA VIDA HUMANA

Por encima y más allá de los procesos a través de los que se manifiestan la persona y la vida humana, están el ser personal y la vida misma, con un sentido y un valor que «no pueden» depender de esas fases y procesos y, todavía menos, de la experiencia científica o del reconocimiento legal o jurídico. Del cuál sea ese valor y de cómo haya de entenderse la expresión «calidad de vida»

como criterio ético, por ejemplo, de las actuaciones médicas y técnicas, nos ocupamos a continuación. La reflexión se completa con una referencia –inevitable– al valor del sufrimiento.

El alcance y sentido de la vida humana

Una cuestión previa en este tema es determinar el alcance que se debe dar a la expresión «vida humana», porque hay que advertir que el término vida se puede aplicar a realidades que en modo alguno son intercambiables. Identificar, por ejemplo, la vida humana y la vida de los animales sin observar diferencias esenciales indicaría, por lo menos, una gran falta de rigor científico.

La misma observación debería hacerse si no se tuviera en cuenta que, en relación con el ser humano, la palabra «vida» comporta también una pluralidad de significados. En primer lugar, con esa palabra se puede aludir al sustrato o condición indispensable para existir el hombre en el mundo: se habla así de vida física o biológica; es el significado primero y fundamental. En una segunda acepción la palabra «vida» sirve para señalar los momentos del existir humano, es decir, cada situación y etapa de la fase terrena del hombre. Además la palabra «vida» puede referirse a la vida en plenitud hacia la que –según el designio creador de Dios– tiende cada una de las fases del existir del hombre en el mundo. Consiguientemente, en el hombre, la vida física ni se agota en sí misma ni representa el bien supremo del hombre. Y lo mismo hay que decir de la vida entendida como fase o situación de la existencia humana en la tierra.

Ni la vida corpórea o física ni el existir terrenal del hombre son bienes absolutos éticos o antropológicos¹⁴; tampoco son los valores más importantes de la persona. No son *toda* la vida

12 Cfr. J. RATZINGER, "La bioética en la perspectiva cristiana", en *Dolentium Hominum*, 18 (1991/III), pág. 11.

13 Para la redacción de estas páginas –que en buena parte reproducen el artículo titulado "El respeto a la vida humana, exigencia ética fundamental" que escribí para *Scripta Theologica*, 28 (1996), págs. 759-786– me han servido sobre todo los capítulos 1 y 2 del libro A.SARMIENTO, G.PÉREZ-RUIZ y J.C.MARTÍN, *Ética y genética*, Barcelona, 1996, págs. 17-60.

14 Cfr. *EV*, nn. 1, 2, 27, 47.

humana. Pero a la vez constituyen el valor básico y fundamental del hombre y, como tales, exigen ser respetados de modo absoluto. En la vida en el tiempo, en efecto, se apoyan y desarrollan todos los demás valores de la persona¹⁵. Son un bien y una dignidad cuya razón última de ser hay que buscarla no en ellos mismos sino en su peculiaridad; en última instancia, en su relación con la vida eterna¹⁶. La vida terrena –dice expresamente a este respecto *Evangelium vitae*– no es una realidad última, sino penúltima¹⁷. De ahí derivan, junto a otras cosas, la *grandeza* y la *relatividad* del dominio del hombre sobre su propia vida. También se sigue que cuando se habla de que la vida tiene un valor absoluto y de que así debe ser respetada, esa afirmación se refiere a la vida en plenitud.

Se comprende entonces que el sentido y el valor de la vida humana residen en ser el camino para la realización personal. El designio de Dios sobre el hombre no se cumple inmediatamente. Por estar dirigido a personas es necesario que éstas respondan libremente; y, además, esa respuesta libre tiene lugar a lo largo de toda la vida. «La persona humana resulta valiosa absolutamente no tanto por lo que ya es cuanto por lo que está llamada a ser [...]. La vida como plenitud de existencia corresponde exclusivamente a la situación definitiva y última del hombre que ha consentido con la llamada de Dios Creador. La existencia histórica del hombre es, ciertamente, una forma de vida, pero no es una vida buena por sí misma de modo absoluto [...]. Si la vida histórica tiene valor, es por su intrínseca conexión con la plenitud a la que apunta, pero en sí misma no tiene razón de ser, ni de su inteligibilidad, ni su razón de bondad y de valor»¹⁸. Por eso *Evangelium vitae* apela una y otra

vez a la peculiaridad del ser humano entre los demás seres de la creación y a la relación que su existencia terrena tiene con la vida eterna, para desvelar el sentido más profundo de la vida humana¹⁹. Sólo a través de esa vida el hombre puede llegar a la plenitud de la vida, participar de la misma vida de Dios²⁰.

La conclusión es que, para la penetración adecuada del valor y sentido de la vida humana –entendida como vida física o en la situación en que ésta pueda encontrarse–, es necesario no perder de vista que «el sentido de la vida es el que afecta a ésta como un todo»²¹: es decir, la vida a la que apunta desde su origen y en la que encuentra su plenitud, por designio creador, el ser del hombre. En definitiva, por tanto, la verdad de la vida humana –de *toda* vida humana– sólo puede ser afirmada adecuadamente dentro de la unidad y coherencia del misterio cristiano: en la persona, la palabra y la vida de Jesús²². En este sentido, siguiendo el marco señalado por *Gaudium et spes* –«en realidad, el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado»²³–, la Encíclica *Evangelium vitae* acude al hecho de la encarnación y redención de Cristo, para subrayar el valor incomparable de la persona y la vida humana. El Hijo de Dios, al unirse, en su encarnación, a todo hombre, revela, ciertamente, el amor de Dios al hombre, pero a la vez da a conocer el valor del mismo hombre y la vida humana²⁴. Este mismo valor es revelado todavía más elocuentemente –si se puede hablar así– en el

15 Cfr. EV, n. 2.

16 Cfr. EV, nn. 30, 34, 37, 38, 47.

17 Cfr. EV, n. 2.

18 A. RUIZ RETEGUI, «La ciencia y la fundamentación de la ética», en N. LÓPEZ MORATALLA (dir.), *Deontología biológica*, Pamplona, 1987, pág. 23.

19 Cfr. EV, nn. 30, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 47.

20 Cfr. EV, nn. 2, 37.

21 U. FERRER, «La dignidad de la persona humana y el sentido de la vida», en A. MARCUELLO (dir.), *II Symposium Internacional de Ética en Enfermería*, Pamplona, 1990, págs. 32-33.

22 Cfr. EV, nn. 2, 29.

23 CONCILIO VATICANO II, Const. Past. *Gaudium et spes*, 7. XII, 1965, n. 22.

24 Cfr. EV, n. 2.

acto de la cruz: se manifiesta aquí no sólo el valor del ser humano –ya que éste vale la vida del Señor– sino que «la vida encuentra su sentido y su plenitud cuando se entrega»²⁵.

A la vez, según la misma Encíclica pone también de manifiesto de manera abierta y constante, los aspectos esenciales de la verdad y el valor de la vida humana pueden ser conocidos por la razón humana²⁶. En esta línea, *Evangelium vitae* desarrolla una argumentación racional sobre el respeto debido a la vida humana: el respeto a la vida humana desde su inicio hasta su término responde a la verdad inscrita en el corazón del hombre que éste descubre sin necesidad de que ninguna ley se lo indique²⁷. El hombre, en efecto, se percibe a sí mismo como un bien que ya es, pero que todavía no lo es en sentido definitivo. Vive en tensión hacia la plenitud aún no poseída. La dimensión ética que caracteriza todos sus actos muestra que su vida es camino hacia la propia realización como persona. El hombre se advierte a sí mismo como dotado de una dignidad inviolable y a la vez como una tarea o proyecto a realizar. El respeto a la persona y a la vida humana está en valorarla por sí misma, de acuerdo con la plenitud a la que está destinada. En la historia de la salvación –según recoge también la Encíclica– la penetración, desde la luz de la razón, en esta peculiaridad y dignidad del ser y vida humanos se desarrolla a través de la consideración del hombre como «imagen de Dios».

A veces, sin embargo, puede resultar arduo el descubrimiento de esa verdad y ese sentido de la vida. Tal cosa sucede en esas concepciones del hombre que se basan en la negación de la verdad sobre el hombre como criatura e imagen de Dios. Unas concepciones que, llevadas

hasta sus últimas consecuencias, terminan por negar la idea misma de naturaleza humana. Y entonces todo es negociable: hasta el derecho a la vida, el primero y más fundamental de los derechos humanos²⁸. Una vez que el concepto «vida» queda reducido al estado biológico y, por tanto, a un fluir físico-químico –lo único que la ciencia natural puede comprobar– se ha operado ya la reducción del hombre a su mera organografía. Los conceptos de felicidad o alegría se desarrollarán en este ámbito: tener una vida buena es tener una vida sana. Salud y bondad se identifican. Los nuevos conceptos que atañen al hombre en su etapa terrenal, como *calidad de vida*, se entenderán como el conjunto de circunstancias que facilitan el *desarrollo* del hombre.

Aquí desarrollo se refiere a la faceta relacional y sensitiva del hombre; no se plantea en absoluto el sentido de la vida ni que la vida tenga un sentido. Vivir es temporizar sin tematizar esa vida, y cuando se busca se trata de encontrar una salida a la integración de todo un conjunto de funciones, en las que todas son manipuladas por todas y nada es ya en sí mismo. Del criterio ético de las actuaciones médicas y técnicas nos ocupamos a continuación. La reflexión se completa con una referencia –inevitable– al valor del sufrimiento. El sufrimiento, la vida deficiente, son realidades que no se integran en esa finalidad.

El criterio de la «calidad de vida»

La expresión «calidad de vida» puede designar y aplicarse a muchas de las situaciones o estados en los que puede desenvolverse el existir humano²⁹. Para algunos es sinónimo de encontrarse bien de salud poder disfrutar de unas

25 Cfr. EV, n. 51.

26 Cfr. EV, nn. 2, 29.

27 Cfr. EV, n. 2.

28 Cfr. EV, n. 20.

29 Sobre la expresión «calidad de vida», cuyo uso comienza a tener lugar por los años 50 en los países occidentales, puede verse a D. GRACIA GUILLÉN, *Ética de la calidad de vida*, Madrid, 1984.

vacaciones más prolongadas [...]; para otros equivale a tener o poder disponer de abundantes medios económicos [...]. Esa expresión tampoco tiene siempre el mismo significado cuando se emplea en un mismo contexto y refiriéndose a un mismo contenido: así, el nivel en el cual alguien sitúa la calidad de vida puede ir variando y ser menos exigente a medida que pasan los años, especialmente si esto incluye la pérdida de la salud. «Un paciente en fase terminal reduce progresivamente [...] sus aspiraciones a la calidad de vida; a medida que su enfermedad avanza, la exigencia inicial de una vida activa, aunque sea limitada, deja paso a la aceptación de una existencia sin dolor y con graves limitaciones, y sucesivamente a la aceptación de un número siempre mayor de renunciadas, a soportar una nota de dolor que bien o mal puede ser controlado, hasta el punto, al final, de considerar el simple hecho de poder sobrevivir como el último, casi único, tesoro por el cual se pueda ofrecer en cambio, o se abandonen, todas las cosas [...]. Para muchos pacientes en la etapa final [...] se produce con frecuencia una identificación existencial entre la calidad de vida y la cantidad de vida»³⁰.

El primer paso, por tanto, es determinar el alcance de la expresión «calidad de vida» como criterio de valoración de la vida misma. Un concepto que está estrechamente ligado con la concepción que se tenga sobre el sentido de la vida del hombre. Cuando se considera que ésta no puede ser tratada como un bien instrumental, el criterio de la «calidad de vida» se percibe siempre como auxiliar y complementario del primario y radical: el respeto a la misma vida. Desde esta perspectiva, aspirar y esforzarse por conseguir una mayor calidad de vida aparece como una aspiración noble en cuya consecución han de colaborar las diversas instancias –la ciencia, la medicina, etc.–, cada una desde la esfera que le es propia. El valor de la vida no disminuye si la calidad desciende o, incluso, está ausente.

30 G. HERRANZ, "Science biomediche e qualità della vita", en VV.AA., *Persona, Verità e Morale*, Roma, 1986, pág. 80.

Por el contrario, existen graves interrogantes éticos sobre el criterio de la «calidad de vida» que se inspira sobre una concepción de la vida humana como bien instrumental. Es decir, en un contexto en el que a la «calidad de vida» se le concede el carácter de valor supremo, por encima de la misma vida, que deja de ser vista como el bien más fundamental; de manera que toda vida ha de tener necesariamente un nivel de calidad para ser digna de vivirse³¹. Y entonces la «ética de la calidad de vida» ocupará el lugar de la «ética de la vida»³².

Las consecuencias prácticas de esta supremacía y de esta «ética de la calidad de la vida» no se han hecho esperar. Si falta esa calidad de vida, no existe ya justificación para ver como humana y digna de vivirse³³ la vida del sujeto así calificado; y, por tanto, se defenderá como razonable y deseable que sea suprimida, como si se tratara de una enfermedad³⁴.

31 Sobre los conceptos de mundo, hombre subyacente en las diferentes actitudes ante la vida y los problemas médicos implicados, puede consultarse: I. CARRASCO DE PAULA, "Personalità dell'embrione e aborto", en VV.AA., *Persona, Verità e Morale*, cit., págs. 283 ss. Es claro que la cuestión que se aborda aquí no tiene que ver nada con el así llamado «encarnamiento terapéutico».

32 Cfr. WORLD HEALTH ORGANIZATION, "Genetic disorders: prevention, treatment and rehabilitation", en *Who technical Report, Series nº 49* (1979), cit., por D. TETTAMANZI, *Bioetica. Nuove sfide per l'uomo*, Roma, 1987, pág. 106; en esta misma línea ver: L.R. KASS, "Implications of prenatal diagnosis for the human right to life", en *Biomedical Ethics*, McGraw-Hill, New York, 1986, pág. 503.

33 Al respecto son indicativas las palabras del premio nobel Francis Crick, citadas por J. M. NOLAN-HALEY, "Amniocentesis and Human Quality Control", en *The Human Life Review* 8 (1982), pág. 58: «ningún niño nacido debe ser declarado humano hasta que no ha pasado algunos test sobre su naturaleza genética. Si estos test detectan algún defecto, este niño recién nacido no tiene ningún derecho a vivir». No es, pues, extraño que se postule la experimentación en embriones humanos si se tiene como fin socorrer a otros (cfr. J. GIRARDON, "Manipolare embrioni umani", en *Nuova Scienza* 10 [1983], pág. 85) o que a los niños mal formados se los abandonen argumentando que un espécimen de segunda clase no merece un trato verdaderamente humano (cfr. E. BONE, "Una sociedad cada vez más intolerante con la minusvalía", en F. ABEL - E. BONE - J. C. HARVEY (eds.), *La vida humana: origen y desarrollo. Reflexiones bioéticas de científicos y moralistas*, Madrid-Barcelona, 1989, pág. 207).

34 Cfr. P. VESPIEREN, "Diagnóstico prenatal y aborto selectivo. Reflexión ética", en F. ABEL - E. BONE - J. C. HARVEY (eds.), *La vida humana: origen y desarrollo*, cit., pág. 172; cfr. L.R. KASS,

Entre los múltiples interrogantes que plantea este concepto de «calidad de vida», los que a continuación se señalan –tan sólo se enumeran algunos– indican ya claramente la inspiración utilitarista que subyace a todo el planteamiento: ¿qué instancia y con qué parámetros decide que una vida carece del mínimo de calidad exigida para ser vivida y, por tanto, debe ser destruida? La decisión de eliminar la vida a un sujeto malformado ¿se toma sobre la base de calidad de vida del propio individuo o desde el bienestar de otros, como los padres, la sociedad, etc.?³⁵.

"Implications of prenatal diagnosis for the human right to life", en T. A. MAPPES-J. S. ZEMBAY, *Biomedical Ethics*, New York 1986, pág. 505.

35. Entre varios autores, surge la necesidad de ver si todos los elementos que intervienen en la determinación de la calidad de vida humana tienen la misma importancia o han de ser puestos al mismo nivel. Por esto se enuncian las cualidades formalmente «humanas» y las que se pueden llamar «accesorias». Para Fletcher, la vida carece de «humanidad» cuando no va acompañada de «bienestar personal», de modo que la muerte directa o indirecta de un ser humano será moralmente justificable si se halla fundada en este valor supremo. Los criterios mínimos de «humanidad» que admite Fletcher están relacionados con las funciones racionales: actividad neocórtica, inteligencia, comunicación y algunas más. Como criterios «accesorios» que contribuyen al goce de un mayor bienestar individual considera la curiosidad, el equilibrio entre razón y sentimiento y la idiosincracia. Si las cualidades «humanas» faltan, no hay ninguna ofensa moral por el hecho de poner fin a esa vida; si se hallan presentes, la decisión moral de preservar o terminar la vida habrá de hacerse evaluando las necesidades de todos aquellos que resulten afectados por la situación. Por esto Fletcher, Tooley y Warren distinguen entre el valor de la vida de una persona y el valor de la vida de un ser humano. Cfr. J. FLETCHER, "Indicators of Humanity: A Tentative Profile of Man", en *Hastings Center Report* 2, n. 5 (1972), págs. 1-4; M. TOOLEY, "A defense of Abortion and Infanticide", en J. FEINBERG (ed.), *The Problem of Abortion*, Belmont California, 1973, pág. 51-91; M. A. WARREN, "Do Potential People Have Moral Rights?", en *Canadian Journal of Philosophy* 7 (1977), págs. 275-289. Dentro del utilitarismo, donde se puede decir que Fletcher es uno de los principales autores, caben otras posturas menos radicales como la de Richard McCormick, para quien la nota definitoria de la vida específicamente humana es el amor. De esto se desprende que la vida halla su sentido en la relacionalidad humana y, por tanto, en el criterio para determinar cuándo hay obligación de preservar la vida y cuándo no debe situarse en la relación potencial de los individuos. Si esta potencialidad no existe o está completamente subordinada al mero esfuerzo por sobrevivir, al individuo puede dejarse morir. Mediante el criterio de la relación interpersonal un niño afecto de síndrome de Down podría sobrepasar el mínimo de calidad de vida, en tanto que el anencéfalo no. Cfr. R.A. MCCORMICK, "A Proposal for 'Quality of Life'. Criteria for Sustaining Life", en *Hospital Progress*, 59 (1975), págs. 76-79; IDEM, "The Quality of Life, the Sanctity of Life: A Theological Perspective", en *Hastings Center Report* 8 n. 1 (1978), págs. 30-36.

En nuestra opinión, el sentido adecuado de la expresión «calidad de vida» como criterio ético no puede separarse de la afirmación del valor principal y superior de la vida humana, en razón de su existir, en sí mismo considerado. Independientemente de la condición y de la etapa de la vida en que se encuentren, todos los seres humanos son radicalmente iguales y tienen unos derechos fundamentales, el primero de los cuales es el derecho a la vida.

La dignidad de la vida del hombre no depende de algo fuera de sí mismo. Le corresponde en razón de su ser, no necesita que se la concedan los demás. El concepto de dignidad humana que posee el hombre –sea embrión, niño o adulto–, por su condición personal, es un concepto trascendental. Es inviolable, en el sentido de que no puede ser arrebatado desde fuera. De tal manera que quien no la respeta no se apropia de la dignidad del otro, sino que pierde la propia³⁶. Le pertenece a cada individuo por el hecho de serlo: «La vida de todo ser humano ha de ser respetada de modo absoluto [...], porque el hombre es la única criatura en la tierra que Dios 'ha querido por sí misma', y el alma espiritual de cada hombre es 'inmediatamente creada' por Dios; todo su ser lleva grabada la imagen del Creador, su huella. La vida humana es sagrada porque comporta desde su inicio 'la acción creadora de Dios'»³⁷.

Como indica Sgreccia: «la persona (embrión humano) ontológicamente (por lo que es) y axiomáticamente (de modo evidente) precede a la sociedad, porque la sociedad tiene su origen en la persona y tiene su fundamento en completar y ayudar al crecimiento de cada persona singular. La sociedad es, por tanto, para la persona y de la persona [...]. No existe equili-

36 Cfr. R. SPAEMANN, *Lo natural y lo racional. Ensayos de antropología*, Madrid, 1989, págs. 89-97.

37 CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Instrucción *Donum vitae*, 22. II. 1987, Introducción, n. 5.

brio, ni armonía en la confrontación entre los valores sociales y la persona humana [...]. El valor de la persona no es numérico y cuantitativo, sino ontológico y cualitativo»³⁸. Cada hombre particular es poseedor de una dignidad absoluta, desde el momento de la concepción, porque –como ha sido señalado– es el resultado de un acto creador inmediato de Dios y «porque el hombre –todo hombre sin excepción alguna– ha sido redimido por Cristo; porque con el hombre –cada hombre sin excepción alguna– se ha unido Cristo de algún modo, incluso cuando ese hombre no es consciente de ello. 'Cristo, muerto y resucitado por todos, da siempre al hombre' –a todo hombre y a todos los hombres– su luz y su fuerza para que pueda responder a su máxima vocación (*Gaudium et Spes*, n. 10)»³⁹.

Valorar individualmente cada persona humana y concederle una dignidad absoluta tiene entre otras consecuencias que la vida de cada persona no puede quedar supeditada a la decisión de la sociedad, ni de los médicos, ni siquiera de los padres.

En toda vida humana se contienen valores humanos y divinos tales que el hombre no puede atribuirse el derecho a disponer de ellos sin usurpar el lugar de Dios como Señor de la vida y de la muerte⁴⁰. No se puede sacrificar en favor de intereses ajenos a un ser que tiene valor y sentido en sí mismo, y está dotado de una irrepetible vocación a la vida, correspondiente al proyecto trazado por Dios, que crea y ama a cada persona por sí misma. Una existencia, por tanto, de dimensiones supratemporales no puede ser tratada como si fuera una «cosa» cuyo

único sentido fuese servir a la satisfacción de deseos ajenos. Nunca puede ser considerada como puro medio utilizado para la consecución de unos bienes, aunque éstos sean beneficiosos para la ciencia y/o para la comunidad⁴¹. «Es necesario partir del hecho y del principio de fondo: la persona humana, desde su inicio, es el valor máximo del mundo y trasciende cualquier otro bien temporal y toda consideración económica. Por tanto, las razones que se refieren a las motivaciones económicas deben ser tomadas en consideración por la autoridad pública y por la comunidad en el sentido de que es necesario adecuar la economía a la persona y no sacrificar la persona a la economía»⁴².

Es inmoral, por consiguiente, introducir un patrón financiero en la consideración de las personas, lo que llevaría a preferir los elementos sanos y aquéllos otros que, una vez curados, serán más productivos y devolverán a la sociedad lo que ésta ha invertido en ellos, sobre los que no sólo no serán jamás productivos a la sociedad, a causa de su minusvalía o de su enfermedad, sino que en el futuro supondrán un ulterior agravio económico para ella.

El problema del sufrimiento y el valor de la vida deficiente

Cuanto se lleva dicho sobre el sentido y calidad de la vida quedaría incompleto si no se hiciera una referencia –aunque somera– al valor del sufrimiento. El sufrimiento humano que «parece ser particularmente esencial a la naturaleza del hombre. Es tan profundo como el hombre, precisamente porque manifiesta a su manera la profundidad propia del hombre y de algún modo la supera»⁴³. Una antropología co-

38 E. SGRECCIA, *Bioetica. Manuale per medici e biologi*, Milano 1986, pág. 205; cfr. también F. OCÁRIZ, *Dignidad personal, transcendencia e historicidad*, cit., págs. 182-183; J.M. YANGUAS, "Notas sobre la antropología de *Gaudium et spes*", en VV. AA., *Dios y el hombre*, cit., pág. 259.

39 JUAN PABLO II, Enc. *Redemptor hominis*, 4. III. 1979, n. 14.

40 Cfr. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Instrucción *Donum vitae*, 22. II. 1987, I, n. 5.

41 Cfr. A. RODRÍGUEZ LUÑO - R. LÓPEZ MONDEJAR, *La fecundación -in vitro-*, Madrid, 1986, pág. 88; F. OCÁRIZ, *Dignidad personal, transcendencia e historicidad*, cit., pág. 182.

42 E. SGRECCIA, *Bioetica*, cit., págs. 204-205.

43 JUAN PABLO II, Carta Apost. *Salvifici doloris*, 11. II. 1984, n. 2.

recta –derivada de la concepción adecuada del sentido de la vida y de la calidad de vida– no puede ignorar el problema del sufrimiento, consecuencia de la contingencia del hombre.

La historia humana está ligada al sufrimiento, y desde siempre el hombre se ha preguntado sobre su sentido, sobre el *porqué*. Si bien, «con el cristianismo, los interrogantes en torno al dolor humano se plantean con la máxima agudeza, precisamente porque con el cristianismo llegan a su máxima luminosidad para la inteligencia humana, tanto la bondad del Creador como la dignidad del hombre. La pregunta sobre el porqué del sufrimiento se torna así más radical, pues el que sufre –el hombre– no es considerado como una parcela anónima de un universo sin conocimiento, sino como el sufrimiento de alguien definitivamente amado por el Creador, y portador de una dignidad en cierto modo infinita. El dolor aparece, en consecuencia, en toda su grandeza y en toda su misteriosidad»⁴⁴.

Pero no es fácil ni sencillo encontrar una respuesta al porqué del sufrimiento. Y por otra parte la cuestión aparece como verdaderamente importante, además de irrenunciable. Allí donde no se acierta a integrar una determinada situación dentro de un contexto de sentido, comienzan el sufrimiento, la frustración. La sociedad moderna utilitarista silencia la pregunta sobre el sentido del sufrimiento, o más bien la suprime. Centra su esfuerzo en evitar o disminuir el dolor, no sólo de una manera indirecta sino directa, eludiendo su interpretación.

De hecho los métodos y técnicas no aumentan de suyo y siempre la felicidad. En buena parte sólo transforman el horizonte de necesidades o expectativas del ciudadano y, paradójicamente,

sólo obtienen una menor tolerancia al sufrimiento. Se crea así un «infantilismo» que impulsa sin cesar hacia una inmediata satisfacción, que incapacita para soportar situaciones en las que no se den esas satisfacciones; y se produce un efecto paradójico: viene el dolor como consecuencia de evitar el sufrimiento. Max Scheler ha mostrado que las formas más altas de felicidad son aquellas que no se pueden alcanzar directamente. Una persona puede procurarse directamente un deleite físico, un placer, pero nunca la felicidad. «Una sociedad que se base en vivir en la tierra acaba sustentándose en el lamento y apenas tiene impulso para hacer a los hombres felices. En la literatura psicoanalítica se dicen muchas cosas sobre el triunfo del placer, pero nunca se habla de la alegría»⁴⁵. En la práctica se constata que el sentido del sufrimiento no se obtiene así, es una realidad con un mayor significado.

Hay dos maneras de dificultar una respuesta a la pregunta sobre el sentido del sufrimiento. Una de ellas es el naturalismo o materialismo, cuya postura se fundamenta en que el sentido está ligado al obrar del hombre, fuera del cual no existe ningún sentido. El sentido termina allí donde la praxis llega a su término, allí donde tropieza con la invencible naturaleza. El sufrimiento no es un sinsentido, pues la naturaleza –que no es ni buena ni mala– no guarda absolutamente ninguna relación con el sentido, sino que es el reino de la necesidad; lo necesario es aquello que no se puede cambiar. Ante esto, es absurdo, no tiene sentido, preguntarse por un sentido. Algo semejante ocurre con la pregunta sobre Dios. «Existe una tendencia en la teología contemporánea a unir el discurso sobre Dios exclusivamente con la praxis. Esa teología no tiene ya, en el fondo, nada que decir a quien no tiene capacidad de obrar, a quien sólo padece y cuyo obrar podría consistir, en todo

44 L.F. MATEO-SECO, "Consideraciones en torno al sentido cristiano del dolor y de la muerte", en A. MARCUELLO (dir.), *Symposium Internacional de Ética en Enfermería*, Pamplona, 1990, págs. 261-262.

45 R. SPAEMANN, *Einsprüche. Christliche Reden*, Einsiedeln, 1977, pág. 119.

caso, en transformar ese sufrimiento en una relación con Dios, es decir, en oración»⁴⁶.

El hombre, según esta concepción materialista, debe ser enseñado a comprenderse como género, no como persona; así no tendrá miedo a la muerte ni a dejar de existir: todo se reduce a devolver el hombre a la naturaleza. Se reducen sus pretensiones de criatura y se engrandece la praxis por la humanización del mundo. Al hombre sólo le queda la resignación.

La segunda postura es la clásica de los estoicos. La *stoia* había desarrollado la doctrina de evitar el dolor sin ligarlo a la actividad transformadora del mundo; el mundo era el que es. En síntesis dice: si yo consiento desde el principio en la necesidad, si acepto lo que no puedo cambiar, entonces no puede sucederme realmente nada contrario. Soy, en el fondo, tan libre como Dios, que es la pura *apatia*. Los estoicos sabían que la pura impassibilidad no se ha dado nunca en los hombres y que el dolor físico puede alcanzar tal intensidad que condene al individuo a sufrir; por eso tenían como último recurso el suicidio. Puede verse el caso de Séneca⁴⁷.

El libro del sufrimiento puede decirse que es la Biblia, y que la única doctrina donde se tematiza el sentido del dolor hasta proponerlo como bienaventuranza es el cristianismo. «Presupone la fe en una ilimitada totalidad de sentido, la fe en que el universo en su conjunto descansa dentro de un contexto de sentido. Sólo desde ahí tiene sentido preguntar sobre el sentido del sufrimiento»⁴⁸. Sólo en la fe en un Dios Creador que es la Bondad y el Amor se puede armonizar un mundo con sentido donde esté el sufrimiento.

El sentido del dolor sólo se puede encontrar en la revelación del Amor divino, y esto ocurre máximamente en Cristo, Dios-hombre. En la oración de Getsemaní se ve el sufrimiento como una prueba. Tiene el carácter de prueba para el hombre que debe convertirse, para reconstruir el bien en el sujeto. «El sufrimiento del Hijo de Dios, sufrimiento intenso hasta la muerte, alumbró cualquier pregunta que en el corazón del hombre suscita la desarmonía del dolor y de la muerte»⁴⁹. Con Cristo sufriente, de modo voluntario e inocente, el dolor humano alcanza su culmen y queda redimido: adquiere sentido. Todo hombre tiene su participación en la Redención: cada uno está llamado a participar en ese sufrimiento⁵⁰.

¿Qué valor debe tener el hombre a los ojos del Creador, si ha merecido tener tan grande Redentor, si Dios ha dado a su Hijo a fin de que él, el hombre, no muera, sino que tenga vida eterna (Jn 3,16)? En realidad, ese profundo estupor respecto al valor y a la dignidad del hombre se llama Evangelio, es decir, Buena Nueva. Se llama también cristianismo⁵¹.

EL RESPETO A LA VIDA HUMANA

El alcance de lo que se quiere expresar con el principio ético –respetar la vida humana– se puede, en resumen, anunciar así: la vida humana nunca puede ser tratada como un bien instrumental (negativamente); la vida humana ha de ser valorada por sí misma (positivamente). El análisis de este enunciado se hace a través de dos afirmaciones fundamentales: a) respetar o valorar la dignidad de la vida humana exige sal-

46 *Ibidem*, pág. 122.

47 *Ibidem*, pág. 123.

48 *Ibidem*, págs. 123-124.

49 I.F. MATEO-SECO, "Sobre el dolor y la muerte (consideraciones teológicas)", en A. MARCUELLO (dir.), *Seminarios de Ética en Enfermería*, Pamplona, 1987, pág. 158.

50 Cfr. JUAN PABLO II, Carta Apost. *Salvifici doloris*, 11. II. 1984, nn. 18-19.

51 JUAN PABLO II, *Enc. Redemptor hominis*, 4. III. 1979, n. 10.

vaguardar su identidad corporal, y b) respetar la vida humana es afirmar que nunca puede ser tratada como medio. Pero penetrar adecuadamente en el alcance de estas afirmaciones supone apoyarse en un presupuesto antropológico previo: el de la unidad sustancial del ser humano. Son los apartados que ahora se desarrollan.

El hombre, «corpore et anima unus» (GS 14)

El hombre es una única realidad, una persona. Cuando se dice de alguien que es una persona se está señalando al hombre en su irrepetible singularidad y en su totalidad real. En la complejidad del ser humano existen elementos diversos, físicos y espirituales, que hacen posible distinguir la composición materia-espíritu (cuerpo-alma); pero esa composición no se puede entender como si el cuerpo y el alma fueran dos realidades puestas la una en o al lado de la otra. El cuerpo y el alma son dos coprincipios constitutivos del hombre, de la misma y única persona. El hombre participa de la condición personal –es persona–, gracias a su espíritu: en el espíritu está la razón de la subsistencia de la persona; pero la condición personal es propia también e inseparablemente del cuerpo. Ello implica que el cuerpo es humano porque está animado por el alma, no existe como tal con anterioridad a ser informado por el alma. (Tampoco el alma, que es creada en el momento en el que se comunica al cuerpo). Además ni uno ni otro coprincipio pierden su naturaleza en esa unión: el alma es esencialmente distinta del cuerpo. Es la totalidad del hombre lo que se designa persona⁵². El hombre es un único yo o

sujeto. Eso es lo que se quiere expresar cuando se afirma que el alma está unida sustancialmente al cuerpo, que es su forma sustancial.

Ahora bien, decir que el ser humano es persona significa, entre otras cosas, que esa totalidad unificada corpóreo-espiritual, es decir, el hombre, está dotado de una interioridad que le hace posible entrar en comunicación con los demás y principalmente con Dios. Trasciende el simple ser individuo de una especie y está en sí mismo lleno de sentido. Por otro lado, se indica también que tiene un existir independiente y personal, es decir, intrasferible e incommunicable. Los hijos participan, ciertamente, de la naturaleza de los padres, pero su existir es diferente y autónomo. Sobre esta metafísica de la persona incide la luz de la Revelación, que dice que el hombre es hechura de Dios a su imagen y semejanza (cf. Gn 1, 26) no sólo por su capacidad de dominio racional y libre sobre las cosas creadas sino también por su subsistencia inmortal⁵³.

Esta tesis es fundamental en relación con la corporalidad y supone, entre otras cosas, que la persona es también el cuerpo. Es falso decir que la persona tiene un cuerpo o está unida a un cuerpo. La persona humana es una persona corporal y el cuerpo humano es un cuerpo personal. Imaginar la posibilidad de relacionarse con el cuerpo y no con la persona es imposible. El cuerpo es la misma persona en su visibilidad⁵⁴.

Como señala Ratzinger derivan de aquí dos consecuencias fundamentales, de importancia decisiva en la bioética y en la medicina. Una, de orden antropológico: «Cualquier intervención

52 Cfr. JUAN PABLO II, Exh. Apost. *Familiaris consortio*, 22. XI. 1981, n. 11; JUAN PABLO II, Discurso *Al'issue*, a los participantes de la 35ª Asamblea General de la Asociación Médica Mundial, 29. X. 1983, n. 6, en A.SARMIENTO (ed.), *El don de la vida. Textos del Magisterio de la Iglesia sobre Bioética*, Madrid, 1996, pág. 443; A. SARMIENTO, "La imagen de Dios en el hombre y en la familia", en VV. AA., *Dios y el hombre*, cit., pág. 545; A. SARMIENTO, *La inhumanidad de la «Fivet»*. Bases para su valoración ética, cit., pág.

781; F. OCÁRIZ, *Dignidad personal, trascendencia e historicidad*, cit., págs. 180-181; J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*, Santander, 1988, págs. 91 ss.; E. SGRECCIA, *Bioética*, cit., pág. 147.

53 Cf. CONCILIO LATERANENSE V, Bula *Apostolici Regiminis*, 19. XII. 1513: DS 1440.

54 Cf. C. CAFARRA, *Ética general de la sexualidad*, Barcelona, 1995, pág. 32.

sobre el cuerpo humano no alcanza únicamente a los tejidos, órganos y funciones; afecta también, y a diversos niveles, a la persona misma»⁵⁵. Aunque desde una perspectiva científica –v.g., en el microscopio de un laboratorio– el cuerpo humano puede ser estudiado como si fuera el de un animal, existe entre el de los hombres y el de los animales una diferencia esencial que lo coloca en un grado de ser cualitativamente superior. No es que el cuerpo humano sea más que el de los animales: es que es otro. La segunda consecuencia, de orden ético, es que el cuerpo humano ha de ser valorado de acuerdo con esa dignidad personal. Y en esta valoración han de encontrarse los criterios y principios éticos básicos para valorar las intervenciones técnicas sobre la corporalidad y la vida humana⁵⁶.

Manipular la persona humana en cualquiera de sus aspectos –es decir, ejercer un dominio directo sobre ella– es traspasar no sólo los límites de lo ético sino de lo metafísico, el orden creatural. El alma humana y el existir personal –a lo que están ligadas la corporalidad y la vida física– son patrimonio exclusivo de Dios, aunque fenomenológicamente no aparezca claro. La razón de fondo sobre la dignidad del cuerpo y la vida humana se apoya en el acto creador de Dios, que se incrementa sobremanera si se añade además la consideración del hecho de la elevación al orden sobrenatural y Redención. Pero la razón humana es capaz de percibir esa dignidad.

Salvaguardar la identidad corporal, expresión del respeto a la dignidad personal

La «totalidad unificada» que llamamos hombre –es decir, la persona humana– es única,

singular e irreplicable. Y la conocemos y distinguimos a través de la corporalidad. Cada cuerpo humano significa una persona concreta. En consecuencia, por su singularidad e irreplicabilidad, respetar el cuerpo humano supone también salvaguardar su identidad⁵⁷. El cuerpo es constitutivo de la identidad de la persona humana a lo largo de toda su vida.

La base biológica de la individualidad del hombre está en el patrimonio genético de cada persona, y la concreción del contenido genético de cada individuo tiene lugar, según demuestra la biología, en el momento de su origen, es decir, la fecundación. Aunque hay recambios en las partes del cuerpo, el patrimonio genético es el mismo en un individuo desde su primer momento hasta la muerte. Se ha podido escribir, por eso: «La expresión de la singularidad personal dentro de la comunidad específica con los demás *individuos de la especie humana* es la dotación genética, única y singular para cada persona. El patrimonio genético es como la precipitación material –y, como tal, investigable por la ciencia positiva– de la función ordenadora e integradora del alma como forma sustancial: como la forma sustancial, también el patrimonio genético está presente en cada una de las células somáticas, *marcando* cada parte del cuerpo como parte de un único todo que se expresa en ese patrimonio completo, aunque en cada parte sólo configure el órgano o las células correspondientes»⁵⁸. La intervención sobre el patrimonio genético de una persona –ésta es la conclusión– es intervención sobre la identidad del individuo y, por consiguiente, desde el punto de vista ético, «salvaguardar esa identidad» será

55 CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Instrucción *Donum vitae*, 22. II. 1987, Introducción, n. 3.

56 Cf. J. RATZINGER, "Presentación a la Instrucción" *Donum vitae*, n. 1, en J. RATZINGER, *El don de la vida. Introducción y comentarios*, Madrid, 1992, pág. 19.

57 CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Instrucción *Donum vitae*, 22. II. 1987, Introducción, n. 3.

58 N. LÓPEZ MORATALLA - A. RUIZ RETEGUI, "Manipulación del patrimonio genético humano con fines eugenésicos", en N. LÓPEZ MORATALLA (dir.), *Deontología biológica*, cit., pág. 346.

siempre el criterio fundamental del respeto a la persona y a la vida humana⁵⁹.

Por otra parte, aunque el contenido genético de cada persona es diferente del de las demás, existe un patrimonio genético común a todos los hombres que los hace ser diferentes del mundo animal no racional. Una transformación de ese patrimonio común daría una «especie» diferente de hombre y ello constituiría –obviamente– un atentado contra la dignidad humana. En primer lugar por el riesgo –real y no sólo posible– de perder la naturaleza y condición humana en el intento de modelar al hombre según los requerimientos del propio hombre; y, además, porque ese tipo de intervenciones se inscribiría en una dinámica cuyo principio fundamental sería, en el fondo, la eficacia o la utilidad. El cuerpo y la vida humana, el hombre, se considerarían tan sólo bienes instrumentales.

La persona humana nunca puede ser tratada como un medio

Persona es un bien en sí mismo, es decir, no relativo a otra cosa. Lo que quiere decir que ese bien nunca puede ser utilizado como medio para algo: porque ello supondría hacer abstracción de la naturaleza de la realidad, según la cual la persona, por su misma naturaleza, nunca puede ser un bien útil o instrumental. Y en este sentido no existe vida humana alguna que no sea digna de ser vivida. Las verdades de la Creación, de la Encarnación y de la Redención expresan abiertamente el valor de la persona, del cuerpo humano. Cada persona humana –la «totalidad unificada» que es el hombre– ha sido querida por sí misma; por eso, es absolutamen-

te valiosa: es la única criatura en el mundo que posee esta dignidad. El fundamento último de la dignidad humana radica en el hecho de que en el origen concreto de cada persona se encuentra, junto con la generación por parte de los padres, una acción creadora del alma individual por parte de Dios⁶⁰. Los atentados y amenazas contra la vida son, por eso, ofensas no sólo contra el prójimo sino también contra el Creador⁶¹.

Esa dignidad impide que la persona humana pueda ser tratada como un objeto, utilizada y manipulada en aras de la consecución de un fin externo a ella. El concepto de dignidad se refiere a la propiedad de un ser que no es sólo «fin en sí mismo para sí» sino «fin en sí mismo por antonomasia». Nunca será justa la lesión de la dignidad de la persona –tanto en su dimensión espiritual como en su componente corporal– para alcanzar una mejora del bienestar social, una mayor calidad de vida, el perfeccionamiento de la especie humana o cualquier otra finalidad externa a la propia persona. La persona, la vida humana, no son bienes de los que los demás puedan «disponer»: a nadie corresponde determinar quien debe vivir o morir.

Pero respetar la dignidad del hombre exige que cada ser humano sea respetado individualmente. Existe el riesgo de que la afirmación de que el hombre ha sido querido por sí mismo por parte de Dios no signifique que cada persona sea de inmediato absolutamente digna, sino que lo que ha querido por sí mismo sea la especie humana. Con este planteamiento, la persona singular quedaría reducida a un caso, a un individuo de la especie humana y, en aras de la defensa de ese valor de la especie, estaría justi-

59 Un caso bien distinto es la intervención sobre los gametos, por razones eugenésicas. Aquí el principio de identidad al que se acaba de aludir no se ve afectado, ya que todavía no existe individuo alguno. Aunque no por eso se puede concluir que ya, sin más, quede salvaguardada la dignidad personal en cualquier intervención.

60 Esa dignidad se acrecienta si se contempla desde el punto de vista de la redención. Cfr. JUAN PABLO II, Enc. *Redemptor hominis*, 4. III. 1979, nn. 8, 10, 11; cfr. CONCILIO VATICANO II, Const. Past. *Gaudium et spes*, 7. XII. 1965, n. 22. (Cfr. II. 1: *Valor y sentido de la vida humana*).

61 Cfr. EV, n. 9.

ficado prescindir de los defectuosos. Ésta es la «lógica» que impera en la selección de los animales. (Si se quiere –por ejemplo– resaltar el valor de una determinada raza de caballos, es lógico que se eliminen los tarados).

No es eso lo que sucede con la especie humana. En la transmisión de la vida, los padres participan del poder creador de Dios; un acto que, por eso, se llama procreación, y no generación. Si fuera mera generación –como en el resto de los animales–, a cada ser humano se le podría considerar como un simple miembro o, incluso, como un momento de la especie. Cuando se prescinde de la creación por parte de Dios se prescinde también de la trascendencia hacia Dios y queda sólo la trascendencia hacia los demás. La consecuencia inmediata es que «cuando la relación con Dios desaparece de la perspectiva, la condición personal es confiada totalmente a la pluralidad humana: al conocimiento y a la relación con los demás. La conclusión es terrible; la condición personal es dada por la sociedad. Quien no ha sido visto ni nombrado con un nombre propio por los demás hombres, no es considerado persona. Aborto e infanticidio, entonces, pueden ser justificados»⁶².

Se hace, pues, necesario proclamar el valor individual de cada hombre, como consecuencia de que cada uno de ellos responde a un acto de creación explícito, a una llamada singular y única por parte de Dios. Una llamada personal que, por lo mismo, señala un destino también personal, imposible de ser absorbido en un destino universal colectivo. «En cuanto engendrada por sus padres, la persona humana participa con ellos en la condición humana, es decir, tiene una misma naturaleza en sentido específico y, por tanto, es susceptible de ser considerada un individuo de la especie humana, en el que

se cumplen las leyes universales de la esencia del hombre. De este modo es medido por esas leyes, y su existencia puede considerarse regulada por las consideraciones generales de la antropología. En cuanto resultado de un acto creador –específico para cada hombre–, la persona trasciende su condición de individuo de la especie y se constituye en un ser único, inédito, irrepetible y dotado de dignidad absoluta: es un bien absoluto»⁶³.

Una antropología, para que sea correcta, debe valorar estos dos parámetros: la radical igualdad de todos los hombres y la distinción entre ellos. De otro modo, existe el riesgo de separar el valor del hombre y el valor de cada persona: valorar *qué* se es y no *quién* se es.

Tan sólo a partir de la consideración de la dignidad absoluta de la persona –que cada una siempre sea tratada como un fin y nunca como un medio–, tanto en su dimensión corporal como en su interioridad, y, por consiguiente, de toda vida humana desde el momento de la concepción hasta la muerte, las actividades biomédicas, por poner un ejemplo, serán moralmente lícitas y correctas –desde ese lado– la solución a los problemas éticos planteados.

Pero el hombre frecuentemente prescinde del respeto debido a la corporalidad humana y a la finalidad que las cosas sometidas a él llevan inscritas en su propia naturaleza, y se guía, en su actuación, por parámetros distintos a la dignidad absoluta de la vida humana y al respeto a las finalidades propias de la naturaleza de las cosas. Se da paso así a una actividad de tipo técnico en la que se prescinde de la naturaleza de las realidades y únicamente se valora la

62 A. RUIZ RETEGUI, "La ciencia y la fecundación de la Ética", en N. LÓPEZ MORATALLA (dir.), *Deontología biológica*, Pamplona, 1987, pág. 45.

63 *Ibidem*, pág. 40; cfr. también A. RODRÍGUEZ LUÑO - R. LÓPEZ MONDEJAR, *La fecundación «in vitro»*, cit., pág. 78; J. M. YANGUAS, "Notas sobre la antropología de 'Gaudium et Spes'", en VV. AA., *Dios y el hombre*, cit., pág. 258; R. SPAEMANN, *Ética: cuestiones fundamentales*, Pamplona, 1988, pág. 74; J. SANCHO, "Imagen de Dios y dignidad humana", en VV. AA., *Dios y el hombre*, cit., pág. 497.

eficacia; es decir, que aquella lleve a la consecución del fin que se ve como conveniente⁶⁴.

El criterio ético fundamental para la valoración de las intervenciones técnicas sobre el hombre –en cualquiera de las fases de su existencia– es el respeto a la dignidad personal. El carácter personal propio del ser humano exige que, como poseedor de una dignidad absoluta, no pueda ser nunca instrumentalizado o tratado como medio para algo. La regla fundamental de la ética es tratar siempre al hombre como fin. Esto debe entenderse no sólo de la especie humana sino de cada hombre, individualmente considerado. La persona trasciende su condición de individuo de la especie y se constituye en un ser único, inédito e irrepetible.

Por otra parte, la dignidad de la vida humana reclama como condición irrenunciable ser recibida como don. Es una exigencia de la condición personal del ser humano. Sólo así se le trata como persona, es decir, de manera desinteresada. Cierto que la vida ha sido confiada a la libertad del hombre, pero sólo Dios es el Señor y dueño absoluto; el hombre no es más que un administrador que tiene que vivir su vida responsablemente. Cuanto se afirma en *Evangelium vitae* sobre la calidad de vida⁶⁵, el rechazo al ensañamiento terapéutico⁶⁶, el recurso a los cuidados paliativos⁶⁷, la pena de muerte, la legítima defensa⁶⁸, es, en definitiva, un llamamiento a la responsabilidad ante la vida, particularmente la de los demás.

Este respeto debido a la vida humana no cierra en modo alguno las puertas a las inter-

venciones técnicas sobre la corporalidad y la vida humana. Son éticamente lícitas las actuaciones médicas, quirúrgicas, farmacológicas, etc. encaminadas a facilitar y ayudar las direcciones y finalismos inscritos en la naturaleza corpóreo-espiritual humana. No lo son, sin embargo, las que contraríen esa naturaleza o respondan a una visión reductiva, extrínscista de la corporalidad.

LAS VIOLACIONES DIRECTAS DEL RESPETO A LA VIDA

Señalado el principio fundamental sobre el respeto debido a la vida humana y su motivación, *Evangelium vitae* explicita las exigencias éticas de ese principio en tres pronunciamientos principales. Son los más urgentes en nuestro tiempo: a) la eliminación directa y voluntaria de un ser humano inocente es siempre gravemente inmoral⁶⁹; b) el aborto directo, es decir, querido como fin o como medio, es siempre un desorden moral grave⁷⁰, y c) la eutanasia es una grave violación de la Ley de Dios⁷¹.

El análisis de estas tesis permite describir que en esas formulaciones se condensa de alguna manera –cierto que de forma negativa– la doctrina moral de la Iglesia sobre el respeto a la vida. De todos modos, analizadas más detenidamente, se descubre que, en el fondo, son, más bien, una llamada apasionada, dirigida a todos los hombres, a defender y proteger, a servir al hombre y a la vida humana.

Antes, sin embargo, del examen más pormenorizado de cada uno de los pronunciamientos a que me refiero, parece que se deben hacer

64 Cfr. S. PINCKAERS, "La cuestión de los actos intrínsecamente malos y el 'proporcionalismo'", en *Ethos* 10/11 (1982-1983), pág. 252.

65 Cfr. *EV*, nn. 23, 27.

66 Cfr. *EV*, n. 65.

67 Cfr. *EV*, nn. 65, 68.

68 Cfr. *EV*, nn. 27, 41, 55-56.

69 Cfr. *EV*, n. 57.

70 Cfr. *EV*, n. 62.

71 Cfr. *EV*, n. 65.

algunas observaciones previas al hilo mismo de la Encíclica. Son las siguientes.

- La enseñanza de *Evangelium vitae* sobre la vida no es nueva. Está –se decía antes– en el centro del Evangelio. La Iglesia –en este caso, la Encíclica– no puede dejar de proponerla. Está arraigada en el corazón del hombre y la razón humana así la percibe. Es a la vez transmitida por la Escritura con entera claridad. El mandamiento «no matarás», central en la Alianza del Antiguo Testamento y revelado en su más profunda verdad en la vida, muerte y resurrección de Cristo, alcanza su plenitud en el mandamiento del amor. Es una enseñanza constante y unánime de la tradición y magisterio de la Iglesia⁷².
- La Encíclica repite ahora esta norma de siempre, porque la situación presente así lo reclama. Como a fines del siglo pasado, en relación con la clase obrera –los débiles y sin voz de entonces–, también ahora, «cuando otra categoría de personas es oprimida en su derecho fundamental a la vida, la Iglesia se siente en el deber de dar voz con inalterable valentía a quien no tiene voz»⁷³. Los desafíos actuales contra la vida revisten unas características en las que cada vez se hace más patente la indefensión de la vida humana. No sólo son nuevas y más sofisticadas las formas en las que las tecnologías de ahora permiten atentar contra la vida –especialmente en su inicio y fase terminal–, sino que sobre todo es nueva y más poderosa la cultura con que esos atentados se quieren perpetrar. Los delitos contra la vida se quieren presentar como derechos democráticos que el Estado debe autorizar y proteger, y hasta realizar, con las intervenciones gratuitas de las estructuras sanitarias.
- Otra observación que se debe hacer se relaciona con la autoridad que tienen estos pronunciamientos: ¿cuál es la autoridad de la Encíclica? Desde que comenzó la redacción de ese documento, uno de los interrogantes que saltaron con más frecuencia a los medios de comunicación fue el de la autoridad que iba a tener. ¿Proclamaría el Papa por primera vez un dogma en materia moral? Esta fue también –no parece exagerado decirlo– una de las primeras curiosidades que se plantearon en el momento de la publicación de la Encíclica. Al respecto debe decirse que el Papa no hace ninguna declaración de infalibilidad. No ha querido hacerla. Pero es evidente, por el tenor de las expresiones, la autoridad a la que apela –la Escritura, la tradición, el magisterio constante y unánime del Papa y los obispos– que la enseñanza de la Encíclica pertenece al magisterio ordinario y universal de la Iglesia. Se trata de una enseñanza verdadera, definitiva y, por tanto, irreformable.
- Pero la Encíclica no se limita a reafirmar la doctrina de siempre de la Iglesia ni tampoco a subrayar la novedad del contexto cultural de los nuevos desafíos contra la vida. La intención de fondo, en ese análisis, es señalar el horizonte que se debe tener en cuenta para construir la nueva cultura del amor y de la vida. Desde esa perspectiva, a mi entender, se individualizan las raíces de los desafíos y amenazas, en nuestra sociedad, contra la vida. Por eso se apunta constantemente a la necesidad de situar la reflexión sobre el valor y la defensa de la vida dentro del contexto más amplio de la consideración global de la persona y de su vocación.

La eliminación directa y voluntaria de un ser humano inocente es siempre gravemente inmoral

Varios son los subrayados o matices que hace *Evangelium vitae*.

72 Cfr. *Ibidem*.

73 Cfr. *EV*, n. 5.

Lo que se condena es la muerte –la eliminación directa y voluntaria– de toda vida humana inocente, no de la vida humana en general. Cada ser humano tiene un valor único, singular. Cada ser humano responde a un amor y designio particular de Dios y ha recibido una vocación –propia de él– a relacionarse con Él y a participar en la vida eterna, en la que se cifra, en última instancia, la razón de su existir. No es suficiente defender que todos los hombres son radicalmente iguales y portadores de la misma dignidad. Es necesario afirmar que esa común e idéntica dignidad es a la vez única y singular de cada uno de los seres de la raza humana.

La condena se refiere además a la eliminación de una vida humana inocente⁷⁴. La Encíclica es terminante en la proclamación que hace del respeto que se debe a toda vida, incluida la del reo y la del agresor injusto⁷⁵. Pero está fuera de duda que la absoluta inviolabilidad se dice sólo de la vida humana inocente.

Por último hay que señalar que esa eliminación de la vida humana es siempre gravemente inmoral. Es un desorden intrínseco. Independientemente de otras connotaciones como pueden ser el fin y las circunstancias, es una acción que por su misma naturaleza es objetivamente mala: no cabe ninguna excepción. Es además un desorden moralmente grave, ya que supone una violación grave de la ley moral: contradice directa y abiertamente en materia grave las virtudes de la justicia y de la caridad.

El aborto directo –querido como fin o como medio– es un desorden moral grave

Cuanto se dice sobre la valoración ética del aborto no es más –en cierta manera– que la

74 Cfr. LV, n. 57.

75 Cfr. EV, nn. 55, 56.

aplicación a un caso determinado de la doctrina sobre la eliminación directa y voluntaria de un ser humano inocente. Por otra parte es una continuación –un calco– de la enseñanza del magisterio sobre esta cuestión, particularmente de la Declaración *De aborto procurato*, de la Congregación para la Doctrina de la Fe.

Con todo, existen algunos acentos particulares que hay que resaltar, especialmente la referencia a la situación actual. En concreto se llama la atención sobre el dramatismo de algunos casos particulares, el obscurecimiento de y las conciencias respecto a la gravedad moral del aborto, etc. La Encíclica recuerda la necesidad de tener el valor de mirar de frente a la verdad y, en consecuencia, llamar a las cosas por su nombre, evitando la ambigüedad en la terminología.

En este sentido, el aborto, que es «la eliminación deliberada y directa, como quiera que se realice, de un ser humano en la fase inicial de su existencia, que va de la concepción a su nacimiento»⁷⁶, «es siempre un desorden moral grave»⁷⁷. No existe razón alguna, por grave y dramática, que lo pueda justificar⁷⁸. Es una acción en sí misma y por sí misma –por su objeto– intrínsecamente inmoral.

El pronunciamiento de *Evangelium vitae* sobre la inmoralidad de la eliminación del embrión humano desde su concepción, evidentemente, es un pronunciamiento ético. No entra en la cuestión científica y filosófica sobre el inicio de la vida humana: sobre el estatuto ontológico del embrión humano. Pero, en la misma línea de *De aborto procurato* y de *Donum vitae*, enseña otra vez que el fruto de la generación humana «debe ser respetado y tratado como persona desde el instante de su concepción»⁷⁹.

76 EV, n. 58.

77 EV, n. 62.

78 Cfr. EV, nn. 58, 60, 73.

79 LV, n. 60.

En este contexto *Evangelium vitae* hace una aplicación de la valoración moral del aborto a las recientes intervenciones sobre los embriones humanos considerados como objetos de experimentación, como material biológico disponible. Se trata de acciones intrínseca y gravemente inmorales. Idéntico juicio ético recibe el diagnóstico prenatal cuando se pone al servicio de una mentalidad eugenésica, es decir, inductora del aborto selectivo en el caso de que se detecten anomalías en los embriones⁸⁰. Es la misma doctrina de *Donum vitae*.

La eutanasia, grave violación de la Ley de Dios

Como en el caso del aborto, la valoración ética de la eutanasia se sitúa en el contexto de la cultura actual. Por eso comienza por describir los rasgos que en cierta manera explican el hecho de la aceptación cada vez más creciente de la eutanasia. Se debe, en el fondo –como se ha apuntado ya–, a la difusión cada vez mayor de una mentalidad y una visión fragmentarias y reduccionistas del hombre, cerrado en sí mismo, sin relación y dependencia de Dios y de la ley moral. Y si la muerte no se advierte como el paso para una vida más plena, la vida es absolutamente contingente, ya no vale por sí misma, y se puede instrumentalizar. En esta perspectiva la muerte y el dolor no tienen ningún sentido, son meros procesos biológicos; la muerte viene a ser un «tabú» frente al que la única salida «razonable» es ignorarla o anticiparla, acudiendo a la eutanasia si el llamado bien físico, síquico etc., lo requiere.

Otro factor que caracteriza la práctica actual de la medicina y que incide poderosamente en la valoración de los cuidados y atenciones debidas a los enfermos, particularmente en su fase terminal, es la tecnificación de la medicina.

En muchos casos no sólo es hipótesis sino realidad la quiebra entre tecnología y humanización que ha llevado a olvidar el significado más profundo de la atención médica, que debe ser integrado siempre en el ámbito de la solicitud más amplia ante el enfermo. A veces, en efecto, la tecnología, más que prolongar la vida, lo que hace es prolongar la agonía. Y entonces surge el problema ético de la asistencia dada a los pacientes: ¿hasta qué punto es éticamente lícito recurrir a las técnicas más allá de un determinado extremo?

En esta línea, dentro del análisis de la cultura actual, *Evangelium vitae* insiste en que «para un correcto juicio moral sobre la eutanasia, es necesario ante todo definirla con claridad»⁸¹. La ambigüedad es grande y hasta se ha pretendido en muchos casos. En ocasiones se emplean como equivalentes expresiones como «muerte sin dolor», «muerte digna», «eutanasia», etc. Y, sin embargo, no se refieren necesariamente a la misma realidad. En efecto, con la expresión «muerte sin dolor» se puede aludir a la muerte producida como consecuencia de unas atenciones y cuidados para los que existía una causa justa y proporcionada, es decir, suficientemente grave⁸²; otras veces –y éste es su sentido propio– la expresión «morir con dignidad» indica el derecho de todo ser humano a *vivir* el momento de su muerte de acuerdo con su dignidad humana (y cristiana, en el caso del cristiano): es, por tanto, un derecho que se debe reconocer y proteger.

Evangelium vitae, que en este punto sigue la exposición de la Declaración *Iura et bona* –sobre la eutanasia–, de la Congregación para Doctrina de la Fe, precisa que la eutanasia en sentido verdadero y propio debe entenderse como «una acción u omisión que por su naturaleza y

80 Cfr. *FV*, n. 63.

81 *EV*, n. 65.

82 Cfr. *Ibidem*.

en la intención causa la muerte, con el fin de eliminar cualquier dolor»⁸³. Aquí la palabra «omisión» se refiere a la suspensión o no adopción de los medios considerados «normales» o proporcionados; la palabra «acción», en cambio, alude al empleo de medios encaminados a interrumpir la vida del enfermo. La eutanasia, así entendida –continúa la Encíclica–, «es una grave violación de la Ley de Dios»⁸⁴. Es, evidentemente, un juicio o una valoración ética que no entra para nada –no es ése el ámbito en el que se sitúa *Evangelium vitae*– en la cuestión de la delimitación de los confines entre la vida y la muerte, algo que los progresos técnicos hacen en cierta manera cada vez más problemático.

La eutanasia, insiste la Encíclica, es «siempre moralmente inaceptable», «desde el punto de vista objetivo es un acto gravemente inmoral». Nunca tiene justificación, aun cuando, según sucede algunas veces, sea solicitada por el enfermo⁸⁵ o esté sometida a una malentendida «compasión». Según las circunstancias puede revestir la malicia del suicidio y del homicidio. Esa malicia o negatividad ética aparece todavía más grave si se practica por quienes deberían cuidar al enfermo con una solicitud mayor –v.g., los familiares y los médicos– o al enfermo que ni la pidió ni dio su consentimiento⁸⁶.

Muy diferente es la valoración moral que merece la decisión de renunciar al llamado «enseñamiento terapéutico» y el recurso a los así llamados «cuidados paliativos»⁸⁷. No sólo no

merecen un juicio ético negativo, sino que pueden obedecer y expresar una actitud de profundo respeto a la vida.

EL ABORTO Y LA EUTANASIA: ¿DERECHOS DEMOCRÁTICOS?

Una de las características propias de los atentados actuales contra la vida humana –dice la Encíclica– consiste en la tendencia a exigir su *legitimación jurídica*, como si fuesen derechos que el Estado, o al menos en ciertas condiciones, debe reconocer a los ciudadanos y, por consiguiente, la tendencia a pretender su realización con la asistencia segura y gratuita de médicos y agentes sanitarios⁸⁸.

La respuesta de *Evangelium vitae*, además de contestar a los «argumentos» que se esgrimen con más frecuencia para esa legitimación, se detiene –entre otros aspectos– en la cuestión de la objeción de conciencia. El problema se analiza en el marco de la relación entre la ley civil y la ley moral.

La «legitimación jurídica» del aborto y la eutanasia

Las principales «razones» aducidas a favor de esa legitimación son: a) el carácter de bien relativo de la vida del no nacido o del que está gravemente debilitado; b) la imposibilidad de exigir por ley, a todos los ciudadanos, niveles de moralidad que ellos mismos no aceptan o comparten; c) la prohibición y penalización del aborto y la eutanasia llevarían al aumento de las prácticas ilegales que, al no estar sujetas a control social, se efectuarían sin la necesaria seguridad médica, y d) en una sociedad moderna

83 *Ibidem*.

84 *Ibidem*.

85 Un problema es el de la interpretación correcta del deseo de morir manifestado por el enfermo. En la mayoría de los casos, en efecto, no significa la voluntad de morir *ya*, sino hacerlo de una manera distinta, es decir, *humana*. Lo que se desea es vivir humanamente el morir, en cuanto acto que sintetiza el vivir y en el que éste adquiere su *definitividad*.

86 Cfr. EV, n. 66.

87 Cfr. EV, n. 65.

88 EV, n. 68.

y pluralista se debería reconocer a cada persona una plena autonomía para disponer de su propia vida y de la vida de quien aún no ha nacido. Sin embargo, si se examina bien, se ve que estas razones no son tales.

- La primera razón –la vida de los no nacidos o gravemente debilitados es un bien sólo relativo– se mueve en un contexto en el que la vida no se valora por sí misma sino por el criterio de costo-beneficio. Por otra parte, el cálculo se efectúa, por lo general, entre bienes de diversa índole. Y ¿quién es el sujeto capaz de hacer una valoración justa de los bienes que están en juego? Este argumento, además de negar la igualdad de todas las vidas humanas ante la ley –condición irrenunciable de toda democracia–, niega el valor intrínseco de la misma vida humana. Su valor está confiado, en última instancia, a la decisión de los demás. La consecuencia es que, entonces, *ninguna* vida es ya valiosa por sí misma.
- En relación con el argumento de que las leyes humanas no pueden exigir conductas heroicas –la segunda objeción– a todos los ciudadanos, cabe responder, en principio, afirmativamente. No es ése, en efecto, el horizonte en el que se mueve el común de los ciudadanos. Con todo, es necesario distinguir entre las leyes positivas –que mandan hacer algo– y las negativas –que lo prohíben–: las primeras de ordinario no obligan si su observancia exige actos *heroicos*; las segundas, en cambio, de suyo, obligan siempre.

En esta cuestión hay que advertir –ésta es la verdadera respuesta– que el bien de la vida humana –de *toda* vida humana, por el hecho de serlo– forma parte del bien común, de tal manera que respetarla y protegerla es un derecho-deber fundamental e imprescindible de la convivencia social. El bien común –razón de ser de las leyes humanas y de la autoridad civil–, como

fin y criterio regulador de la vida política, exige no sólo que no se legitimen jurídicamente el aborto y la eutanasia, sino que se sancione a los transgresores, es decir, a quienes así atentan contra la vida. «Si la autoridad pública puede, a veces, renunciar a reprimir aquello que provocaría, de estar prohibido, un daño más grave, nunca puede legitimar como derecho de los individuos –aunque éstos fueran la mayoría de los miembros de la sociedad– la ofensa infligida a otras personas mediante la negación de un derecho suyo tan fundamental como el de la vida»⁸⁹. Y es evidente que la negación de ese derecho tendría lugar en la hipótesis que contempla el argumento. El Estado, al renunciar a defender el derecho a la vida de los más débiles, deja de ser un Estado de derecho para convertirse en un Estado en el que la fuerza –la violencia– está sobre el derecho.

Es claro que las leyes humanas no tienen por qué sancionar siempre todas las transgresiones a la ley moral. No se pueden identificar lo moral y lo legal. Tampoco es lo mismo legitimar o autorizar el aborto y la eutanasia que despenalizarlos. Existe entre ese tipo de leyes una diferencia cualitativa: una cosa, en efecto, es reconocer el derecho al aborto y otra no sancionar la transgresión de ese derecho. Pero *de hecho* las leyes despenalizadoras son el equivalente a una autorización de esas prácticas. La autoridad civil deja de cumplir con la razón de su existencia, que es servir al bien común, protegiendo –en este caso– el derecho a la vida. En este sentido, las leyes despenalizadoras son injustas, entre otras razones: a) por renunciar al deber fundamental de fundar la convivencia y las relaciones sociales sobre el hecho desnudo de ser persona, y b) por atribuirse una competencia que no tienen como es la de otorgar –al no sancionar la transgresión– el derecho a decidir sobre el valor de la vida humana. Esa in-

⁸⁹ EV, n. 71.

justicia es máxima en el caso no ya de la despenalización sino de la legitimación jurídica del pretendido derecho al aborto o la eutanasia.

- Tampoco se sostiene la afirmación de que la prohibición y penalización del aborto y la eutanasia llevarían a un aumento clandestino e ilegal de esas prácticas. Es verdad que, al no realizarse legalmente, existiría el riesgo de no contar con el concurso médico y ello daría lugar a otra serie de consecuencias negativas. Pero lo decisivo en esta cuestión es si esas prácticas –el aborto y la eutanasia– dejan de ser éticamente inmorales por el hecho de ser legales y disponer de la oportuna asistencia sanitaria. El aborto y la eutanasia, antes que acciones clandestinas e ilegales, son eliminación directa y voluntaria de una vida humana inocente y eso es intrínsecamente inmoral.

Se debe recordar además que la despenalización de esas prácticas –según los hechos demuestran abiertamente en los países en los que se ha despenalizado el aborto– es promotora de lo que se intenta evitar: se ha producido un debilitamiento de la conciencia moral, y el resultado es que los abortos clandestinos no sólo no han disminuido sino que han crecido en número.

- El argumento del «pluralismo social» para invocar la legitimación jurídica del aborto y la eutanasia admite varias respuestas. En primer lugar, en la hipótesis –no admisible– de que la ley debería permitir disponer de la propia vida, es evidente que eso no tiene lugar en el caso del aborto y de la eutanasia practicados a terceras personas. Entonces se está disponiendo de la vida de otro y, por tanto, se está conculcando el derecho que se invoca para uno mismo. Ya no se puede hablar de igualdad ante la ley.

Por otro lado ese «pluralismo», a partir del cual se pretende justificar la legitimación jurí-

dica del aborto y la eutanasia, cae en la contradicción de reconocer la autonomía de cada individuo para decidir sobre su propia vida y a la vez «obliga a cada uno a prescindir de sus propias convicciones para aceptar como criterio lo establecido por las leyes que deberían limitarse a percibir y asumir las convicciones de la mayoría»⁹⁰. En el fondo lo que ocurre es que, según esta concepción, ya todo es igual porque ya nada tiene valor. Es el relativismo ético que nada tiene que ver con el sano y legítimo pluralismo.

La objeción de conciencia: derecho y obligación

Se recordaba antes, con palabras de *Evangelium vitae*, que una de las características propias de los atentados actuales contra la vida humana consiste en la tendencia a exigir su *legitimación jurídica*. En las sociedades en que esa legitimación tiene lugar se plantean –o se pueden plantear– serios problemas de conciencia a los médicos y al personal sanitario. ¿Cómo actuar en ese caso?

La Encíclica es clara y terminante. «El aborto y la eutanasia son crímenes que ninguna ley humana puede pretender legitimar. Leyes de este tipo no sólo no crean ninguna obligación de conciencia, sino que, por el contrario, establecen una *grave y precisa obligación de oponerse a ellas mediante la objeción de conciencia*»⁹¹. Hay que oponerse a ellas; la conciencia debe hacerlo por fidelidad consigo misma: así lo exige la naturaleza misma de la función de la conciencia. No es un problema religioso o de fe cristiana.

La objeción de conciencia, ante esas leyes, es un derecho y un deber.

Es un derecho. En cuanto ser racional, inteligente y libre, el hombre –cada ser humano–

90 EV, n. 69.

91 EV, n. 73.

está llamado desde lo más profundo de sí mismo a la verdad: ha nacido y ha sido creado para la verdad. Ése es el sentido de su libertad. De tal manera que obra humanamente cuando lo hace racionalmente, y su actuar es racional en la medida en que es conforme con la verdad. (Es la consecuencia de su condición creatural). En este sentido el discernimiento y la decisión de la conciencia –para que sea racional– han de estar necesariamente abiertos a la verdad y realidad objetivas. Por eso los datos de la ciencia, en cuanto se refieren la realidad objetiva, entran a formar parte de la conciencia.

Y los datos de la ciencia –se veía antes–, a propósito del embrión humano, son inequívocos. Desde el primer instante de su concepción existe un organismo con vida autónoma, orientado por su intrínseco dinamismo –sin que se dé ningún salto cualitativo– a desarrollarse en un ser humano adulto. La conciencia, por su misma naturaleza, pide aceptar estos datos de la ciencia. Si se trata de una conciencia cristiana, llamada a interpretar la realidad a través de la razón iluminada por la fe, la verdad de su organismo humano es la imagen viviente de Dios, llamado a participar de la misma vida de Dios.

El rechazo del aborto y la eutanasia es principal y fundamentalmente una cuestión de coherencia. En cuanto abierta a la verdad objetiva la conciencia debe rechazar ir en contra de los valores, de la verdad racional y científica. De ahí que, en el caso de la legitimación jurídica del aborto como de la eutanasia, la objeción de conciencia es una respuesta necesaria. Y sería del todo impropio acusar de que boicotean las leyes del Estado o muestran escasa insensibilidad social a los que recurren a la objeción de

conciencia. La objeción de conciencia es un derecho originario, inalienable, fundado sobre la dignidad de la persona y de su libertad. Nadie puede ser obligado a actuar contra su conciencia.

Es un deber. La existencia de un derecho no comporta necesariamente la obligación de usarlo. Son muchas las hipótesis de las que se puede lícitamente dejar de exigir el derecho que nos puede asistir. Sin embargo, eso no ocurre si tuviera lugar una legitimación del aborto y de la eutanasia. Entonces el derecho y el deber de recurrir a la objeción de conciencia son inseparables. La singularidad y la gravedad de los valores que están en juego –el derecho a la vida de seres humanos inocentes– dan lugar a una exigencia tan fuerte, que comporta siempre la grave obligación moral de ejercer el derecho a la objeción de conciencia. Por eso, junto a otras cosas, el personal médico y sanitario deberá invocar *siempre* ese derecho, ya que, de no hacerlo, podría ser requerido por la autoridad a llevar a cabo esas prácticas contra la vida.

En las sociedades en las que se han legitimado el aborto y la eutanasia, la objeción de conciencia comporta dos significados fundamentales. En primer lugar pone de manifiesto la coherencia con la propia conciencia, sirve para indicar la diferencia que existe entre lo legal y lo moral. Encierra un significado personal. A la vez, y en segundo lugar, tiene también una significación social: es una denuncia pública de la injusticia de la ley que legitima el aborto y la eutanasia. Si además no se reconociera jurídicamente el derecho a la objeción de conciencia, invocar ese derecho sería la clara denuncia de que no se respeta el legítimo pluralismo, componente irrenunciable de la vida en sociedad. ■