

SOBRE EL SIGNIFICADO MORAL DE LA «PERSONALIDAD» DEL SER HUMANO En el contexto de la Encíclica *Evangelium Vitae*

JAROSŁAW MERECKI

1. UNIVERSALIDAD DEL DERECHO A LA VIDA

Todo hombre tiene derecho a la vida. Tal derecho, confirmado en el art. 3 de la Declaración Universal de los Derechos del Hombre, es el primero y el más obvio entre todos los derechos del hombre —todos los otros derechos los posee el hombre solamente en tanto en cuanto existe, lo cual en el caso de un ser corporal no puede significar más que: en cuanto vive—. Para el hombre, que al mismo tiempo es ser racional (espiritual) y ser natural (material), y que, como lo define Aristóteles, es *animal rationale* (esta definición mantiene su validez hasta nuestros días), existir significa vivir, vivir en el cuerpo material. *Vivere viventibus est esse*, así fue expresada esta intuición por Sto. Tomás de Aquino. Vida es existencia de los seres vivientes. Por esto también en los países democráticos contemporáneos, entendidos como Estados de Derecho que han aceptado la idea de los derechos del hombre y que han emanado una Constitución, esto aparece determinado claramente en su mismo comienzo, constituyendo así uno de los fundamentos de todo orden jurídico. No tiene nada de extraño. Si se piensa que existen los derechos y que le pertenecen al hombre independientemente de cualquier ley instituida, es decir, en virtud del hecho mismo de que el hombre es tal —axiológicamente (tal valor) y ontológicamente (tal ser)— el derecho a la vida debe ser reconocido entre ellos como derecho fundamental. De esta forma, sobre la base del mero *hecho* de que el hombre existe, se expresa una pretensión de respeto a su existencia por parte de cualquier otro miembro de la comunidad (exigencia que se refiere al plano moral) y también, en cuanto la comunidad adquiere la forma de comunidad legal y política, una pretensión a la protección de este bien por parte de la ley establecida por el Estado (exigencia que se refiere al plano legal y político).

Entonces, el valor de la vida, como bien para el hombre, no es sólo un bien moral fundamental, sino que al mismo tiempo es un bien legal fundamental (*Rechtsgut* como acertadamente se dice en el lenguaje

jurídico alemán). Merece la pena recordar esta distinción elemental, claramente a partir de Kant¹, porque entre los argumentos aportados en favor de la liberalización de las leyes diseñadas para la protección de la vida humana aparece a veces un argumento según el cual no se debe imponer un bien moral por medio de una ley civil.

En nuestra cultura occidental la convicción de que existen derechos inalienables del hombre ha llegado a ser casi un *topos*, es decir, la convicción cultural que comparte una gran mayoría de la sociedad. También por este motivo, la Encíclica *Evangelium vitae*, sobre la que nuestra reflexión se asienta, publicada por Juan Pablo II en 1995, no está dirigida solamente a los creyentes, sino que es una gran exhortación dirigida a todos los hombres de buena voluntad, ya que «sólo el respeto a la vida puede fundar y garantizar los bienes más preciosos y necesarios de la sociedad, como son la democracia y la paz» (n. 101).

¿No se considera, por consiguiente, un verdadero atentado contra el Estado, una mina situada en el fundamento mismo del Estado de Derecho, la introducción de legislación que sustraiga a la tutela de la ley algunas categorías de hombres (habitualmente los más débiles, privados de cualquier capacidad de alzar la voz en defensa propia)?² Ya escribió Sto. Tomás que «toda ley puesta por los hombres tiene razón de ser en cuanto que deriva de la ley natural. Si por el contrario se contradice en algo con la ley natural, entonces no será ley sino corrupción de la ley» (STh I-II. q. 95, a. 2). En referencia a las democracias contemporáneas se necesita añadir todavía que dicha ley está en contradicción no sólo con la ley natural, sino también con aquella solemnemente escrita en las Constituciones de nuestros Estados. Precisamente por este motivo la Encíclica afirma: «Cuando una ley civil legitima el aborto o la eutanasia cesa, por esto mismo, de ser una ley civil, moralmente obligatoria» (EV n. 72).

2. ¿DERECHOS DEL HOMBRE O DERECHOS DE LA PERSONA?

A fin de evitar una consecuencia de este tipo, que parece inevitable, algunos filósofos (y también algunos teólogos contemporáneos³)

1. Cfr. O. HÖFFE, *Kategorische Rechtsprinzipien. Ein Kontrapunkt der Moderne*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag 1994, pp. 126-152 sobre todo.

2. Alguien ha observado acertadamente que esta situación corresponde a la lógica de una importante corriente filosófica de la modernidad —de Hobbes a Marx— que hace coincidir el derecho con el poder. Si cada uno tiene tanto derecho cuanto poder tiene, entonces el que es absolutamente débil no posee ningún derecho. Cfr. Rocco BUTTIGLIONE, *Towards an Adequate Anthropology, «Ethos», (Special Edition) 2* (1996), pp. 240-243.

3. Cfr. T. STYCZEN SDS, *Akzeptiert Gott «in blanco» eine autonome Moral des Menschen? Anonymer Anti-theismus in der theologischen Ethik?*, «Theologisches» 194, 1986, pp. 7084-7096.

introducen aquí la distinción entre la vida biológica y la vida del hombre como persona. En el espíritu de esta distinción, el derecho a la vida inscrito en nuestras constituciones se referiría a la persona humana, sería un derecho de la persona; por el contrario, no todos los seres, pertenecientes biológicamente a la especie *Homo sapiens*, serían reconocidos como personas, y, por tanto, dichos seres no tendrían los mismos derechos de que goza la persona humana.

De hecho, el respeto absoluto que se le debe al hombre le es debido a título de su posición especial entre todo el mundo visible (su ontológico «ser otro» y axiológico «ser más alto») y esto se debe exactamente a su *status* de ser personal. El hombre como persona difiere de los otros seres vivientes, ya que como ser capaz de autorreflexión posee su naturaleza material —no solamente *es* su cuerpo, sino también y al mismo tiempo, *posee* su naturaleza material, su propio cuerpo—. Por esto mismo el hombre está en grado de distanciarse de sus tendencias naturales, incluso de la más fuerte como la del instinto de autoconservación. Asimismo, el respeto que se le debe a otro hombre no es sólo expresión de la solidaridad —como en el caso de los anómalos— de la especie natural. El acto de la afirmación del otro y de sus derechos es siempre un acto libre y, por esto mismo, un acto personal. Pero, por otra parte, está claro que no en todas las etapas de su vida el hombre es capaz de la misma autoposición. ¿Es lícito por tanto, decir que quien —por cualquier motivo esencial— no es capaz de la autodeterminación no es persona humana, y por ello no goza de los derechos de la persona?

Vale la pena comenzar por examinar la lógica interna de la argumentación, en favor de la admisibilidad de las excepciones en la protección legal de la vida, basada en la distinción entre vida biológica y vida personal. Nótese que según las leyes de la lógica, al partidario de esta postura se le puede atribuir, no solamente estas proposiciones que sostiene explícitamente, sino también aquellas que se derivan lógicamente de sus tesis. Veamos cómo esta lógica se ha desarrollado en la historia. La distinción entre la vida biológica del hombre y su vida como persona debería justificar primero la admisibilidad moral y después la legalización jurídica de la interrupción del embarazo. A la luz de la ciencia contemporánea en el campo de la genética es bastante difícil negar que en el instante de la conjunción de dos gametos humanos surge un nuevo ser dotado de su propio código genético, biológicamente distinto del organismo en el cual se desarrolla durante los primeros meses de su vida. «Cuando gracias solamente a la fecundación los 23 cromosomas provenientes del padre se unen a los 23 cromosomas de la madre, se provee toda la información genética indispensable y suficiente para expresar todas las características del nue-

vo individuo», escribía el prof. Jêrome Lejeune⁴. Según este aspecto, también los partidarios de la interrupción del embarazo deben reconocer (y ciertamente lo suelen reconocer) que aquí tenemos que hablar de un nuevo ser humano en sentido biológico. Sin embargo manifiestan, que este ser todavía no presenta las cualidades que caracterizan a la vida del hombre como persona. Dichas cualidades son la autoconciencia, autonomía, sentido del pasado y del futuro, capacidad de establecer vínculos con los demás, capacidad de comunicación lingüística, entre otras. Quien no manifiesta estas cualidades, se afirma —todavía—, no es una persona, y, por tanto, no le afectan los derechos de la persona humana; una persona humana adquiriría estos derechos sólo con el desarrollo de dichas cualidades.

Al respecto, se revela que las consecuencias de la reducción del *status* de individuo al que es sujeto de estas cualidades, como por ejemplo la autoconciencia, son fatales desde el punto de vista de sus efectos no sólo en relación a la persona todavía no nacida. También muchas personas gravemente enfermas están privadas de la autoconciencia. ¿Se debería entonces reconocer que no son ya personas, y que por lo tanto, han perdido —a la par que sus fuerzas físicas y psíquicas— sus derechos como personas? Esto es lo que parece que afirman muchos partidarios de la eutanasia. Algunas de las cualidades enumeradas más arriba como propias de la persona humana no se manifiestan en los enfermos psíquicos; según la lógica de la distinción antes anunciada ¿no están también ellos privados del derecho a la vida? Es más, dichas cualidades no sólo no se manifiestan en los niños no nacidos, sino también en aquellos ya nacidos. ¿Reduciendo el derecho a la vida sólo a los individuos autoconscientes no se debería —en nombre de una coherencia lógica— rechazar el derecho a la vida también de estos niños? Estos razonamientos —aunque puedan parecer extravagantes— no son desgraciadamente meras hipótesis. Hace algunos años en algunos países europeos provocó gran indignación la postura del filósofo australiano Peter Singer (y gracias justamente a tal indignación sus conferencias fueron anuladas en algunos países), el cual se pronunció abiertamente en favor del infanticidio en las situaciones en las que los padres mantuvieran que el recién nacido ponía en peligro la calidad de sus vidas, por ejemplo, por el hecho de estar seriamente enfermo (naturalmente, según él, lo mismo vale para los ancianos y los seriamente disminuidos). Y no se le puede negar a Singer la coherencia lógica cuando escribe que desde el punto del criterio de la autoconciencia y la

4. La cita aparece en: J. GULA, *Problem człowiecze' nstwa człowieka nienarodzonego* (El problema de la humanidad del hombre «non nato»), en: J. W. GAJKOWSKI, J. GULA, *W imieniu dziecka poczetego* (En el nombre del niño concebido), Roma-Lublin 1991², p. 157.

capacidad de la autodeterminación, la situación de un *nasciturus* y de un niño recién nacido es idéntica (o casi idéntica), y que por tanto no debería constituir un límite moralmente vinculante: «Ningún niño —disminuido o no— posee el derecho a la vida tan fuerte como para ser capaz de percibirse como individuo singular, existente en el tiempo»⁵. Ciertamente muchos partidarios de la admisibilidad moral y legal del aborto y de la eutanasia, dirán que no aceptan consecuencias que lleguen tan lejos. Pero el problema estriba en el hecho de que aquí ya no entran en juego las intenciones individuales, sino las consecuencias lógicas de las opiniones expresadas. El mérito *sui generis* de hombres como P. Singer es justamente el hecho de hacer ver tales consecuencias a sus contemporáneos, aunque éstas se demuestren demenciales para muchos. El único modo de prevenirlas es destruir la premisa de la cual derivan. La falsedad obvia de las consecuencias pone en evidencia la falsedad de la premisa de la cual lógicamente emanan. Como decía el filósofo británico J. E. Mc Taggart: «Nadie ha quebrado todavía las leyes de la lógica; la lógica, por el contrario, ya ha quebrado a muchos».

3. SER PERSONA COMO MODO DE EXISTIR DE LA NATURALEZA RACIONAL

La verdad es que —como ya hemos dicho— el respeto absoluto le es debido al hombre a título de su ser persona, de su ser un sujeto libre y racional, y en la perspectiva cristiana a título de su ser una imagen del Absoluto Personal. Nótese sin embargo que el *status* de persona del individuo humano no es constatable con la ayuda de métodos propios de las ciencias empíricas. El concepto de persona es una categoría eminentemente filosófica (y también teológica), no empírica. En el lenguaje de Kant podríamos decir que en nuestra experiencia empírica el otro nos aparece siempre como un fenómeno, y no como un autoconsciente «yo». Por ello aquí también defrauda la introspección. Tenía razón David Hume cuando afirmaba que entre los datos empíricos de nuestra experiencia interna no aparece una impresión del «yo»⁶. En su experiencia interna también el hombre se percibe como fenómeno. En este estudio no podemos naturalmente profundizar en la ontología de la persona humana⁷. Basta con afirmar

5. «No infant —disabled or not— has as strong a claim to life as beings capable of seeing themselves as distinct entities, existing over time.», P. SINGER, *Practical Ethics*, Cambridge 1993², p. 182.

6. Cfr. D. HUME, *A treatise on Human Nature*.

7. Véase por ejemplo un estudio de J. SEIFERT dedicado a este tema: *Essere e persona. Verso una fondazione fenomenologica di una metafisica classica e personalistica*, Vita e Pensie-

que el ser persona no es una característica empírica del ser humano, sino el modo de existencia de una determinada categoría del ente, esto es del ser de la naturaleza racional. La existencia es un modo de ser que tiene determinados rasgos (*actus essendi* en lenguaje de Sto. Tomás), pero no es reducible a ningún rasgo empírico o no empírico. En otras palabras, la existencia no es una parte de la esencia de un determinado ser, sino su misma «facticidad» (su «ser sí misma»). Desde el punto de vista de la ontología de la persona existimos como el mismo ser (en el lenguaje metafísico, como la misma substancia) desde el momento de la concepción hasta el momento de la muerte. Este hecho pertenece sin embargo al plano metafísico, y no es accesible con la ayuda del método empírico ni tampoco fenomenológico. La autoconciencia no es, de hecho, decisiva para nuestra identidad permanente en el tiempo. Nosotros no nos acordamos del inicio de nuestra vida conocida. Como acertadamente ha observado Robert Spaemann, cuando decimos «yo he nacido en un determinado día», no queremos decir que entonces hemos nacido como sujetos de la autoconciencia. Sin embargo sabemos que existíamos como el mismo ser, el mismo «yo», antes de alcanzar la autoconciencia. El inicio de la autoconciencia, y también su término, se encuentra en un ámbito inaccesible a la percepción externa e interna. La psicología moderna confirma el hecho de que no podríamos traspasar el marco de la autoconciencia, si desde el inicio de nuestra existencia los demás no nos tratasen como personas. El niño que no fuese tratado como otro «yo», no lograría realizar su potencialidad de llegar a ser sujeto capaz de autodeterminación. Lo mismo sucede con los demás rasgos del ser personal. La autoconciencia, la capacidad de comunicarse con los demás, etc., son consecuencias de ser persona, y no el origen de su existencia⁸.

La determinación de un límite en el tiempo, por el cual un individuo humano comienza a manifestar los rasgos propios de la persona humana como inicio de su ser persona, está siempre marcado por el error de la discrecionalidad. Precisamente por esto el único criterio no arbitrario de la pertenencia a la comunidad moral de las personas es la pertenencia biológica a la especie del *Homo sapiens*. Esta pertenencia tiene un claro inicio, que es el momento de la concepción. El hombre es persona, y no *se hace* persona, el inicio de la persona —como también el término de su existencia terrestre— perte-

ro Milano: 1989, que contiene una interesante y original aproximación a la ontología de la persona inspirada, por otra parte, por la antropología de K. Wojtyła.

8. Cfr. R. SPAEMANN, *La inviolabilidad de la vida humana*, en «Anuario Filosófico» 1 (1994), p. 69-87.

nece a una categoría ontológica de acontecimientos, no de procesos⁹.

Cualquier otro criterio sobre el inicio y el término de ser persona del hombre necesariamente otorga a los unos (más fuertes o más numerosos) dominio sobre los otros, reconociéndoles el derecho a definir los criterios que deciden a qué corresponden los derechos inalienables de la persona. Pero esto inevitablemente socava la idea misma de los derechos del hombre, es decir, de los derechos correspondientes al hombre independientemente de la decisión de cualquiera.

Es cierto que no conocemos todas las reglas del desarrollo de toda persona humana singular. Es conocido el fenómeno de los gemelos uniovulares, que a menudo se aporta como argumento a favor de la individualización sucesiva del embrión humano a partir del momento de la fecundación. A pesar de que nuestro saber en este campo no es completo, lo que se sabe es argumento suficiente para reconocer al embrión humano —ya desde el inicio— como persona con todos sus derechos. En el caso de un bien tan fundamental como es la vida de la persona, la tradición moral y jurídica sostenía acertadamente el principio del tuciorismo *in dubio pro reo*: en otras palabras, no es lícito arriesgar un bien de tan alto valor. Por tanto es suficiente a nuestro juicio la suposición de que bajo las ruinas de un edificio derrumbado todavía se encuentran supervivientes, para desplegar con toda abnegación y empeño la operación de salvamento.

La civilización de la muerte tiene su lógica. Si se justifica moral y jurídicamente la muerte de un inocente en algún caso, esa justificación se extiende inevitablemente a otros casos. Esto es lo que sucede cuando se intenta justificar la muerte de los no nacidos. Después se justifica la muerte de los ancianos y los enfermos, los disminuidos, etc. Ryszard Fenigsen, un médico polaco que trabajó algunos años en Holanda, muestra elocuentemente en un estudio dedicado a la eutanasia, cómo una sociedad que ha rechazado el respeto absoluto por la vida se convierte en una sociedad que mata (según datos de una Comisión gubernativa holandesa de 1991 la eutanasia no consensuada es ahora el 3% de todos los fallecimientos del país¹⁰). Entre la cultura de la vida y la civilización de la muerte no existe ningún *tertium*.

La lógica de la civilización de la muerte puede contrarrestarse únicamente mediante el respeto absoluto por la vida. «Es (...) un ser-

9. Para la distinción entre acontecimientos y procesos como distintas categorías ontológicas, véase R. INGARDEN, *Der Streit um die Existenz der Welt*, Bd. I, *Existenzialontologie*, Max Niemayer Verlag, Tübingen: 1964, pp. 28-29.

10. Cfr. R. FENIGSEN, *The Report of the Dutch Governmental Committee on Euthanasia*, «Issues in Law & Medicine», 7/3 (1991), pp. 329-3334.

vicio de amor por el que todos estamos empeñados en asegurar a nuestro prójimo, para que su vida sea siempre defendida y protegida, y, sobre todo, cuando más débil es y más amenazado está. No es un cometido sólo personal sino también social, que todos debemos cultivar, situando el respeto incondicional por la vida humana como fundamento de una sociedad renovada» (n. 77). Existe también la lógica de la civilización de la vida. Cualquiera —cristiano o no cristiano, creyente o no creyente en Dios— que acoge el *Evangelio de la vida*, la buena nueva sobre la vida, se inscribe ciertamente en esta lógica, que es el patrimonio común de toda la cultura occidental y que tiene al Juramento Hipocrático como uno de sus más admirables monumentos.

No sabemos cuál de dichas lógicas prevalecerá en la etapa actual de la historia. Pero los cristianos sí sabemos, por el contrario, a qué lógica pertenece la victoria definitiva.