

# MEDICINA Y ETICA

Revista Internacional de Bioética, Deontología y Etica Médica

1996/4

¿Qué novedades aporta la *Evangelium Vitae*? - La decisión ética - Fundamento antropológico de la diferenciación sexual - Los problemas éticos del aborto en la *Evangelium Vitae* - Los problema éticos de la eutanasia en la *Evangelium Vitae* - La responsabilidad de los políticos en la *Evangelium Vitae*



UNIVERSIDAD ANAHUAC  
VINCE IN BONO MALUM

Instituto de Humanismo en Ciencias de la Salud  
Escuela de Medicina

*Facoltà di Medicina e Chirurgia*  
dell'Università del Sacro Cuore, Roma

# **MEDICINA Y ETICA**



D.R. Investigaciones y Estudios Superiores S.C.  
Editor responsable: Dr. José Kuthy Porter  
Impreso en Litho Press de México  
Av. Sur 20, núm. 233  
Col. Agrícola Oriental, 08500 México, D.F.

Dirección y Administración:  
Escuela de Medicina de la Universidad Anáhuac  
Lomas Anáhuac s.n. Col. Lomas Anáhuac  
Huixquilucan, Edo. de México. C.P. 52760  
México D.F. C.P. 11000  
A.P. 10-844  
Tels. 589-90-00 y 589-22-26, Ext. 227 y 228

Dirección y Redacción en Roma, Italia:  
Centro di Bioetica della Facoltà di Medicina e Chirurgia  
dell'Università del Sacro Cuore  
Tel 06/33054960. Fax: 06/3051149

Distribución  
Investigaciones y Estudios Superiores, S.C.  
Escuela de Medicina de la Universidad Anáhuac

México: 150 nuevos pesos; América Latina: \$75 U.S. Dls;  
Otros países: \$85 U.S. Dls.

El importe de la suscripción se realizará con cheque  
a nombre de Investigaciones y Estudios Superiores S.C.  
Escuela de Medicina de la Universidad Anáhuac  
Universidad Anáhuac. Apartado Postal 10-844, México D.F. 11000

Medicina y Ética.  
Número de Registro de Marca 427526  
Certificado de Licitud de Título 6655  
Certificado de Licitud de Contenido 6923  
Certificado de Reserva de Derechos al uso exclusivo 1009-93; control 22235  
Impreso en México. *Printed in Mexico.*  
ISSN 0188-5022

[039 0793]

Porte pagado.  
Publicación periódica.  
Registro 0390793.  
Características 210451118.  
Autorizado por SEPOMEX.

# 4

VOLUMEN VII NUMERO 4 OCTUBRE-DICIEMBRE DE 1996

## MEDICINA Y ETICA

**Revista internacional de Bioética, Deontología y Etica Médica**

---

### *Italia*

#### *Dirección*

Adriano Bausola - Leonardo Ancona - Alessandro Beretta  
Anguissola - Carlo Caffarra - Enzo Delorenzi - Angelo Fiori  
Giuseppe Morgante - Elio Sgreccia

*Director Responsable:* Angelo Fiori  
*Director:* Elio Sgreccia

*Comité científico:* Evandro Agazzi - Leonardo Antico - Adriano Bompiani  
Vincenzo Cappelletti - Ignacio Carrasco de Paula - Numa Cellini  
Francesco Introna - Gonzalo Miranda - Pietro Quattrocchi  
Angelo Serra - Dionigi Tettamanzi

### *México*

<i>Director responsable:</i>	Dr. José Kuthy
<i>Director:</i>	Dr. Jesús Quirce
<i>Coordinador Editorial:</i>	Dra. Martha Tarasco Michel
<i>Administración:</i>	Lic. Margarita Pereira
<i>Corrector de redacción:</i>	Lic. Verónica Rodríguez Struck
<i>Colaborador de Edición:</i>	Dr. Manuel Sánchez de Carmona
<i>Colaboración periodística:</i>	Cristina Ferrer de Fernández
<i>Composición tipográfica:</i>	Tipografía computarizada
<i>Comité Editorial:</i>	Dr. Enrique Ruelas - Lic. Antonio Cabrera - Dr. Víctor Espinosa de los Reyes - Dr. Manuel Velasco Suárez - Dr. Carlos Campillo Serrano - Dr. Horacio García Romero

# INDICE

EDITORIAL .....	401
¿Qué novedades aporta la Encíclica <i>Evangelium Vitae</i> ? <i>Elio Sgreccia</i> .....	403
La decisión ética. <i>Dra. Martha Tarasco Michel</i> .....	425
Pensar la diferencia. Reflexiones sobre la condición femenina y el fundamento antropológico de la diferenciación sexual. <i>Rodrigo Guerra López</i> .....	437
Los problemas éticos del aborto en la Encíclica <i>Evangelium Vitae</i> . <i>Lino Ciccone</i> .....	457
Los problema éticos de la eutanasia en la Encíclica <i>Evangelium Vitae</i> . <i>Gonzalo Miranda</i> .....	477
La responsabilidad de los políticos en la Encíclica <i>Evangelium Vitae</i> . <i>Francesco Compagnoni</i> .....	497

## EDITORIAL

Defender la vida de la persona humana, así, sin más adjetivos, es lo que a nuestro entender debería ser la actitud de toda persona que está al servicio de la sociedad; especial responsabilidad tienen quienes se incorporan voluntariamente y por vocación a la comunidad médica y científica.

Sin embargo, en nuestra compleja sociedad actual existen diversos actores que también colaboran en la búsqueda de este gran objetivo. Nos referimos, en especial, a los representantes de los ciudadanos que conforman los tres poderes del Estado; es decir, a los que comúnmente llamamos “políticos”, y también al denominado Cuarto poder, que no es otro que el que detentan los medios de comunicación social.

Por un lado, quienes por genuina vocación de servicio aspiran a cargos de representación popular, les recae una doble responsabilidad en lo que se refiere a vigilar, estudiar y proponer leyes que garanticen que este Derecho Humano a la vida se realice en su máxima expresión.

Por desgracia, muchas veces vemos que la ignorancia sobre temas tan delicados como, por ejemplo, el concepto de cuándo comienza la vida humana, han llevado a sociedades a decidir arbitrariamente cuándo un embrión es o no sujeto de Derecho. Y desde cuándo se puede defenderlo.

Por desgracia, toda esta ignorancia se refleja en las medidas legales y cívicas que la comunidad política aprueba. Olvidamos que los políticos que hacen leyes deben responder a quienes les eligieron con un actuar responsable. Los medios de comunicación, por su parte, muchas veces optan por difundir ideas contrarias a un concepto de la civilización de la vida. Quienes maquinan toda suerte de productos comunicacionales (filmes, libros, artículos y reportajes periodísticos, publicidad, etc.) carecen de toda responsabilidad hacia la comunidad a la que dirigen su trabajo. Sin embargo, y al contrario de los políticos, nadie les confió —con su voto— la responsabilidad de defender determinados intereses. Esta realidad complica, y a veces inhibe a la sociedad el exigir de sus medios de comunicación una actitud de respeto y promoción de valores humanos como lo son el defender la vida. Las excepciones en esta área son mínimas para contrarrestar la andanada —al parecer coordinada— que por diversos frentes atenta contra la vida del hombre, tanto física como espiritual.

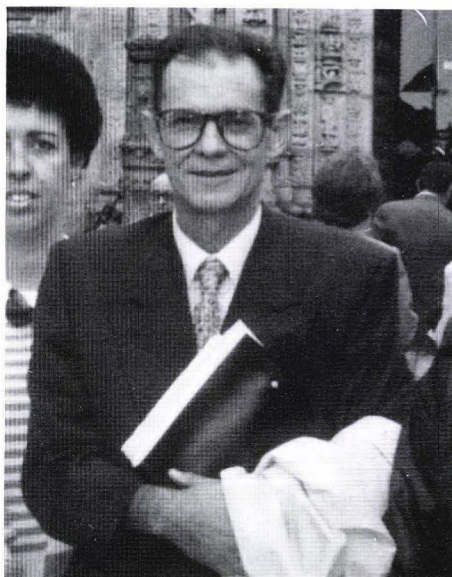


Desde esta tribuna, dirigida a personas interesadas en profundizar en la búsqueda de la verdad en el área científica, lanzamos un llamado a políticos y comunicadores para que no olviden que el fin último de todo nuestro actuar es el servicio de las comunidades a las que pertenecemos. Y no encontramos mejor meta que la defender la vida de nuestros semejantes a través de cualquiera que sea la actividad que desarrollemos.

Queremos dedicar este número a dos distinguidas personalidades y a una Institución, que han ayudado a desarrollar muy importantemente la bioética personalista a nivel internacional y que distinguen a la Universidad Anáhuac con su colaboración y amistad: a la Dra. Laura Palazzani, quien recientemente publicó su obra "El concepto de persona en la bioética y el derecho"; ella es profesora graduada en filosofía por la Universidad Católica del Sacro Cuore de Roma, investigadora de filosofía del derecho en la facultad de Jurisprudencia de la Universidad de Roma "Tor Vergata", investigadora visitante en ética biomédica por la Universidad de Georgetown de Estados Unidos y profesora invitada y consultora de la Universidad Anáhuac, en México.

También al Doctor Aquilino Polaino Lorente, médico psiquiatra y autor del manual de "Bioética General", que destaca en el ámbito de la bioética personalista.

Por último, también lo dedicamos al Grupo multidisciplinario de Ética Clínica, de la Habana, Cuba, quien, junto con otras instituciones, ha desarrollado de manera importante el campo de la Ética Clínica en Cuba.



*Dr. Aquilino Polaino Lorente,  
Catedrático de Psicopatología de la  
Universidad Complutense, editor del  
Manual de Bioética General*

# ¿Qué novedades aporta la Encíclica *Evangelium Vitae*?

*Elio Sgreccia\**

## **Resumen**

*El artículo analiza el texto de la Encíclica *Evangelium Vitae* (EV) de Juan Pablo II, buscando y subrayando los elementos novedosos contenidos en ella.*

*Ante todo, se evidencia una vinculación entre la EV y la Encíclica *Rerum Novarum* de León XIII sobre la cuestión obrera. Ambas tocan, por una parte, un tema de alcance social y mundial (no cuestiones de moral privada), destinado a repercutir en el futuro; y, por otra, ven cómo la Iglesia se alinea en favor de las partes más débiles de la humanidad. Un segundo elemento de novedad en la EV es de carácter epistemológico-argumental, es decir, en ella se da ante todo una visión de fe y sólo en un segundo momento se apela a la razón y a la ley natural. Con esto la Encíclica se propone evitar que el dato de fe—entre los creyentes—pueda considerarse pleonástico o secundario sobre los problemas de la vida, mientras que pretende afirmar que la visión completa sobre el valor de la vida es la proveniente de la óptica de la fe, aunque ésta no se anula ni se yuxtapone a la razón, sino que más bien la ilumina y la enriquece.*

*Una ulterior novedad de la EV está constituida por las perspectivas culturales que sobreentiende y proyecta. Para nuestra*

\* Secretario del Pontificio Consejo para la Familia; Director del Instituto de Bioética, Universidad Católica del Sagrado Corazón, Roma; Vicepresidente de la Pontificia Academia para la Vida.



*cultura, según el autor, se trata de reconstruir algunos “puentes”:* 1. entre la razón y la fe; 2. entre persona y naturaleza; 3. entre ley civil y ley moral; 4. entre libertad y responsabilidad; 5. entre ética de los principios y ética de las virtudes.

*También algunos aspectos de ética aplicada figuran por primera vez en el Magisterio oficial de la Iglesia gracias a esta Encíclica, por ejemplo, la evaluación moral de los nuevos “anticonceptivos abortivos” y del problema demográfico. El tratamiento de la relación entre ética y derecho adopta un relieve novedoso.*

*El autor concluye que sólo una evaluación superficial podría avalar la opinión de que la EV no diría nada nuevo sobre los temas tratados y que, a lo más, tendría validez sólo al interior de la Iglesia.*

## Los orígenes del documento

El historiador romano Polibio dejó escrito que para reconstruir el origen de un acontecimiento hay que analizar no sólo la causa inmediata, la que él llama la *profasis*, sino también la causa real, la que llama *aitia*, y la causa última o remota, la *arché*.

Si quisiéramos aplicar este paradigma al origen de este documento, que representa una importante toma de posición de alcance histórico, tendríamos que decir que la ocasión inmediata la constituyó el voto casi unánime que los cardenales, reunidos en consistorio extraordinario en abril de 1991, presentaron al Santo Padre. Precisamente, al término de esta reunión —que había estado dedicada al problema de las ofensas y de los atentados a la vida en el mundo y le solicitaron que publicara un documento del más alto significado doctrinal y pastoral sobre el tema del respeto a la vida desde la concepción hasta la muerte.

Este voto fue acogido por el Santo Padre y a partir de Pentecostés se puso en marcha una recopilación de información entre todos los Obispos del mundo mediante una carta del Secretario de Estado. La carta iba acompañada con un cuestionario para recoger datos sobre la situación de

cada una de las diócesis y el parecer sobre la acción pastoral que había que llevar a cabo.

Las respuestas recibidas fueron analizadas y, por voluntad de Juan Pablo II, se procedió a redactar el documento con diversas revisiones bajo su directa responsabilidad y participación. La publicación, con fecha del 25 de marzo, es significativa porque coincide con la festividad de la Anunciación, el gozoso anuncio de la Encarnación, es decir, de la vida divina que se da a la humanidad.

Pero la circunstancia que dio origen a la Encíclica supone a su vez una causalidad más profunda que es la situación misma de abandono y ofensa de la vida humana en diversas formas, en todas las partes del mundo y en las diversas fases de la vida humana.

A su vez, esta situación fue originada por una mentalidad, por una cultura de la muerte que tiene sus raíces en el desarrollo del pensamiento moderno y contemporáneo, y que se expresa en auténticas “estructuras de pecado”. Es por esta razón que el tema de la defensa de la vida es presentado por el Santo Padre como la “nueva cuestión social” no menos grave que la cuestión planteada en tiempos de León XIII, la cuestión obrera.<sup>1</sup>

Este análisis más profundo de la situación y de la cultura de la muerte se efectúa en el capítulo primero de la Encíclica.

## **La sangre de tu hermano clama a mí desde el suelo**

Esta parte de la Encíclica puede definirse como un análisis en extensión y en profundidad, por primera vez en la historia de la humanidad, de las ofensas y de los atentados que se llevan a cabo contra la vida humana de modo tan grave y extenso.

El capítulo se abre con el título tomado de la historia bíblica de Caín y Abel: “La sangre de tu hermano clama a mí desde el suelo”.<sup>2</sup>

El pasaje bíblico es leído de nuevo en clave de actualidad en todo su dramatismo fratricida, en sus vínculos con el Maligno que “fue homicida desde el principio”,<sup>3</sup> en la secuela del delito cargado de violencia y de envidia, al que sigue la reclamación de Dios (¿Dónde está Abel, tu hermano?) y la respuesta de la indiferencia (No sé. ¿Soy yo acaso el guarda de mi hermano?)<sup>4</sup> y, finalmente, de remordimiento por parte de Caín, al



que Dios de todos modos le concede protección para que incluso la vida de Caín esté protegida de la violencia. Dios no puede dejar impune el delito, pero no quiere que se desencadene la venganza sobre la vida del culpable: “Dios no quiere castigar al homicida con un homicidio, puesto que quiere el arrepentimiento del pecador más que su muerte”.<sup>5</sup>

La Encíclica, sin embargo, subraya no sólo la amplitud y multiplicidad de las ofensas a la vida humana debidas a la miseria, a la incuria en la prevención de las catástrofes naturales, a las guerras y violencias colectivas y sobre todo al aborto voluntario y a la eutanasia, sino que advierte de inmediato que en nuestra época algunos delitos, en particular contra la vida naciente y la vida terminal, “presentan caracteres nuevos respecto al pasado y suscitan problemas de gravedad singular, por el hecho de que tienden a perder, en la conciencia colectiva, el carácter de “delito” y a asumir paradójicamente el de “derecho”, hasta el punto de pretender con ello un verdadero y propio reconocimiento legal por parte del Estado y la sucesiva ejecución mediante la intervención gratuita de los mismos agentes sanitarios. Estos atentados golpean la vida humana en situaciones de máxima precariedad, cuando está privada de toda capacidad de defensa. Más grave aún es el hecho de que, en gran medida, se produzcan precisamente dentro y por obra de la familia, que constitutivamente está llamada a ser “santuario de la vida”.<sup>6</sup> Este pasar del delito al derecho encuentra expresión en la legalización del aborto y de la eutanasia.

El Santo Padre habla de “estructura de pecado”, de “conjura contra la vida”, de “guerra de los poderosos contra los débiles”. Como confirmación de este hecho, en el número 13 se cita la organización política y planificada de la reducción de los nacimientos a nivel mundial, la puesta a punto de nuevas estrategias de anticoncepción abortiva —volveremos sobre este punto—, la difusión de las técnicas de reproducción artificial, el diagnóstico prenatal con una finalidad selectiva y la eutanasia en los enfermos terminales. En particular el Papa señala el hecho vinculado con el problema demográfico: “Ante la sobrepoblación de los países pobres faltan, a nivel internacional, medidas globales —serias políticas familiares y sociales, programas de desarrollo cultural y de justa producción y distribución de los recursos—, mientras se continúan realizando políticas antinatalistas”.<sup>7</sup>

La Encíclica denuncia el recurso a la programación de las prácticas de anticoncepción, aborto y esterilización, dirigida a resolver el problema

demográfico, y parangona a los responsables de tales políticas con el Faraón que mandó exterminar a los recién nacidos varones de las familias hebreas.<sup>8</sup>

Después de esta mirada de conjunto a las situaciones negativas para la vida humana en el mundo, la Encíclica propone analizar sus causas.

Son cuatro, substancialmente, las causas que el Santo Padre considera que están en la base de esta conjura contra la vida, que se desarrolla paradójicamente en la época de la proclamación de los derechos humanos en una flagrante contradicción con estos derechos y negando el más fundamental de ellos, el derecho a la vida.

La Encíclica hace referencia ante todo a la secularización de la cultura por la que la cultura contemporánea, habiendo perdido en amplios estratos el sentido de Dios, llega a perder también el sentido del hombre. Este diagnóstico lo había ya formulado el Concilio Vaticano II en la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes* (n. 36). “Perdiendo el sentido de Dios, se tiende a perder el sentido del hombre, de su dignidad y de su vida”. Dentro de este marco de depauperación y pérdida de sentido es reclamado, como causa vinculada, el desorden moral, que consiste en la escisión entre la libertad y la verdad. “Sin embargo, cuando la libertad es absolutizada en clave individualista, se vacía de su contenido original y se contradice en su misma vocación y dignidad... la libertad reniega de sí misma, se autodestruye y se dispone a la eliminación del otro cuando no reconoce ni respeta su vínculo constitutivo con la verdad”.<sup>9</sup>

Esta separación comporta el que “la convivencia social se deteriore profundamente”.<sup>10</sup> Para evitar la lucha y el enfrentamiento entre egoísmos se llega a proponer el contractualismo ético. “Entonces todo es pactable, todo es negociable; incluso el primero de los derechos fundamentales, el de la vida... De este modo la democracia, a pesar de sus reglas, va por un camino de totalitarismo fundamental. El Estado deja de ser la “casa común” donde todos pueden vivir según los principios de igualdad fundamental y se transforma en Estado tirano, que presume de poder disponer de la vida de los más débiles e indefensos —desde el niño aún no nacido hasta el anciano—, en nombre de una utilidad pública que, en realidad, no es más que el interés de algunos”.<sup>11</sup> En esta parte la Encíclica tiene uno de los pasajes más fuertes, el cual ha provocado más de un resentimiento en la prensa liberal y radical. La Palabra del Papa no se pliega a circunlocuciones diplomáticas: Reivindicar el derecho al aborto,



al infanticidio, a la eutanasia, y reconocerlo legalmente, significa atribuir a la libertad humana un significado perverso e inicuo: el de un poder absoluto sobre los demás y contra los demás. Pero ésta es la muerte de la verdadera libertad".<sup>12</sup>

En la Encíclica se alude a una razón culturalmente todavía más interesante, que involucra a la época moderna, cuando habla de la dicotomía en el ámbito antropológico que se inició ya en los tiempos del dualismo racionalista. Se ha definido al sujeto humano sólo en relación con la racionalidad, arrancada de su naturaleza y de su corporeidad.

Esta ha tenido como consecuencia, en los tiempos recientes, reconocer como "titular de derechos sólo a quien se presenta con plena o, al menos, incipiente autonomía y sale de situaciones de total dependencia de los demás" o incluso lleva a "identificar la dignidad personal con la capacidad de comunicación verbal y explícita".<sup>13</sup>

Las consecuencias de esta actitud cultural, puesta de manifiesto en la Encíclica *Veritatis Splendor* y hasta en la *Carta a las familias*, son múltiples. Una de ellas es la consideración de la corporeidad como extrínseca al hombre, sin formar parte de su identidad, y por esto considerada como objeto. De ello se deriva también un empobrecimiento de la corporeidad, de la sexualidad y de las relaciones interpersonales.<sup>14</sup> Este análisis de la crisis de la antropología contemporánea lo ha hecho entre otros también el filósofo R. Spaemann, el cual afirma: "Cuando el hombre quiere ser sólo sujeto y olvida su vinculación simbiótica con la naturaleza, cae presa de un primitivo destino... Para sobrevivir y para vivir bien es necesario que los hombres actúen de manera correcta no sólo los unos respecto de los otros, sino también respecto de su propia naturaleza y de la naturaleza externa".<sup>15</sup>

Finalmente, de esta exaltación exasperada del sujeto se deriva el relativismo moral y lo que la Encíclica define como el peligro gravísimo y mortal: el de la confusión entre el bien y el mal en relación con el mismo derecho fundamental de la vida".<sup>16</sup>

Estas páginas de análisis histórico-filosófico de la cultura moderna y contemporánea presentan un carácter de profunda penetración y rasgos de novedad, que merece ser subrayado.

El capítulo se cierra con una apertura a la esperanza, la esperanza anticipada de Cristo Resucitado con su victoria sobre la muerte, la esperanza que es comprobada incluso hoy por los que el Santo Padre llama

“signos de esperanza”, presentes y vivos en el testimonio de tantos esposos; en las iniciativas de apoyo y formación para las familias, también y sobre todo de las golpeadas por la pobreza, por la enfermedad, por la droga y por el SIDA; en el fervor de tantos movimientos y centros de ayuda a la vida y en las actividades de apoyo de las situaciones más frágiles.

Entre los signos de esperanza se enumeran también los centros de bioética y el incremento de una sensibilidad cada vez más contraria a la guerra y al uso de la fuerza, y finalmente la afirmación de la sensibilidad ecológica.<sup>17</sup>

Esta primera parte concluye con un llamado a “una opción incondicional en favor de la vida”.<sup>18</sup>

## **He venido para que tengan vida**

Esta parte de la Encíclica es profundamente teológica, esto es, penetrada toda ella de una teología fuertemente contemplativa y motivante a un tiempo, y se presenta con un enfoque claramente original.

Queriendo presentar el valor de la vida humana, la Encíclica parte del anuncio evangélico de la vida divina dada al hombre en la Encarnación, Muerte y Resurrección de Cristo. Es por este don de la vida divina por el que la vida humana resulta, incluso en la fase terrenal, preciosa, elevada y de un valor “casi divino”, como dice el texto.

El enfoque que nos habríamos esperado podía ser como en otros documentos similares, con una premisa sobre los datos científicos y un desarrollo de los razonamientos de orden filosófico. Aquí no se olvida el dato racional, más aún, en varias ocasiones se repite que el valor de la vida “puede ser conocido por la razón humana en sus aspectos esenciales”,<sup>19</sup> pero la antropología de esta Encíclica parte de la cristología y está fuerte y substancialmente vinculada a ésta. “En Jesús, “Palabra de vida”, se anuncia y comunica la vida divina y eterna. Gracias a este anuncio y a este don, la vida física y espiritual del hombre, incluida su etapa terrena, encuentra plenitud de valor y significado. En efecto, la vida divina y eterna es el fin al que está orientado y llamado el hombre que vive en este mundo. El Evangelio de la vida abarca así todo lo que la misma experiencia y la razón humana dicen sobre el valor de la vida,



lo acoge, lo eleva y lo lleva a término”.<sup>20</sup> Este hecho me parece estar acorde con la teología de Juan Pablo II desde el enfoque de su primera Encíclica *Redemptor Hominis* y resulta muy interesante desde el punto de vista epistemológico por lo que es la relación entre razón y fe, que recordaremos más adelante: la razón y la fe no son como dos rectas paralelas o dos fuentes separadas, sino que la fe ilumina a la razón desde el interior y la razón es elevada y llevada a la profundidad de la visión de la fe.

El pasaje de la Escritura a cuya luz es releído el valor de la vida humana, que es “objeto de un tierno y fuerte amor por parte de Dios”,<sup>21</sup> parte de la creación y termina con la llamada a la visión beatífica manteniendo en el Cristo muerto y resucitado el centro de su riqueza.

Así, la vida es siempre un bien porque está dotada de espiritualidad y de trascendencia; porque el soplo divino del espíritu la penetra; porque se deriva de Dios Creador y está llamada a participar en la filiación con Dios. “Así llega a su culminación la verdad cristiana sobre la vida. La dignidad de ésta no está vinculada sólo a sus orígenes, a su procedencia de Dios, sino también a su fin, a su destino de comunión con Dios, en el conocimiento y en el amor de Él”.<sup>22</sup> Es a la luz de esta verdad como San Ireneo precisa y completa su exaltación del hombre: “Gloria de Dios es, sí, el hombre que vive, pero la vida del hombre consiste en la visión de Dios”.<sup>23</sup>

De esta visión de la vida humana surgen algunas consecuencias de principio: Dios es el único señor de la vida humana, de la que tiene cuidado y solicitud amorosa;<sup>24</sup> la vida del hombre es sagrada e inviolable y el mandamiento del Decálogo expresa una verdad inscrita desde el principio en el corazón del hombre;<sup>25</sup> la responsabilidad que al hombre se le ha confiado respecto de la vida humana se refiere no sólo al no matar, sino también en sentido positivo al respeto, la veneración y el amor para con el hermano; esa responsabilidad se refleja en los procesos de procreación que comporta la transmisión de la imagen de Dios a la nueva criatura<sup>26</sup> y se extiende también, hecha la debida distinción ontológica y axiológica, a la vida de los otros seres vivientes que están al servicio del hombre y al mismo tiempo están confiados a la custodia del hombre.

Llegados a este punto, la reflexión en la Encíclica lleva a la reafirmación del valor personal de la vida humana naciente; a la afirmación de

la veneración por el enfermo y el anciano y en general por la vida corporal.

“Ciertamente, la vida del cuerpo en su condición terrena no es un valor absoluto para el creyente, sino que se le puede pedir que la ofrezca por un bien superior; como dice Jesús, “quien quiera salvar su vida, la perderá, pero quien pierda su vida por mí y por el Evangelio, la salvará” (Mc 8, 35)... Sin embargo, ningún hombre puede decidir arbitrariamente entre vivir o morir. En efecto, sólo es dueño absoluto de esta decisión el Creador, en quien “vivimos, nos movemos y existimos” (*Hechos 17, 28*)”.<sup>27</sup>

El Evangelio de la vida comprende también el sentido de la vida humana: es un don que ha sido dado para ser donado. La cruz de Jesús expresa el sentido profundo de la vida, dada por amor y abierta a la resurrección. Los últimos números (50-51) de esta segunda parte están dedicados, por esto, “a contemplar a Aquel que atravesaron... Con su muerte, Jesús ilumina el sentido de la vida y de la muerte de todo ser humano.”<sup>28</sup>

### **No matarás**

La tercera parte de la Encíclica condensa los aspectos éticos de la defensa de la vida humana y toca también, con acentos de novedad y de interés políticamente relevantes, el gran problema de la relación entre ley moral y ley civil.

El capítulo comienza con una premisa teológico-bíblica y una dilucidación de carácter ético.

La premisa de orden teológico-bíblico se refiere al alcance del mandamiento *no matarás*. Explícitamente el precepto *no matarás* tiene un fuerte contenido ético expresado en forma negativa: indica el límite que nunca puede ser transgredido.

Implícitamente, sin embargo, conduce a una actitud positiva de respeto absoluto por la vida, ayudando a promoverla y progresar “por el camino del amor que se da, acoge y sirve”.<sup>29</sup>

La segunda premisa consiste en analizar aquellos casos que se aducen generalmente como excepciones al principio del *no matarás* y que en realidad confirman tal obligación y están vinculados con él: se trata del principio de legítima defensa y de la pena de muerte.<sup>30</sup>



En este punto, la Encíclica inserta tres pronunciamientos que constituyen la parte doctrinalmente más fuerte del documento.

No se trata de definiciones dogmáticas *ex cathedra* porque se encuentran en un documento del Magisterio ordinario, pero tienen su vigor y en cierta medida su forma.

El primer pronunciamiento se refiere al dar muerte a la persona inocente. En el n. 57 se afirma que: “el absoluto carácter inviolable de la vida humana inocente es una verdad moral explícitamente enseñada en la Sagrada Escritura, mantenida constantemente en la Tradición de la Iglesia y propuesta de forma unánime por su Magisterio”.<sup>31</sup>

Es en virtud de esta afirmación que se formula la consiguiente enunciación teológicamente calificada y comprometedora: “Por tanto, con la autoridad conferida por Cristo a Pedro y sus Sucesores, en comunión con los Obispos de la Iglesia católica, confirmo que la eliminación directa y voluntaria de un ser humano inocente es siempre gravemente inmoral. Esta doctrina, fundamentada en aquella ley no escrita que cada hombre, a la luz de la razón, encuentra en el propio corazón (cfr. Rom 2, 14-15), es corroborada por la Sagrada Escritura, transmitida por la Tradición de la Iglesia y enseñada por el Magisterio ordinario y universal”.<sup>32</sup>

Como se puede observar, se trata de una verdad moral, y con esto pienso que la Encíclica quiere responder a los que objetan que las definiciones de carácter teológico deberían referirse siempre a verdades dogmáticas y no a preceptos morales que serían de carácter estrictamente aplicativo. Aquí se habla de verdad también en el campo moral, porque la moral contiene una verdad y la Iglesia tiene competencia también sobre este aspecto que está vinculado con la Salvación.

El segundo pronunciamiento se refiere al aborto voluntario. El aborto voluntario no es nombrado explícitamente entre los delitos y pecados en la Sagrada Escritura precisamente porque semejante práctica era inconcebible en los tiempos en que la Sagrada Escritura se compuso; mientras que se habla abundantemente de la protección y del Señorío de Dios respecto del ser humano “desde el regazo materno”.<sup>33</sup> El pronunciamiento afirma que esta verdad moral, concerniente a la prohibición del aborto, se fundamenta en la ley natural y en la Palabra de Dios escrita” y “transmitida por la Tradición de la Iglesia”.<sup>34</sup>

Después de recordar el testimonio constante de los Padres y la enseñanza continua de la Iglesia referente al aborto, el Santo Padre se expresa

así en su Encíclica: “Por tanto, con la autoridad que Cristo confirió a Pedro y sus Sucesores, en comunión con todos los Obispos —que en varias ocasiones han condenado el aborto y que en la consulta citada anteriormente, aunque dispersos por el mundo, han concordado unánimemente sobre esta doctrina—, declaro que el aborto directo, es decir, querido como fin o como medio, es siempre un desorden moral grave, en cuanto eliminación deliberada de un ser humano inocente. Esta doctrina se fundamenta en la ley natural y en la Palabra de Dios escrita; es transmitida por la Tradición de la Iglesia y enseñada por el Magisterio ordinario y universal”.<sup>35</sup>

La Encíclica se detiene a considerar algunas consecuencias derivadas de esta verdad moral ante todo a propósito de la experimentación en el embrión: esta experimentación es declarada ya en la Declaración *Donum Vitae* (.3) de la Congregación para la Doctrina de la Fe (1987) lícita sólo con la condición de que “respete la vida y la integridad del embrión; no comporte para él riesgos desproporcionados y tenga como finalidad su curación, el mejoramiento de sus condiciones de salud o su supervivencia individual”.<sup>36</sup>

Se sabe que la experimentación sobre embriones precoces puede, en efecto, comprometer al genoma mismo del embrión cuando se implanta después de la experimentación y esto puede comportar consecuencias sobre las generaciones con graves riesgos mutágenos para la misma descendencia.

La condena moral se extiende a la práctica de la obtención de tejidos y órganos derivados de embriones vivos para curar enfermedades.

Se recuerda, finalmente, la condena del uso selectivo del diagnóstico prenatal.

El tercer pronunciamiento se refiere a la eutanasia. Se permite la definición de la eutanasia entendida en su significado actual como muerte infligida y anticipada mediante una intervención deliberada o una omisión de intervención dirigida a procurar la muerte para evitar el dolor. Se recuerda la definición de la *Declaración sobre la eutanasia* de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe (1980); se precisan los conceptos que se refieren a la obligación de evitar el llamado “ensañamiento terapéutico”, entendido como intervención que agrava las condiciones del paciente sin aportar una eficacia verdadera o en todo caso que provoque una grave desproporción entre los resultados positivos y



el agravamiento de los sufrimientos para el paciente y los familiares. Por lo que se refiere a la eutanasia, he aquí la fórmula teológicamente comprometedora: “Hechas estas distinciones, de acuerdo con el Magisterio de mis Predecesores y en comunión con los Obispos de la Iglesia católica, confirmo que la eutanasia es una grave violación de la Ley de Dios, en cuanto eliminación deliberada y moralmente inaceptable de una persona humana. Esta doctrina se fundamenta en la ley natural y en la Palabra de Dios escrita; es transmitida por la Tradición de la Iglesia y enseñada por el Magisterio ordinario y universal”.<sup>37</sup>

La enseñanza de la Encíclica continúa explicitando las razones de la condena no sólo del homicidio, sino también del suicidio, incluida la forma recientemente propuesta de *suicidio asistido*. Pasando luego a una perspectiva positiva para con el moribundo, inspirada en el “camino del amor y de la verdadera piedad”,<sup>38</sup> la Encíclica traza un perfil de ética y pastoral de la asistencia a los moribundos, fundadas en la participación en el Misterio de Cristo Muerto y Resucitado, en la comunión del “vivir y morir por el Señor”. Se recuerdan también los métodos asistenciales que buscan aliviar los sufrimientos (cuidados paliativos) y a proporcionar una asistencia integrada, humana y espiritual.

En este mismo capítulo, a partir del n. 68, se aborda un tema nuevo y lleno de consecuencias en el plano del debate político y civil, es decir, el tema de la relación entre ley moral y ley civil.

Esta parte de la Encíclica suscitó discusiones de inmediato y lo seguirá haciendo en el futuro. Hay espacio también para ahondar ulteriormente en este campo. La Encíclica recuerda que la ley moral no tiene el mismo ámbito de competencia que la ley civil, porque la ley civil concierne a todos los actos humanos incluso interiores, mientras la ley civil concierne al bien común; sin embargo, la ley civil no puede legalizar actos contra los valores fundamentales de la persona y de la misma sociedad. Podríamos condensar esta enseñanza en las siguientes afirmaciones:

a) no se pueden aceptar las pretensiones de justificación legal del aborto y de la eutanasia con el motivo proporcionalista del equilibrio de valores contrapuestos en la sociedad, y tampoco con el motivo de la adecuación al nivel de moralidad vivida, o apelando a la radical reivindicación de la autonomía individual, teorías, todas ellas, inspiradas en el relativismo ético. Las leyes que se emanan contra la vida llegan a

adoptar un aspecto tiránico y antidemocrático. La Iglesia, que en diversos documentos ha señalado en la democracia la mejor forma de gobierno e incluso un *signo de los tiempos*, denuncia las distorsiones de este sistema: “el valor de la democracia se mantiene o cae con los valores que encarna o promueve: son fundamentales e imprescindibles, ciertamente, la dignidad de cada persona humana, el respeto de sus derechos inviolables e inalienables, así como considerar al *bien común* como fin y criterio regulador de la vida política”.<sup>39</sup>

Por esto, “la ley civil debe asegurar a todos los miembros de la sociedad el respeto de algunos derechos fundamentales, que pertenecen originariamente a la persona y que toda ley positiva debe reconocer y garantizar. Entre ellos el primero y fundamental es el derecho inviolable de cada ser humano inocente a la vida. Si la autoridad pública puede, a veces, renunciar a reprimir aquello que provocaría, de estar prohibido, un daño más grave, sin embargo, nunca puede aceptar 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. La tolerancia legal del aborto o de la eutanasia no puede de ningún modo invocar el respeto de la conciencia de los demás, precisamente porque la sociedad tiene el derecho y el deber de protegerse de los abusos que se pueden dar en nombre de la conciencia y bajo el pretexto de la libertad”.<sup>40</sup>

b) Con base en el principio reconocido siempre en la doctrina de la Iglesia, sacado de la fundamentación natural y racional de la ley civil, ésta nunca puede contradecir a la ley moral; si esto llegara a suceder, la ley civil “no sería ley, sino corrupción de la ley”.<sup>41</sup> Por tanto, “las leyes que autorizan y favorecen el aborto y la eutanasia se oponen radicalmente no sólo al bien del individuo, sino también al bien común y, por consiguiente, están privadas totalmente de auténtica validez jurídica”.<sup>42</sup>

c) En consecuencia, la Encíclica replantea la doctrina del deber de la objeción de conciencia. “Leyes de este tipo 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”.<sup>43</sup> La objeción de conciencia concierne a cualquier acción que, por naturaleza o por la configuración que va adoptando en un determinado contexto, se califica como participación en un acto contra la vida hu-



mana inocente o como compartimiento de la intención inmoral del agente principal.

“En este sentido, la posibilidad de rechazar la participación en la fase consultiva, preparatoria y ejecutiva de semejantes actos contra la vida debería asegurarse a los médicos, a los agentes sanitarios y a los responsables de las instituciones hospitalarias, de las clínicas y centros de salud. Quien recurre a la objeción de conciencia debe estar a salvo no sólo de sanciones penales, sino también de cualquier daño en el plano legal, disciplinar, económico y profesional”.<sup>44</sup>

d) La Encíclica examina lo que se define como “un problema concreto de conciencia” y se refiere “a aquellos casos en que un voto parlamentario resultase determinante para favorecer una ley más restrictiva, es decir, dirigida a restringir el número de abortos autorizados, como alternativa a otra ley más permisiva ya en vigor o en fase de votación. No son raros semejantes casos... En el caso expuesto, cuando no sea posible evitar o abrogar completamente una ley abortista, un parlamentario, cuya absoluta oposición personal al aborto sea clara y notoria a todos, puede lícitamente ofrecer su apoyo a propuestas encaminadas a limitar los daños de esa ley y disminuir así los efectos negativos en el ámbito de las cultura y de la moralidad pública. En efecto, obrando de este modo no se presta una colaboración ilícita a una ley injusta; antes bien, se realiza un intento legítimo y obligado de limitar sus aspectos inicuos”.<sup>45</sup>

e) Además de la objeción de conciencia que se funda en el precepto de *no matarás*, está y persiste la obligación de comprometerse cívicamente con el conjunto de acciones y estrategias positivas (exentas, no obstante, de violencia) para promover una nueva cultura y una nueva civilización. El compromiso civil en sentido positivo es recomendado vivamente como un deber por parte de la Encíclica.

“El mandamiento *no matarás* establece, por tanto, el punto de partida de un camino de verdadera libertad, que nos lleva a promover activamente la vida y a desarrollar determinadas actitudes y comportamientos a su servicio. Obrando así ejercitamos nuestra responsabilidad hacia las personas que nos han sido confiadas y manifestamos, con las obras y según la verdad, nuestro reconocimiento a Dios por el gran don de la vida... Se nos pide amar y respetar la vida de cada hombre y de cada mujer y trabajar con constancia y valor para que se instaure en nuestro tiempo, mar-

cado por tantos signos de muerte, una cultura nueva de la vida, fruto de la cultura de la verdad y del amor”.<sup>46</sup>

### **A Mí me lo hicisteis**

La cuarta parte de la Encíclica contiene un programa pastoral para cuantos se sienten pertenecientes a la “comunidad del pueblo de la vida”.

Tal programa parte de una convicción fundamental que concierne al tema mismo de la Encíclica: la defensa de la vida humana y de su dignidad forman parte del Evangelio mismo.

Por esto no se trata de la tarea de algún “movimiento” o asociación de voluntarios respetable, sino que es responsabilidad de todos los creyentes.

“La evangelización es una acción global y dinámica, que compromete a la Iglesia a participar en la misión profética, sacerdotal y real del Señor Jesús. Por tanto, conlleva inseparablemente las dimensiones del anuncio, de la celebración y del servicio de la caridad... Así sucede también cuando se trata de anunciar el Evangelio de la vida, parte integrante del Evangelio que es Jesucristo Resucitado”.<sup>47</sup>

En línea con este principio, la Encíclica habla de las tres tareas: evangelizar, celebrar, servir a la vida.

Dentro de este programa se sitúa toda la obra de formación de las conciencias, que está dirigida a todos, pero de manera muy especial a los agentes sanitarios (término que incluye también a los administradores, los farmacéuticos, los directores sanitarios, los médicos tutelares), a los legisladores y a las familias creyentes. En el ámbito de la celebración, la Encíclica cita, entre otras iniciativas, la de una “jornada por la vida”. Finalmente, en el ámbito del servicio encuentran espacio antiguas y nuevas iniciativas de voluntariado y de estímulo que la Iglesia siempre ha llevado a cabo con dinamismo y creatividad: centros de ayuda a la vida, asistencia domiciliaria a los moribundos y los cuidados paliativos, asistencia y valorización de los ancianos, ayuda a las categorías más débiles, etcétera.

En la conclusión de la Encíclica encuentra plena justificación la oración a la Virgen María, Madre del Salvador, considerada como ejemplo de vida, como custodia de la vida del Hijo de Dios hecho hombre, y

como intercesora frente a la potencia de las fuerzas conjuntadas por la cultura de la muerte.

### **Las novedades**

Sólo una evaluación superficial podría avalar la opinión de que esta Encíclica no diría nada nuevo y que en todo caso tendría validez sólo al interior de la Iglesia.

Me limito a ofrecer algunos elementos de reflexión sobre el alcance de este documento.

La primera característica peculiar que hay que poner de relieve es la vinculación, explicitada en el texto mismo, que se establece entre esta Encíclica y la de León XIII de 1891 sobre la cuestión obrera, la *Rerum Novarum*.<sup>48</sup>

La razón de esta vinculación está en el hecho de que ambas Encíclicas tocan un tema de alcance social y mundial (no es una cuestión de moral privada) destinado a tener repercusiones en el futuro para el siglo por venir, y, además, se trata en ambos casos de la defensa que la Iglesia hace en favor de la parte más débil de la humanidad. Esta afirmación, que no se hace retóricamente, debería comportar un conjunto de iniciativas, movimientos de pensamiento y acciones políticas análogas a las que se dieron en el mundo católico después de la publicación de la *Rerum Novarum*.

La analogía se refuerza con la situación presente: lo que está ocurriendo ahora en el mundo no es menos grave ni menos urgente que lo que sucedía entonces a finales del siglo pasado. Bastaría recordar algunas cifras que se refieren a los abortos legalizados, los niños explotados y comercializados, las víctimas de la eutanasia, de la droga, del SIDA, de la planificación familiar impuesta.

No se debe tener temor a definir este problema como emergencia de carácter mundial e históricamente excepcional. Es el problema con el que se cierra el año 2000.

Otra característica novedosa de la Encíclica es de carácter epistemológico y se refiere al enfoque argumental inscrito en la Encíclica. Es fácil advertir que, a diferencia de las grandes encíclicas sociales en las cuales se argumenta a partir de hechos sociales, de conceptos y motivos racio-



nales para confirmar luego con el dato de fe, en esta Encíclica se da ante todo la visión sobrenatural y de fe, el anuncio evangélico del valor de la vida humana vista y considerada en el ámbito de la vida divina. En un segundo momento, dentro de esta visión, se apela a la razón y a la ley natural.

Nos encontramos ante el anuncio de la *fides quaerens intellectum* (la fe que busca el entendimiento), más que del *intellectus quaerens fidem*, el intelecto que busca a la fe.

Este desplazamiento o inversión argumental no se hace sin motivo, a mi juicio, ni deja de tener consecuencias.

Ante todo, hay que evitar que se considere casi pleonástico o secundario, entre los mismos creyentes, el aspecto de la fe, induciendo una atenuación del compromiso de la Iglesia misma. La visión completa sobre el valor de la vida es la que nos viene de la visión de la fe.

En segundo lugar, este hecho nos enseña a considerar la mirada de fe como una mirada que no anula ni se yuxtapone a la razón, sino que más bien la ilumina y transforma desde su mismo interior. Así lo enseña Santo Tomás de Aquino, que nos recuerda que la Gracia *non destruit, sed perficit naturam*, no destruye sino que perfecciona a la naturaleza. Es la misma facultad intelectual que es elevada, investida de la luz sobrenatural según el principio de la Encarnación y de la Redención.

Por esto, el valor de la vida forma parte del Evangelio de la Salvación total del hombre y es perceptible por la razón, pero en la totalidad es mejor percibida por la razón iluminada por la fe. En el plano pastoral, este hecho quiere decir que la Iglesia no puede considerar marginal el compromiso por la vida, sino substancial, como substancial es el Evangelio; comporta también que la intangibilidad de la vida, así como la persona y la vida misma, es perceptible también por la razón humana.

Un ulterior motivo de novedad de carácter general en la Encíclica lo representan las perspectivas culturales que sobreentiende e implícitamente proyecta.

Se trata de reconstruir algunos “puentes” para nuestra cultura. El puente material tiene una función esencial y típica para las actividades de nuestra vida. Las primeras estructuras que se reconstruyeron después de la última guerra fueron los puentes, precisamente para que se pudiera reanudar la vida.

Los puentes que se invocan en la Encíclica, aunque de forma implícita, son los siguientes:

a) El puente entre la razón y la fe, ante todo. Es singular y significativo que precisamente en las tres enunciaciones de carácter teológico más comprometedor, casi como definiciones dogmáticas, se remite siempre a la Sagrada Escritura y a la enseñanza de la Tradición del valor de la razón y de la ley natural.

Además, en diversos pasajes se recuerda que el Evangelio de la vida lo puede reconocer incluso la razón humana. Debemos superar el pasado que se ha abierto con la exaltación iluminista y con el subjetivismo relativista, volviendo a encontrar un punto de contacto: una fe que no se desentienda de la razón y una razón que se mantenga abierta a la fe y no se cierre por prejuicios a la trascendencia. Se trata de un nuevo y gran camino cultural a nivel mundial, para una nueva forma de civilización.

b) El puente entre la persona y la naturaleza. Es en los números 19 y 20 de la Encíclica, como dijimos, donde se denuncia la ruptura entre la subjetividad de la persona y su naturaleza como característica de la modernidad; y es con base en este hecho como se determina la obliteración o la reificación de la corporeidad y de la sexualidad. Es insistente en la Encíclica el llamado a respetar la naturaleza, no sólo la externa al hombre, de la cual el hombre es custodio, sino también, y ante todo, de la interna, que no consiste sólo en la corporeidad, sino que se *expresa* en la corporeidad. Es en este contexto que se pide también una lectura ontológica de la sexualidad. La sexualidad de la persona se revela a través de la corporeidad: el significado se manifiesta en el signo, y el signo es ontológicamente significativo cuando se trata del cuerpo.

Esto quiere decir que no se puede imaginar una sexualidad normal que no sea la que se expresa en la corporeidad y no se puede pensar en separar “sexo” corporal y “género”, donde el género indicaría una dimensión psicosocial diferente de la corporal.

Este puente entre naturaleza y persona, si se considera a la naturaleza en sentido pleno, puede contribuir a instaurar una nueva civilización y una nueva cultura.

c) El tercer puente que la Encíclica quiere restablecer es aquel entre la ley civil y la ley moral. Este aspecto peculiar de la Encíclica es tratado en el capítulo tercero.



Ya hemos hablado de ello. No se puede fundamentar una ley civil sino sobre el respeto de los valores fundamentales, de orden ético, y sobre el bien común. Cuando la ley civil se separa de este fundamento o se opone a él provoca un trauma en la sociedad, una sacudida en la vida de los individuos y una perturbación en la convivencia social.

El problema de la objeción de conciencia es una salvaguardia de la persona en particular y es también un llamado profético, pero no es la solución integral del problema. La solución integral es restituir a la ley su fundamento de racionalidad y de no oposición por los valores fundamentales.

Se pueden identificar también otros puentes, cultural y éticamente indispensables, como aquel entre la libertad y la responsabilidad, y entre la ética como ciencia de los principios y la ética como comportamiento virtuoso.

Existen otras novedades en la Encíclica de carácter particular, que nunca se habían tomado en consideración en un documento oficial de la Iglesia.

Se puede citar bajo este perfil el número dedicado a los anticonceptivos abortivos<sup>49</sup> y también el párrafo dedicado a los problemas vinculados con la demografía, problema éste que hace de cobertura para las campañas antinatalistas a nivel mundial y para el cual la anticoncepción, el aborto y la esterilización no son sólo problemas de moral individual y privada, sino problemas sociales y políticos.<sup>50</sup>

Una palabra de previsión. No creo que esta Encíclica pueda tener la suerte que la prensa reserva a muchos documentos de la Iglesia, es decir, padecer la conjura del silencio. Como el Evangelio, será gritado sobre todos los tejados este “llanto y gran lamento” de la nueva Raquel, “que llora a sus hijos porque ya no están”, se hará oír hasta los confines de la tierra.

Pero tampoco es previsible que la solución del problema sea fácil e inmediata. La lucha pascual entre la muerte y la vida (*mors et vita duello conflixere* mirando, la muerte y la vida entablaron una asombrosa batalla) tiene un vencedor: *dux vitae mortuus regnat vivus* (muerto el dueño de la vida, reina vivo).<sup>51</sup>



## Referencias bibliográficas

- <sup>1</sup> Véase JUAN PABLO II, *Carta Encíclica "Evangelium Vitae"* (23.3.1995), Documentos Pontificios 44, Librería Parroquial de Clavería, México 1995. De ahora en adelante se citará EV.  
<sup>2</sup> Gén 4, 2-16.  
<sup>3</sup> Jn 8, 44.  
<sup>4</sup> Cfr. Jn 4, 9.  
<sup>5</sup> SAN AMBROSIO, *De Cain et Abel*, ii, 10, 38 en CSEI, 32; EV, n. 9.  
<sup>6</sup> EV, n. 11.  
<sup>7</sup> *Ibid.*, n. 16.  
<sup>8</sup> *Ibid.*, n. 21.  
<sup>9</sup> *Ibid.*, n. 19.  
<sup>10</sup> *Ibid.*, n. 20.  
<sup>11</sup> *Ibid.*  
<sup>12</sup> *Ibid.*  
<sup>13</sup> *Ibid.*, n. 19.  
<sup>14</sup> Cfr. *Ibid.*, n. 23.  
<sup>15</sup> SPEAMANN, R., *Per la cultura dell'utopia politica*, Milán: F. Angeli, 1994: 20.  
<sup>16</sup> EV, n. 24.  
<sup>17</sup> *Ibid.*, nn. 27-28.  
<sup>18</sup> *Ibid.*, n. 28.  
<sup>19</sup> *Ibid.*, n. 29.  
<sup>20</sup> *Ibid.*, n. 30.  
<sup>21</sup> *Ibid.*, n. 31.  
<sup>22</sup> SAN IRENEO, *Contra las herejías*, iv, 20, 7; EV., n. 38.  
<sup>24</sup> Cfr. EV., n. 39.  
<sup>25</sup> *Ibid.*, n. 40.  
<sup>26</sup> *Ibid.*, n. 43.  
<sup>27</sup> EV, n. 47.  
<sup>28</sup> *Ibid.*, n. 50.  
<sup>29</sup> *Ibid.*, n. 54.  
<sup>30</sup> *Ibid.*, nn. 55 y 56  
<sup>31</sup> *Ibid.*, n. 57.  
<sup>32</sup> *Ibid.*  
<sup>33</sup> Sal 138 y otros pasajes.  
<sup>34</sup> EV., n. 62.  
<sup>35</sup> *Ibid.*  
<sup>36</sup> CONGREGACION PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Instrucción sobre "El respeto de la vida humana naciente y la dignidad de la procreación"* (*Donum Vitae*) (22.2.1987), i, 3. Acta Apostolicae Sedis 1988, 80: 80.  
<sup>37</sup> EV, n. 65.  
<sup>38</sup> *Ibid.*, n. 67.  
<sup>39</sup> *Ibid.*, n. 70.  
<sup>40</sup> *Ibid.*, n. 71.  
<sup>41</sup> STO. TOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, i-ii, q. 95.  
<sup>42</sup> EV, n. 72.  
<sup>43</sup> *Ibid.*, n. 73.

<sup>44</sup> *Ibid.*, n. 74.

<sup>45</sup> *Ibid.*, n. 73.

<sup>46</sup> *Ibid.*, n. 77.

<sup>47</sup> *Ibid.*, n. 78.

<sup>48</sup> Cfr. *Ibid.*, n. 5.

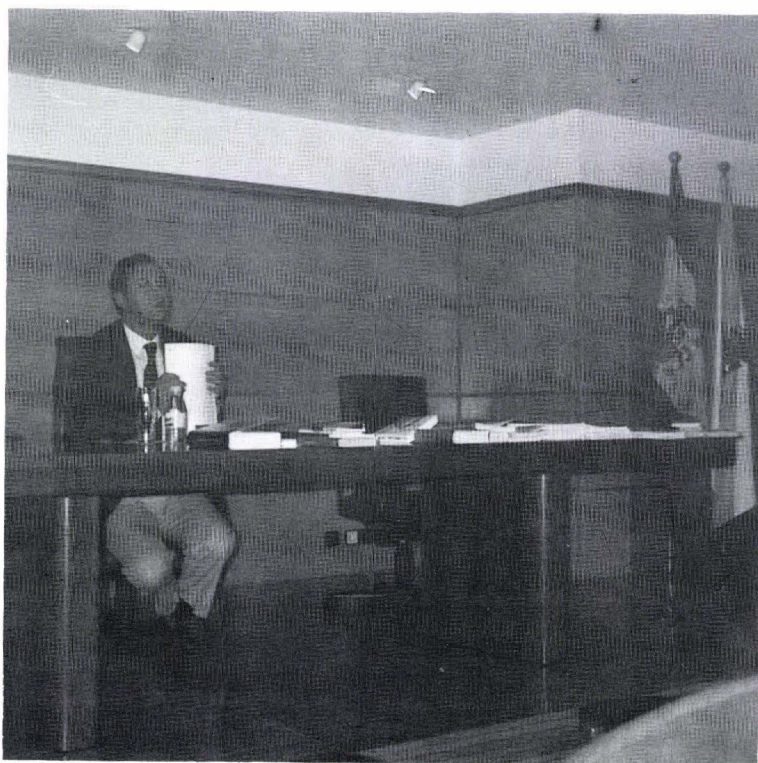
<sup>49</sup> “Para facilitar la difusión del aborto, se han invertido y se siguen invirtiendo ingentes sumas destinadas a la obtención de productos farmacéuticos, que hacen posible la muerte del feto en el seno materno, sin necesidad de recurrir a la ayuda del médico. La misma investigación científica sobre este punto parece preocupada casi exclusivamente por obtener productos cada vez más simples y eficaces contra la vida y, al mismo tiempo, capaces de sustraer el aborto a toda forma de control y responsabilidad social” (EV, n. 13).

<sup>50</sup> “Otro fenómeno actual, en el que confluyen frecuentemente amenazas y atentados contra la vida, es el demográfico. Este presenta modalidades diversas en las diferentes partes del mundo: en los países ricos y desarrollados se registra una preocupante reducción o caída de los nacimientos; los países pobres, por el contrario, presentan en general una elevada tasa de aumento de la población, difícilmente soportable en un contexto de menor desarrollo económico y social, o incluso de grave subdesarrollo. Ante la superpoblación de los países pobres faltan, a nivel internacional, medidas globales —serias políticas familiares y sociales, programas de desarrollo cultural y de justa producción y distribución de los recursos— mientras se continúan realizando políticas antinatalistas.

La anticoncepción, la esterilización y el aborto están ciertamente entre las causas que contribuyen a crear situaciones de fuerte descenso de la natalidad. Puede ser fácil la tentación de recurrir también a los mismos métodos y atentados contra la vida en las situaciones de “explosión demográfica”.

El antiguo Faraón, viendo como una pesadilla la presencia y aumento de los hijos de Israel, los sometió a toda forma de opresión y ordenó que fueran asesinados todos los recién nacidos varones de las mujeres hebreas (cfr. Ex 1, 7-22). Del mismo modo se comportan hoy no pocos poderosos de la tierra. Estos consideran también como una pesadilla el crecimiento demográfico actual y temen que los pueblos más prolíficos y más pobres representen una amenaza para el bienestar y la tranquilidad de sus países. Por consiguiente, antes que querer afrontar y resolver estos graves problemas respetando la dignidad de las personas y de las familias, y el derecho inviolable de todo hombre a la vida, prefieren promover e imponer por cualquier medio una masiva planificación de los nacimientos. Las mismas ayudas económicas, que estarían dispuestos a dar, se condicionan injustamente a la aceptación de una política antinatalista” (EV, n. 16).

<sup>51</sup> Secuencia de la Misa de Pascua.



*Francisco León Correa, Director del Grupo de Investigación de Bioética de Galicia y principal promotor de la Asociación Española de Bioética*

# La decisión ética

*Dra. Martha Tarasco Michel\**

## Resumen

*¿Cómo comprender al hombre, al ser humano inteligente, consciente y técnica o profesionalmente formado que, a pesar de mostrársele toda la evidencia racional, elige el mal en vez del bien? ¿Cómo comprenderlo cuando niega, desde el uso de la libertad, aquello que anhela como fuente única de fuerza y que permite hallar el sentido último de su existencia? En realidad, las razones son diversas, pero en todas ellas hay un alejamiento de los valores y por ello se encuentra en un mar de confusión.*

El mayor peligro en el que la mente humana puede caer, y que es el trastorno del ejercicio de la libertad y la ceguera de la inteligencia, no es sólo el colapso moral. En este se elige el mal con la libertad, pero además se intenta justificar el mismo con la inteligencia.

El dilema de la elección ética es la diferencia de colocarnos, por medio de nuestra libertad y conciencia, entre la mentira del dominio y la afirmación de la autoposesión de la vida y de la persona humana.

Parecería casi una fantasía imaginar un error de tal magnitud. Es como pensar en un viaje al interior de la conciencia donde, algo sucede,

\* Coordinadora académica del Instituto de Humanismo en Ciencias de la Salud, Universidad Anáhuac, México



y en lugar de ser la luz que me ilumina al actuar, encuentro abismos insondables entre la verdad y la capacidad de mi razón de encontrar aquello que anhela como fuente única de fuerza y que le permita hallar el sentido último de su existencia.

De alguna manera, no debemos extrañarnos o asustarnos por la fragilidad de nuestra inteligencia. Recordemos que la persona humana está conformada indivisiblemente por materia y espíritu. A la materia se le reconoce como cuerpo, en donde residen las facultades intelectuales, pero una de las características de la materia, de lo físico, es el hecho de ser finito, por lo cual puede ser medible. Y ciertamente la inteligencia humana es limitada por ello. En consecuencia, aunque el juicio ético de las acciones se realiza con su ayuda, no es ella misma el único punto de referencia, aunque consiste en el fundamento que debe preceder al acto libre.

Santo Tomás ya explicaba que la voluntad emana y radica en la razón, en cuyo juicio se halla la raíz de la libertad, dando a la persona la posibilidad de elección entre el bien y el mal... “la relación entre razón y libertad deben proceder del intelecto como aquello que está primero”. Negada la relación entre libertad e inteligencia, la libertad se pierde y la persona humana actúa sólo emotivamente.

Sin embargo, no es posible ser libres si no hay una conexión real con el ser, porque “el ejercicio de la libertad requiere del conocimiento de la verdad” (*Evangelium Vitae*, n. 19, 4).

Mons. Caffarra explica, en la revista *Studi Cattolici*, que si se rompe esta conexión, el hombre pierde su libertad y no sólo la ejerce erróneamente (como sucede al optar libremente por el pecado, en donde la persona juzga bien por sí misma lo que está mal y lo elige). No, aquí rompe su relación con la razón y, por consiguiente, su razón es completamente libre. De esta manera, la ruptura entre la libertad y el conocimiento de la verdad tiene un significado más profundo y peligroso que pecar, porque parte de la afirmación de que la libertad fuese exclusivamente una autodeterminación, y que tuviese un inicio absoluto, desligado de todo acto precedente. Sería pretender que la libertad humana no estuviera ligada a nada previo y, por consiguiente, fuese un acto constitutivo y creador del sujeto espiritual, de la persona misma.

Pero la razón y la voluntad son iluminadas, en su elección al actuar, por la conciencia. En la existencialidad del hombre, de cada hombre, y

en el rumbo que ésta toma en el horizonte temporal en que se desenvuelve, la conciencia desempeña el papel clave y un punto de referencia como un constitutivo de su propia estructura de persona. Es desde la conciencia que el ser humano cobra sentido de sí mismo, de lo que es. También desde esta brújula interior es capaz de orientarse, de medir el significado de su actuación y de su relación con los demás, con el mundo y con su Creador, que al estar este último más allá de toda categoría es el único que da cabal cuenta de la misma existencia y de todo lo que hay.

Negar la búsqueda del hombre hacia lo infinito, hacia la totalidad, hacia la perfección y el bien absoluto mediante la censura de la pregunta religiosa sobre el interior del ser, encasillar la pregunta sobre la verdad a regiones limitadas del ser y oscurecer el sentido de Dios y del hombre (*Evangelium Vitae*, n. 21 y 22, 1), lleva necesariamente a una visión utilitarista y hedonista de la vida humana. Si no existe la trascendencia, no existe ningún bien que no sea reductible a lo que es útil o práctico; desde esta postura Dios no existe.

El eclipse de la conciencia moral (*Evangelium Vitae*, n. 24) consiste en no ver más la distinción entre el bien y el mal, entre lo justo y lo injusto, (de ahí que se pretenda racionalizar y hacer valer por el derecho civil todo tipo de acciones evidentemente contrarias a la naturaleza ontológica de la persona), confundiéndola o reduciéndola a lo útil, a lo placentero, a lo cómodo... Consiste en confundir una falacia naturalística del *deber ser* con lo que *ya es*, por considerarse más placentero. Todos los teólogos medievales comparaban la conciencia con la pupila del espíritu y la llamaban chispa divina. Si se eclipsa la conciencia moral se ciega la persona y se viola el espacio original en el cual Dios inicia la revelación de sí mismo, y entonces el hombre se queda solo...

El hastío de la vida; el refugio en un relativismo cómodo y por ello aniquilante; el nublamiento de la dignidad por cuanto no se es ya capaz de responder del sentido último de las propias obras; el tener tantos ídolos y la *autocomplacencia* ante los logros de la razón científica y técnica hacen sumamente difícil —casi imposible— el despertar de la conciencia...

La cultura como reflejo del interés intelectual que predomina, y del comportamiento humano que de éste se deriva, está orientada, en el momento actual, al desarrollo de la ciencia experimental y a sus aplicaciones técnicas; a la eficiencia financiera y productiva, a la racional-



lización funcional y a la superación de la vida social urbana. Esto sucede hoy en día en casi todos los rincones del planeta, pues se propician y fomentan los estudios positivistas que tengan una aplicación práctica inmediata, y la temática humanística y el conocimiento profundo del hombre quedan fuera del contexto cultural general. Si bien la cultura actual está orientada al saber pragmático y a todo lo que tiene que ver con él, la cuestión por el significado verdadero de esta *praxis* científica y tecnológica (que invade e impacta directamente al hombre hoy más que nunca), va ligada íntimamente a una urgencia por comprender en profundidad.

En vez de ello se debería reforzar su deber de poner en práctica las energías y los medios recibidos del Creador para servir en este mundo a la justicia y a la paz (GS 22; 32; 39; 45).

Es posible afirmar, dado el estado de la cultura contemporánea, que es en la conciencia, en su formación, crecimiento y actuación, que el hombre se juega su destino y el de su propia cultura” (*Redemptoris Missio*).

Porque a este principio, que en cierto modo expresa la identidad existencial más profunda del hombre, le ha ocurrido en nuestro tiempo un oscurecimiento terrible, al punto de que hoy es posible hablar de “perdida de la conciencia”, de crisis fatal de lucidez, con lo que el hombre contemporáneo ya no sabe qué es él, sino que ni siquiera es capaz de darse cuenta de que él realmente es; es decir, que ha perdido la capacidad de admirarse de la maravilla de su propia realidad existente.

Evidentemente tal situación ontológica conlleva el extravío del sentido de la propia vida y de la libertad, con lo que la acción se desenvuelve en una vorágine destructora de la interioridad, de todo valor, sin base objetiva de verdad y de bien, sujeta al mero capricho sentimentalista o a la moda impuesta, con metas desoladoramente mundanas, únicamente para satisfacer toda concupiscencia posible.

Más aún, se intenta hacer que el Estado, por su ley civil, justifique hacer al hombre lo que le place y lo que le es útil a esta forma de vida hedonista. Está es contraria al acto por el cual la persona se afirma a sí misma y constituye una relación con los otros, que es la autorrealización en el don de uno mismo al otro.

La corrupción interior de la subjetividad es el otro evento que influye en la toma de decisión de la conciencia.



Debido a esto, mientras que la persona no sepa cuál es el fin de su vida, difícilmente podrá orientar sus actos de manera que sean auténticamente libres y atinen a alcanzar su propósito.

“El hombre es libre porque posee la capacidad de conocer la verdad, y al mismo tiempo el hombre llega a ser libre en medida en que se deja guiar por la verdad en sus decisiones, en sus opciones y en todo su obrar: cuando se deja guiar por la verdad en su relación con el bien”. La libertad es un acto de la voluntad por el cual la persona se decide por el bien, pero intrínsecamente presupone la verdad acerca del bien y, por consiguiente, todo el conocimiento, y en especial la conciencia donde la persona interioriza su relación con la verdad y experimenta existencialmente el bien o el mal.

Por esta referencia a la verdad acerca del bien como un presupuesto de la libertad, la conciencia da garantía de actitudes vitales, actitudes de convicción, conscientes, pues coloca a la persona en el mundo y ante los demás con la responsabilidad en sus manos no sólo ante el juicio de otros, sino ante el juicio definitivo de su propio destino.

Gutiérrez Godínez señala que es la conciencia la que, además, da testimonio al hombre de su desequilibrio o enfermedad, de su existencia resquebrajada y llena de maldad; ella le manifiesta la culpa en su subjetividad y le pide la conversión.

Esto ocurre en el horizonte de lo concreto y de su individualidad tangible. En la conciencia la persona tiene la experiencia íntima de su estructura ontológica y deontológica, ética en cuanto que su ser y su acción son representados allí con el significado existencial y concreto que les corresponde y en su unidad inescindible.

La conciencia significa una especial apertura de la persona a la verdad, pues guarda una relación estructural con las facultades cognitivas, pero para ella la persona interioriza sobre todo la verdad y su relación con ella. Su Santidad, Juan Pablo II, en el *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz*, en 1991, explica que la conciencia “en su naturaleza íntima implica una relación con la verdad objetiva y universal”. Debido a esta referencia a la verdad, la conciencia manifiesta al hombre una respuesta acerca de quién es él acerca de su humanidad: él pertenece a la verdad. Y de esta evidencia emergen un derecho y un deber: este último consiste en que el hombre en su estado esencial ha de ser testigo de la verdad, la conciencia se lo exige; el derecho, en cambio, es

la libertad de la propia conciencia, que es la libertad de la propia persona a buscar la verdad y a adherirse a ella cuando ha sido adecuadamente conocida.

Antiguamente el hombre tenía que cortar leña para calentar la casa y transportarla para la hoguera. Tenía que preparar el caballo, que cultivar el campo y cuidar el ganado para tener comida. Pero a pesar de lo costoso y de la diversidad de trabajos, que evidentemente determinaba un menor rendimiento, al ser menor la especialización, tenía la satisfacción de ejercer un cierto control sobre todas sus funciones y estaba contento. Hoy, sin querer negar los beneficios que los avances científicos nos proporcionan, el hombre actual goza de pocas de estas satisfacciones. Se encuentra totalmente dependiente de una compleja tecnología que desconoce, al menos en su totalidad, y en realidad se encuentra en una posición desventajosa frente a la técnica, que progresa continuamente gracias a un proceso continuo de acumulación del saber, porque no la domina. Baste ver los desastres ecológicos para comprender que estamos lejos de poder dominar la tierra, como nos fue indicado por Dios en el Génesis. Y así la técnica, que pretender hacer más fácil la vida, puede llegar a oprimirnos y esclavizarnos. Hablar aquí de los métodos contraceptivos, de la ingeniería genética, de la reproducción asistida, del suicidio asistido o de los sofisticados métodos para provocar la muerte, no es sino un tipo de los múltiples ejemplos que se pueden dar al respecto. Y en un análisis del utilitarismo, podemos hacer una clara inferencia del fenómeno del “mayor bienestar posible para el mayor número posible”, y las consecuencias de este hedonismo.

El hombre postrado ante un receptor de televisión se halla expuesto a toda clase de mentiras acerca de sí mismo. Indefenso ante las presiones que le rodean, entregado a la búsqueda de rangos y a la competencia, con miedo al futuro y anhelante de seguridad, se pierde de sí mismo, y teme la rivalidad de otros. Se hace más desválido frente a la tentación de la envidia, porque siente que hay algo terriblemente equivocado en su vida, siente que se ha convertido en una marioneta y su éxito no es ya su propia autorrealización, sino la cantidad de bienes materiales que posee, lo cual está fuera de la realidad humana.

Walter Scott Peck, psiquiatra convertido al catolicismo, ilustra en una serie de casos clínicos (*Bad and evil*, W. Scott Peck), cómo sus pacientes se van involucrando en la mentira.



Recordemos que mucha de la patología mental tiene su origen en una percepción incorrecta de la realidad, y de una manera extremadamente simplista podríamos decir que, mientras más alejada se encuentre la persona de la realidad y más viva en una fantasía, más severa es la patología.

¿Qué sucede en la decisión ética para que, teniendo la evidencia científica y ontológica de los hechos, pareciera que elegimos la mentira con conocimiento de causa? Como por ejemplo, en el tema del estatuto humano del embrión, en donde incluso para quienes prefieren ignorar la evidencia ontológica de la personalidad humana del cigoto, pero tienen las razones de la ciencia sobre el genoma diferente al de sus padres, y que será el mismo desde su nacimiento hasta su muerte, aun así no pueden ver a una persona. Curiosamente podemos observar que, incluso para quienes practican técnicas de reproducción asistida, parecen tener una particular dificultad para descubrir, acoger y aceptar a la persona con la cual están preconizando un éxito clínico.

Habiendo explicado ya el fenómeno espiritual y cognitivo para el proceso del ofuscamiento de nuestra razón y de nuestra libertad en el análisis de la realidad sobre nuestro actuar, analicemos el proceso emocional. Desde el punto de vista de las ciencias médicas, la psiquiatría puede aportar alguna explicación a las causas que nos llevan a caer en esa mentira.

Al observar el desarrollo emocional normal el niño desde los seis a los ocho meses de edad, se da cuenta de que no son sus deseos la causa del satisfactor, de que las cosas suceden independientemente de su voluntad, y adquiere, por primera vez, el principio de realidad, que luego terminará de madurar y consolidarse por medio de múltiples experiencias. De hecho, según explica la psiquiatría, en cada estadio de desarrollo psicosexual, el niño está sujeto a una agresión natural a su narcisismo, que es específico para la fase del desarrollo por la cual está atravesando, y se relaciona con las vicisitudes del objeto de libido y con el estado de desarrollo interno del aparato psíquico. Por ejemplo, la privación oral actuaría como agresión narcisista que contribuye a determinar el sentido de valor interno para el niño.

De no lograrse esto se propiciaría una aproximación narcisista de la realidad en donde, por un lado, el sujeto pretende ser él quien crea las



situaciones (por ejemplo la libertad o la moral), y que puede hacer de ellas, de la vida misma, lo que desee. Le es imposible, o por lo menos muy difícil, reflexionar sobre un sentido último de la vida. El narcisista actúa ejerciendo un poder con un falso sentido de omnipotencia, sin embargo, es una persona sumamente débil, ya que nunca puede ser re-  
trealimentado por la evidencia de la realidad.

Desde 1908 Freud observó que en pacientes con esquizofrenia (demencia precoz) la libido se volvía hacia ellos mismos, lo cual resultaba en ilusiones megalomaniacas. Su libido se reflejaba en la grandiosidad y en la omnipotencia. Luego observó que el narcisismo no sólo se concretaba a los pacientes esquizofrénicos, porque podía estar presente en neurosis y hasta en personas normales bajo una serie de condiciones especiales, pero sobre todo observó que en la homosexualidad se desprendía el objeto libidinal hacia formas perversas.

El narcisismo consiste en elegir el llamado “objeto amoroso” en uno mismo, y hace alusión al mito clásico de Narciso, que habiéndose enamorado de su propia imagen reflejada en el agua, se ahogó al tratar de abrazarse.

El “objeto amoroso” puede ser elegido narcisistamente por una similitud del “objeto” con la imagen idealizada del sujeto en su fantasía... El grado excesivo de referencia a sí mismo en la interacción con otros le impide al narcisista descubrir al otro, y por consiguiente, acogerlo y amarlo. La envidia, como es fácil deducir, es una fuerte característica de la personalidad narcisista. Sus relaciones con otras personas son de explotación y de manipulación. Parece sentir que tiene el derecho de controlar y poseer a otros y de explotarlos sin sentimiento de culpa, aunque presente una fachada de encanto y compromiso. Tiende a idealizar a aquellos de quienes espera recompensas narcisistas, mientras que desprecia y devalúa a quienes no le puedan aportar estas satisfacciones.

Los trastornos de la personalidad narcisista deben distinguirse de los *borderline* o psicóticos. Los caracteres narcisistas sufren de trastornos en la organización del “yo”, y su patología se basa en una fijación narcisística de autoimágenes o representaciones arcaicas. La capacidad para una interrelación se ve empobrecida por una intensa inversión de energía en él mismo, pero han logrado organizar su yo con lo cual logran establecer transferencias estables.

Aunque he descrito los razgos fundamentales de la más benigna de las presentaciones de esta patología, no pretendo decir que la cultura de la muerte cuenta con promotores que padecen esta patología. En realidad, todos podemos caer en una conducta de esta naturaleza. La psiquiatría lo explica con este modelo. Y desde luego que fomentar nuestro egoísmo, es decir, elegirnos a nosotros mismos como depositarios de nuestro amor, necesariamente nos empobrece de tal manera que la hipotética relación se degradaría hasta matarla. Y así aludo brevemente a un segundo esquema psicoanalítico para explicar nuestra elección por aquello que nos daña en lugar de elegir lo que nos promueve... me refiero al concepto de *Eros y Thanatos*.

Para Freud esta dualidad instintiva está presente siempre y logra un equilibrio en la salud emocional. Postuló que el instinto de muerte, *Thanatos*, era la tendencia de todos los organismos a retornar a un estado de total quietud, es decir, a un estado inanimado. En oposición se encuentra aquel instinto que es vital: *Eros*, que se refiere a la tendencia de las partículas orgánicas a reunirse para formar unidades mayores como sucede en la reproducción sexual y estos conceptos biológicos abstractos están representados por las pulsiones libídicas y agresivas que se equilibran.

Es importante darnos cuenta que si cedemos ante nuestras necesidades narcisistas no se crea ningún movimiento objetal, porque toda la atención está dirigida hacia uno mismo. Y desde este punto de vista —simplista, no lo niego— lógicamente se termina por elegir aquello que no sea creativo, aquello que no nos movilice, aquello que se parezca a la muerte... Como un ejemplo plausible de fondo o de la llamada crisis de valores es que nuestro *culto a lo aparente*, ¡necesariamente excluye el contenido!

Si tenemos en cuenta que la adecuación del intelecto con las cosas es la verdad, como lo explica Santo Tomás, comprenderemos la importancia que tiene el narcisismo, aun en su manifestación más leve. Debería ser evidente que el camino empobrecido de nuestra autoexhaltación nos lleva a la muerte de nosotros mismos. Así, incluso si sólo tomamos en cuenta la dimensión emocional, ¿cómo vamos a obtener la seguridad en nosotros mismos si ésta sólo se logra cuando se vencen metas y se dona como una integridad? Es lógico entonces que caigamos en la envidia: por ella, entró la muerte en el mundo (*EV*). Es indispensable despertar



a nuestra conciencia del letargo, para que nos mueva hacia la elección acertada del bien.

La conciencia no es sólo un mecanismo de deducción y de aplicación, ni el único y supremo poder normativo, ya que es parte del ser personal; tampoco crea la norma, sino que la encuentra o la descubre en el orden moral de la persona. La autodecisión, como la autodependencia del acto de la persona, es una condición necesaria de la moralidad humana, pero no suficiente. La condición suficiente viene de la conciencia, que ve la verdad sobre el hombre, sobre su relación con los otros y con Dios y, sobre todo —gracias a la capacidad ética de conocer la verdad sobre el valor, la libertad o la decisión como autodependencia—, se manifiesta dependiente de la verdad sobre el bien. Como lo señala Gutiérrez Godínez: “El reto está en que, a partir de todo esto, se pueda concebir una noción de la conciencia que dialogue e integre los aspectos válidos, o los mismos límites que le indican la sociología y la psicología, y que permita, a la vez, un planteamiento justo de la conciencia moral cristiana que asuma adecuadamente la comprensión de la conciencia humana.

El Padre no creó la muerte y no se goza con el sufrimiento de los vivos. El Hijo ha venido para que tengamos vida y la tengamos en abundancia, y el Espíritu Santo es Señor y da la vida...

La familia es el santuario natural para la defensa de la vida humana y de la libertad. Desde siempre, el poder político, económico, etc... tiene la perversa tentación de influir en el modo de pensar de la gente y, si es posible, de manipularlos. Los medios de que dispone son cada día más eficaces, pero el poder encuentra algunos obstáculos en su empeño domesticador: el primero es, precisamente, la familia.

Cuando una familia cumple con su misión transmite convicciones y valores; educa en las virtudes; enseña a pensar, a luchar, a amar, a tratar a Dios y esto se transforma en una semilla radioactiva de amor que transforma al mundo.

Por eso el Mal ha estado interesado en destruirla, porque no hay mayor posibilidad de manipulación que cuando la persona se encuentra inmersa en un mar de confusión; cuando no encuentra la luz, la razón última de su existencia y, ¡cuidado! porque no basta saber cuál va siendo el camino (dictado de nuestra conciencia), y optar por realizarlo (acto de nuestra libertad y de nuestra voluntad).



En este mundo laicista, hedonista, con su razón oscurecida, nuestro testimonio es fundamental. Para que triunfe la civilización del amor, caracterizada por la entrega sincera de sí mismo, nuestro ejemplo es fundamental. Amar es acoger, no seleccionar; es servir, no usufructar; es respetar, no manipular; es promover, no dominar. Es una “puerta angosta”, pero también un “yugo suave y una carga ligera”.

“En esta entrega que es fe, amor y esperanza, el hombre no es un ser para la muerte, sino la muerte es para el hombre, y el hombre es un ser para la Vida”. (PEREZ VALERA, V.M., *El hombre y su muerte, preparación para la vida.*)



*Jorge O. Plebani, Presidente de la Fundación Fraternitas (Argentina)*

## Pensar la diferencia

# Reflexiones sobre la condición femenina y el fundamento antropológico de la diferenciación sexual

Rodrigo Guerra López\*

### Resumen

*En las Conferencias que se han llevado a cabo últimamente en torno a la condición femenina, se ha introducido el concepto de “perspectiva de género o equidad de género, y también se ha afirmado que las diferencias entre hombres y mujeres responden a una estructura cultural, social y psicológica y no a condiciones biológicas. Con esto en mente, el autor discute la condición femenina y hace una aclaración respecto de la mujer y de los fundamentos de la diferenciación sexual.*

### Introducción: la mujer a debate

La condición femenina a lo largo de la historia ha sido objeto de las más variadas interpretaciones.<sup>1</sup> Sin embargo, en los últimos años y particularmente en torno a los eventos para conmemorar el *Año Internacional de la Mujer*, el debate sobre su naturaleza, vocación y derechos se ha intensificado.

Es difícil describir en unas cuantas líneas el perfil de este debate. Las posiciones son muchas y muy complejas. Sin embargo, es importante

\* Licenciado en Filosofía por la Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla; Posgrado en Humanismo por la Universidad Iberoamericana; Cand. a Dr. en Filosofía por la Internationale Akademie für Philosophie im Fürstentum, Liechtenstein; Socio-Consultor en Infinita S. C.



identificar que uno de los actores más incisivos en él ha sido el conjunto de grupos y Organizaciones No Gubernamentales (ONGs) que luchan por la supresión de las diferencias en los papeles familiares y sociales entre varones y mujeres. Por ejemplo, durante el mes de septiembre de 1994 se celebró en Mar de la Plata, Argentina, la *VI Conferencia Regional sobre la Integración de la Mujer en el Desarrollo Económico y Social de América Latina y el Caribe*, organizada por la CEPAL. En este encuentro la tesis-guía que articuló buena parte de los análisis y propuestas fue precisamente la introducción del concepto de *perspectiva de género o equidad de género*. Esta noción no está aún bien delimitada. Se manejó durante las sesiones del evento al que nos referimos con un significado ambiguo. Sin embargo, en el texto de uno de los documentos emanados de la *Conferencia* se afirma que “según este concepto, las diferencias entre hombres y mujeres responden a una estructura cultural, social y psicológica y no a condiciones biológicas.”<sup>2</sup> La misma tesis la encontramos en los debates y documentos de la *IV Conferencia Mundial sobre la Mujer* realizada en China durante septiembre de 1995 y organizada por la ONU.

Esta afirmación reconoce certeramente que existen elementos culturales, sociales y psicológicos que afectan la conformación de lo que suele llamarse “femenino” o “masculino” en el mundo contemporáneo. En otras palabras, este enfoque señala que existen estilos de vida, lenguajes, papeles sociales, actitudes inconscientes, espacios de realización, etc. que colaboran a determinar en gran medida una cierta “matriz” cultural, un cierto *ethos* de significados pre-definidos en los que actuamos y nos desenvolvemos cotidianamente como varones o como mujeres. Sin embargo, la parte final del texto citado señala hacia una dirección problemática: ser-mujer o ser-varón pareciera no tener una base “biológica”. Esto, por un lado, le da un carácter absoluto a la determinación cultural, social y psicológica de la sexualidad, y por otro, deja de lado la evidencia de que la estructura corpórea de la persona humana revela dos modos en que “lo humano” está realizado. Aún más, este texto pareciera insinuar que ser-varón o ser-mujer no está definido *de ningún modo* por la existencia de una identidad o naturaleza profunda que nos configura así como somos.<sup>3</sup>

Estas y otras posiciones similares nos invitan a reconocer firmemente dos cosas: primero, que el celebrar y discutir la condición femenina es

particularmente oportuno hoy en día. No sólo por tener un tema de reflexión durante un año sino porque la sistemática marginación en la que ha vivido la mujer en muchos ambientes durante largos períodos de tiempo obliga el dedicarle más esfuerzos para su auténtica promoción y desarrollo. Sin embargo, en segundo lugar, estas mismas voces que debaten si la sexualidad es sólo fruto de factores extrínsecos a la misma condición humana piden de parte nuestra una breve aunque precisa aclaración respecto de la mujer y de los fundamentos de la diferenciación sexual.<sup>4</sup>

### La diferenciación corpórea

La estructura corpórea de lo humano se encuentra diferenciada en “varón” y “mujer”. Antes de atender a posibles estándares de comportamiento o papeles sociales más o menos afortunados, tenemos que constatar que por “mujer” designamos a un ser cuyo cuerpo se contradistingue del “masculino” por una serie de rasgos *sui géneris*. No es aquí el lugar de hacer ni siquiera un resumen de anatomía comparada en donde podamos constatar de un modo más técnico la diferenciación orgánica, gonadal y aún genética entre varón y mujer. Sin embargo, sí es conveniente subrayar el hecho de que la identidad sexual masculina o femenina al menos *en parte* tiene que ver con esta peculiar conformación biológica que tanto la observación espontánea como la más especializada pueden comprobar.

En seguida hemos de preguntarnos si en este nivel puede quedar resuelta la pregunta por las causas de la diferenciación sexual, y en particular, si es aquí donde podemos dilucidar la naturaleza de la identidad femenina. Nuestra respuesta sería afirmativa si sólo encontrásemos en nuestra experiencia datos corpóreos, es decir, si la realidad femenina y masculina apareciesen delante de nosotros exclusivamente como conjunto de estructuras físicas. Sin embargo, es un dato de experiencia accesible a todos que lo masculino y lo femenino son fenómenos diversificados y complejos. Aún más, no es posible ignorar que el hablar del tema del varón y la mujer excede por mucho lo que una observación empírica restringida (como es la puramente biológica) puede abordar.<sup>5</sup> De este modo lo *femenino* y *masculino* se nos ofrece como algo mucho más intrincado.



## La diferenciación instintiva y cultural<sup>6</sup>

Los órganos sexuales del hombre y la mujer son la sede y el punto de referencia de un complejo conjunto de excitaciones e impulsos que configuran una definida tendencia instintiva que, por lo menos a primera vista, es bastante semejante a la que se descubre en ciertos animales superiores sexuados.

Algunas veces se ha comparado el *impulso sexual* al *impulso de autoconservación* que es el que mueve a defender la propia existencia y a la consecución del alimento. Esta comparación no es del todo exacta ya que, en tanto que la no-satisfacción del instinto de autoconservación lleva al sujeto humano a la muerte, el instinto sexual puede no recibir satisfacción sin que esto suceda.

Sin embargo, si somos fieles a nuestra percepción de los datos de experiencia tenemos que decir que entre ambos instintos existe cierta *semejanza* por lo menos en dos niveles. Por un lado, el instinto sexual puede mostrar, en determinadas circunstancias, un carácter imperativo que desafía al instinto de autoconservación. El impulso de poseer al ser amado puede ser tan fuerte que conduce a poner en juego la propia supervivencia arriesgando aun la vida misma. La literatura y poesía de todos los tiempos, además de la vida real de las personas humanas, frecuentemente ofrecen este tema a la consideración de sus lectores.

Por otro lado, no sería del todo preciso decir que el permanecer sexualmente insatisfecho no traiga consecuencias graves para el individuo humano. Existen casos en los que la inhibición del instinto sexual conduce a una aridez progresiva de la vida afectiva y emocional del hombre hasta llegar, en casos extremos, a una modalidad de muerte emocional.

Estas observaciones nos obligan a hacer un esfuerzo para dar razón de modo adecuado tanto de las semejanzas como de las diferencias entre instinto sexual e instinto de autoconservación. Creemos que la clave para hacer una distinción suficiente es el comprender cómo existe una *plasticidad* diferente en estos dos instintos.

Entendemos por *plasticidad* al hecho de que *los instintos referidos no están ligados en forma rígida y necesaria a una determinada modalidad de satisfacción.*<sup>7</sup>

El instinto de autoconservación a nivel de la nutrición tiene una cierta plasticidad que se expresa en los gustos alimenticios particulares y en la



creación cultural de las distintas tradiciones culinarias. Sin embargo, tal variabilidad es limitada. Un hombre no puede vivir si no ingiere una cierta cantidad de alimento y lo que puede funcionar o no como alimento es definido en última instancia por el metabolismo del cuerpo humano.

Las cosas son distintas en el caso del instinto sexual. Este es extremadamente plástico y puede asumir formas muy variadas. El simple hecho de que el instinto sexual se oriente hacia un individuo del sexo opuesto es algo que tiene que revisarse con cuidado.

En efecto, las primeras manifestaciones del niño están fuertemente indiferenciadas y la libido del pequeño ser humano puede dirigirse sin una determinación específica a un individuo del sexo opuesto, de su mismo sexo, o también hacia un animal.

En nuestra opinión, la precisión del objeto del deseo de un individuo de la misma especie, pero de sexo opuesto, es el resultado, *a este nivel*, de un proceso cultural que se desarrolla dentro de la familia y que ha sido analizado con particular profundidad por la escuela psicoanalítica. Lo mismo se puede decir de la concentración de la atención sexual sobre los órganos genitales del individuo del sexo opuesto.

Aquí es importantísimo aclarar de inmediato un posible equívoco. Cuando subrayamos el hecho de que el instinto sexual es originalmente plástico y que se determina sucesivamente por medio de un proceso cultural, no queremos con ello negar la existencia de fines naturales y fines contranaturales de tal deseo. Simplemente nos percatamos de que lo que es natural en el hombre es resultado de un proceso de educación y de aprendizaje. Lo natural, en el sentido de lo que corresponde a la naturaleza humana, no coincide con lo innato, presente en el hombre antes de cualquier proceso educativo e independientemente de éste. Cuando algunos defensores de la licitud de los comportamientos homosexuales afirman que el comportamiento heterosexual es un comportamiento adquirido, tienen razón, por lo menos en parte. En cambio, se equivocan cuando pretenden que esto no sea natural. Para dar un ejemplo: es natural que un niño ame a los propios padres. Al mismo tiempo, este amor no es innato; es adquirido a través del contacto con ellos. De hecho, si falta este contacto o si se lleva a cabo en una forma incorrecta, entonces este comportamiento natural puede no tener ocasión de desarrollarse debidamente o puede faltar del todo.

En tanto que el instinto sexual nos parece originariamente en extremo plástico, con el tiempo puede hacerse específico, en un modo cada vez más delimitado, hasta llegar a identificar como objeto del deseo no simplemente a un individuo de la especie humana del sexo opuesto en general, sino a esta mujer o a este hombre en concreto, que parecen en ciertos momentos convertirse en la síntesis existencial de la virilidad o de la feminidad para la persona que los ama.

Si bien algo semejante puede observarse en algunas especies animales estrictamente monógamas, este fenómeno parece ser, sin embargo, típicamente humano, ya que incluye en su estructura el descubrimiento de la especificidad e insubstituibilidad del ser amado. Dicho de otro modo, aunque es muy poderosa la atracción que el hombre y la mujer experimentan por las características sexuales del otro no es el único componente del fenómeno que calificamos como enamoramiento. Atracción y enamoramiento son dos fenómenos muy cercanos el uno del otro, pero diversos en su composición esencial. El enamoramiento implica la actividad suprasensible de una capacidad que permite identificar lo inteligible-concreto, la *haecceitas* o individualidad concreta de la persona que se ama.<sup>8</sup> El enamoramiento parece correr a través de la dinámica instintiva y sin embargo la eleva a una dimensión específicamente humana e inconfundible respecto de lo que hallamos en los animales.

Otro elemento que se añade a los que ya hemos mencionado se refiere al hecho de que la satisfacción del instinto sexual humano parece requerir una riqueza de supuestos culturales, símbolos y códigos de comportamiento mucho más complicados que la satisfacción del instinto de conservación. Así, el fenómeno del cortejo implica una serie de conductas y satisfacciones que no están directamente ligadas al acto sexual.

Es más, la diferencia sexual entre varón y mujer genera tipos de relación entre personas que son absolutamente típicos y que persisten, incluso en los casos en los que no existe absolutamente ninguna perspectiva (próxima o remota) de satisfacción del instinto. De nuevo, si bien algunos de estos comportamientos pueden ser encontrados entre animales superiores, en el mundo humano asumen un significado y valor del todo particulares.

Si estamos enfermos o deprimidos, la vista de un rostro o el sonido de la voz de una persona del sexo opuesto con frecuencia nos alegra y consuela, aunque se trate de un sujeto hacia quien, por las más diversas



razones, no podemos concebir absolutamente ninguna mira sexual. La simple diferencia sexual enriquece la vida, la anima y le confiere una variedad y una riqueza particulares.

Esto nos permite descubrir un momento desinteresado y gratuito del instinto que va más allá de la pulsión animal o del gozo estético.

En las sociedades humanas, la prohibición del incesto ha ampliado poderosamente esta esfera de relaciones humanas de amistad entre personas de diverso sexo, puestas bajo la égida de la fraternidad y de la caballerosidad.<sup>9</sup> Algunas de las personas de sexo opuesto que son más cercanas a nosotros nos están absolutamente prohibidas como metas sexuales, y precisamente esta prohibición orienta nuestro interés y nuestras energías hacia el descubrimiento de dimensiones de la feminidad o de la virilidad que de otra forma permanecerían escondidas para nosotros. En esta forma nacen sentimientos de ternura, de apoyo, de comprensión y valoración emotiva del otro ser humano que explotan la plasticidad del instinto sexual.

Por esta vía se nos entreabre el acceso a un mundo de emociones desinteresadas que sucesivamente pueden asumir formas más refinadas y volverse interés y atención por lo bello en sí, lo bueno en sí, o lo verdadero en sí.

De este modo podemos concluir que el instinto sexual humano requiere una cierta satisfacción incondicionada. No se trata de una satisfacción genital, sino de la presencia de *lo femenino* y *lo masculino* en la propia existencia como factor indispensable de la constitución de la identidad y de la experiencia del propio ser en el mundo. La presencia de la mujer como madre, hermana, compañera, esposa, etc. es decisiva para el desarrollo emotivo del hombre, como el hombre lo es para la mujer.

Estas características de la pulsión sexual humana que hemos enunciado no se pueden comprender con justicia desde un punto de vista exclusivamente biológico. Dicho de otro modo, el fenómeno instintivo de la sexualidad masculina o femenina en la especie humana no corresponden a un modelo de comprensión de la sexualidad que interprete la realidad bajo la clave de un sistema de acumulación y descarga de pulsiones biológicas.

La emergencia de la diferenciación sexual instintiva en el varón y la mujer es un proceso natural de tipo educativo-cultural que permite el



enriquecimiento intersubjetivo en todas las esferas de la realidad humana y no sólo en la relativa a la instintividad. Insistiendo un poco más sobre esta misma idea: la diferenciación sexual *a este nivel* es de tipo cultural debido a que el instinto dentro de sí mismo no posee la norma de su educación. Por ello nos parecen falsas las argumentaciones de quienes proponen que la dinámica instintiva deba de dejarse surgir sin parámetro alguno (sin “límite alguno”, dicen). Es necesario indagar cuál es el parámetro que emancipa la instintividad sexual ya que las posibilidades de alienación son muchas y muy variadas. En el presente trabajo sólo tocaremos este importante tema de modo tangencial. Sin embargo, nos parece oportuno decir que el instinto, al estar integrado a otros elementos constitutivos de la persona humana, ha de encontrar en esta *integración* la dirección para una educación adecuada.<sup>10</sup>

Continuando con nuestra argumentación, es fácil descubrir que en este nivel, si bien se comprende algo de los motivos de la diferenciación, los factores más fundamentales aún permanecen ocultos. En este momento aún nos mantenemos a un nivel de penetración intelectual que no revela contundentemente el origen último de la diferencia entre varón y mujer.

### **La diferenciación psíquica**

La psicología antigua y contemporánea nos ayuda a constatar que también existe un perfil psíquico no-adquirido, innato, que caracteriza a la mujer como mujer y al varón como varón. No es fácil delimitar este perfil sobre todo por que en buena medida está conformado *por elementos que se encuentran también en lo masculino aunque con otra intensidad y proporción*. Los elementos psíquicos distintivos de la mujer han de ser tratados por ello con esta advertencia. El no precisar de este modo las cosas nos puede conducir a exclusivismos indeseados que fracturarían en exceso los motivos que distinguen al varón de la mujer y viceversa.

A continuación trataremos de caracterizar solamente los rasgos de lo femenino y sólo implícitamente denotaremos los propios de la masculinidad.

De entre los múltiples datos que develan la singularidad psíquica de la mujer es importante señalar al menos dos: el primero es de tipo

*cognitivo*, es decir, versa sobre algunas peculiaridades que el proceso del conocimiento reviste cuando acontece en la mujer. Parece ser que podemos encontrar que las mujeres suelen tener una particular habilidad para la *comprensión intelectual concreta*, es decir, para captar receptivamente de modo cuasi-inmediato contenidos inteligibles en las situaciones concretas de la vida cotidiana. Este fenómeno suele ser denominado “intuición”.

La *intuición femenina* no versa sólo sobre *qué son* las cosas (esencia), sino también sobre *cuál es la importancia que de suyo tienen* (valor). La intuición femenina, por ello, es inteligible y valorativa. No deja de lado la esencia que permite la universalización, ni ignora el valor que posibilita el justipreciar la “dignidad” de las cosas y de las personas.

En contraste, los varones tendemos más al pensamiento abstracto y a la discursividad. Esto quiere decir que en lo masculino encontramos subrayadas las funciones analíticas o de disociación de las partes que constituyen un todo y los procesos de conexión lógico-deductiva que permiten, entre otras cosas, la realización de la argumentación silogística. Así mismo, en su percepción de la realidad el varón suele atender a aquello apetecible, lo que “conviene”, a la perfección de la cosa en cuanto ella desarrolla alguna capacidad humana (bien).<sup>11</sup> Por ello, el aprecio de las cosas parece darse en el varón bajo la clave del dominio y la instrumentalización. Esto no es algo absoluto, pero es posible reconocer una cierta tendencia a ello.

La peculiaridad cognitiva de la mujer nos conduce a afirmar que ella desarrolla más intensamente el *intellectus*, es decir, la dimensión del entendimiento que capta lo esencial, mientras que el varón despliega con mayor énfasis la *ratio* o función argumentativa de la misma facultad. Como corolario vale la pena decir que a la luz de esto podemos afirmar que la mujer, en el contexto del orden de la creación, parece tener una actividad de suyo más elevada que el varón, ya que la *ratio* es una operación subordinada al *intellectus*, es decir, la discursividad se ordena a la comprensión.

Pasando a un segundo elemento que configura la estructura psíquica de la mujer, hemos de reconocer que aunque todo ser humano es un *integrum* de elementos corpóreos, psíquicos y espirituales, en ella hallamos una mayor *integración*, es decir, un modo de ser donde al entendimiento, la voluntad y los sentimientos se les dificulta actuar separados.



Pareciera que la mujer, aún al realizar las actividades más modestas, compromete todos los dinamismos de su persona y descubre como algo muy trabajoso el escindir alguna de estas funciones de otra (por ejemplo fracturar la actividad intelectual de la vida afectiva).<sup>12</sup> Nada más lejano de lo femenino que la vida escindida o partida. En ella todo lo que acontece goza de una singular unidad.

La especial integración de los dinamismos en la mujer le permiten tener *una especial sensibilidad a los temas y problemas más específicamente humanos*. No es raro ver cómo la mujer suele inclinarse de modo natural por actividades y preocupaciones donde la dignidad de la persona humana, el amor, la libertad y los derechos fundamentales se encuentran olvidados u obscurecidos. En esta misma línea argumentativa, también es importante reconocer que en la mujer la búsqueda y encuentro de un significado unitario de la existencia parece surgir de un modo más espontáneo y concreto que en el varón, el cual, aún cuando también vive de modo dramático la búsqueda de sentido, tiende a categorizarlo de modo abstracto.

### **La vocación femenina: custodiar lo humano**

Este último comentario nos permite afirmar una apreciación que devela en buena medida la vocación de la mujer: ella parece estar constituida especialmente para velar por los demás.

En efecto, en nuestra época, donde los grandes triunfos de la ciencia y la técnica posibilitan un grado de bienestar material como nunca antes había acontecido en la historia, podemos notar que el hombre se desarrolla unidimensionalmente. Los grandes avances en el dominio de la naturaleza crean en ocasiones el espejismo de que la persona humana sólo pudiera realizarse al ser productiva, eficaz y técnicamente cualificada, pero no velando por las exigencias de su ser y su dignidad. En estos momentos de crisis, el papel de la mujer como ser que descubre y redescubre lo más noble en lo concreto resulta insubstituible, ya que se requiere con más urgencia que en otros siglos el no perder la sensibilidad por el hombre, por todo aquello que es esencialmente humano, por aquello que es captado y valorado con más agudeza y prontitud por parte de la mujer.



Aún corriendo el riesgo de redundar, quisiéramos insistir sintéticamente en lo hasta aquí dicho: la estructura corpórea, las operaciones cognitivas y la especial forma en que da la integración de los dinamismos en la persona de la mujer nos da luz respecto del papel que ella está llamada a desempeñar en la sociedad, esto es, *custodiar lo humano*.<sup>13</sup>

Este papel no está libre de incomprendiones y sacrificios. Al contrario, la mujer, por el hecho de ser tal, no custodia lo humano de un modo genérico y amorfo, sino que al desarrollarse en fidelidad a su identidad lo hace teniendo una especial solicitud en dos áreas: *la formación del hombre y el cuidado de la rectitud en la donación interpersonal*. Dicho de otro modo, sea cual sea el estado de vida de la mujer, su condición de “madre”, es decir, de *formadora de personas*, emerge como un modo privilegiado de velar por los valores más delicados de la existencia humana. Así mismo, sin importar si la mujer es casada o soltera, su propia naturaleza la hace particularmente perceptible del valor y dignidad de *la entrega al otro*, de la donación, y muy especialmente de *la pureza de esa entrega*.

A este aprecio por la entrega noble y generosa le denominamos “virginidad”<sup>14</sup>, es decir, cuidado de que el amor entre las personas se conserve en su rectitud y hermosura. En otras palabras, *cuidado de que la donación al otro esté auténticamente a la altura de lo humano*.

Estos comentarios no quieren indicar que la mujer deba de estar “o en la casa o en el convento”. Muy por el contrario, lo que deseamos precisar es que sea cual sea la situación de una mujer —cosa que hoy por hoy es muy compleja—, es importante que perciba que es irrenunciable su condición de “madre” y de “virgen”. Esta última afirmación es fuerte sobre todo porque las palabras “madre” y “virgen” están bastante desgastadas en el lenguaje y la cultura contemporáneas, pero si las entendemos en el sentido anteriormente mencionado creemos que más que limitar la misión de la mujer la expanden sin enajenarla, es decir, sin “masculinizarla” o hacerla otra cosa que no sea auténticamente ser mujer.

## **El alma femenina: un problema a discutir**

Resta un tema que hemos querido dejar al final debido tanto a su importancia como a su complejidad.

Si bien es cierto que las capacidades cognitivas y la modalidad como se da la integración de los dinamismos en la mujer se distinguen en el modo como están realizados respecto a los del varón, y esto es bastante asombroso ya que nos descubren a la maternidad y a la virginidad como elementos esenciales de la vocación femenina, no deja de ser también extraordinariamente provocador este hecho debido a que pareciera insinuarse que existe algún tipo de diferenciación sexual en la más radical intimidad constitutiva de la persona humana, esto es, en el alma.

Una posición como esta parece quedar fuera de consideración si se sostiene que la sexualidad humana es única y exclusivamente un fenómeno sociocultural. Sin embargo, creemos haber vulnerado este tipo de postura en las líneas anteriores. Por otro lado, parecería que *no existen motivos para considerar con seriedad la posibilidad de la naturaleza específica del alma femenina si la diferenciación sexual fuese una modalidad puramente accidental tanto de la estructuración corpórea como de la configuración psíquica, o aún más si el cuerpo se autoestructurase como tal a partir de sus componentes físico-químicos, es decir, si no se requiriese del alma para la configuración específica del cuerpo.*

En efecto, con lo que hemos indicado en los apartados anteriores creemos que es posible rechazar toda posición que redujese la sexualidad a los órganos reproductores o a cualquier otro tipo de estructura corpórea. En nuestra opinión es claro que la sexualidad humana abarca mucho más. Sin embargo, alguien podría sostener que el ser-varón o el ser-mujer es algo accidental, no constitutivo de la esencia del ser humano en concreto. Esto podría argumentarse del siguiente modo: “tanto la dimensión somática de la persona humana como sus capacidades (aún las superiores) son de orden accidental (son elementos consecutivos y no constitutivos). La esencia del ser humano incluye el tener sexo y cuerpo más no tal sexo y tal cuerpo, por ello no podemos consentir con quien postulase que el alma de los varones se diferencia de la de las mujeres. Varones y mujeres se distinguen accidentalmente y no substancialmente”.

Ante un argumento de este tipo podemos decir que es cierto que el ser “Juan” o “María” es algo fáctico, que no involucra la necesidad apodíctica que podemos encontrar en los primeros principios o en algunas otras “verdades necesarias”. Es cierto, por ello, que la condición particular y concreta de cada ser humano está revestida de un sinnúmero de elementos



de tipo accidental, como puede ser la tonalidad de la tez, el grado en el que de hecho se han desarrollado ciertas habilidades intelectuales, o el número de virtudes o vicios que cada quien puede llegar a poseer.

Sin embargo, ¿la sexualidad es una característica como las anteriores?, la sexualidad, es decir, ser-varón o ser-mujer ¿es así de accidental?

Cuando afirmamos que el hombre es un ser que consiste en un alma espiritual (capaz de pensar y amar) y un cuerpo, en muchas ocasiones sucede que se concibe al cuerpo como algo preexistente, como un *ens quod*, como un sujeto subsistente que es posteriormente “poseído” por el alma y gracias al cual el todo cobra vida. Sin embargo, esto no es así. El cuerpo humano (*Leib*) no es sin su alma. Un modo sencillo de mostrar esto es contemplar cómo un cadáver está unificado, estructurado y organizado de una manera sumamente tenue. Esto tan es verdad que si esperamos un poco, el cuerpo se des-compone (pierde composición). Los ingredientes puramente físico-químicos y eléctricos que constituían, en parte, al ser humano cuyo cadáver contemplamos no bastan para mantenerlo, para sostenerlo en la unidad. Lo que le daba unidad y estructura al cuerpo al estar vivo era algo que no es el cuerpo, algo no-corpóreo que en cierto momento se ha ausentado. Lo que queda es un cuerpo-sin-vida, o mejor dicho, muchos cuerpos unidos accidentalmente (*Körper*).

Una observación tan sencilla como la anterior se ve confirmada cuando el profesional de la genética aún logrando describir *cómo* están formadas las hélices de DNA que constituyen los cromosomas humanos no puede explicar *por qué* son así y no de otro modo.<sup>15</sup> Dicho en pocas palabras, no basta la capacidad de combinación química de los ácidos nucleicos, aminoácidos (proteínas y enzimas) y demás elementos constituyentes de un ser humano vivo para que la “información” genética que explicará su constitución (tisular, orgánica, sistémica, etc.) se estructure y comunique al modo como sucede de hecho.<sup>16</sup> Se requiere de algo diverso al cuerpo, que co-exista con él, y que le dé unidad, estructura y organización para que éste sea lo que percibimos cuando afirmamos “Juan está vivo”. Este elemento, además de ser “principio de vida”, lo es también de “configuración”. En efecto, el “principio de vida” *determina y configura al cuerpo y lo hace ser tal*.<sup>17</sup>

Dicho esto, podemos entender que toda determinación del hombre procede directa o indirectamente de su “principio de vida y configu-



ración”, tradicionalmente llamado “alma”. El “alma” es verdadera *forma corporis*, es decir, forma del cuerpo, elemento organizador y determinante de la materia. La sexualidad, que si bien posee elementos somáticos evidentes no se agota en ellos, es algo *determinado* en la persona humana. La persona humana es *sexuada*, el alma es su factor *sexuante* y el cuerpo es el elemento *sexuable*.

La sexualidad no es algo que adviene al cuerpo vivificado por el alma, sino que es algo que constituye a ese mismo cuerpo desde su estructura genética. La sexualidad no es un fenómeno que acontece cuando un “alma asexuada” estructura un “cuerpo masculino” o un “cuerpo femenino” lográndose posteriormente un peculiar psiquismo diferenciado,<sup>18</sup> sino que es una perfección participada por el alma al cuerpo. La diferenciación psíquica no es causada por el cuerpo, sino que el cuerpo masculino o femenino es así por el psiquismo que lo configura.

Tampoco es posible sostener que lo esencial en el hombre sea el tener sexo y dejar como algo accidental el ser-varón o ser-mujer en específico. Cuando se afirma que la sexualidad es esencial al hombre, lo que se quiere decir es que el elemento determinante de la esencia del hombre posee esta perfección. Sólo en un sentido abstracto se puede hablar del “hombre” como un ser genérico donde ser-varón o ser-mujer es un dato periférico o tangencial. El hombre real, es decir, *la persona humana es un “integrum” sexuado donde en todos los niveles se encuentra un sello diferencial*.

Ante esta conclusión alguien aún puede argüir otra objeción: “si existen almas sexualmente diferenciadas cada una de ellas pertenece a una especie diversa, esto es, el varón es de una especie distinta a la mujer debido a que cualquier distinción en el orden esencial hace variar la especie de un individuo”.

A esto respondemos del siguiente modo: es cierto que dos realidades de la misma especie, al variar hipotéticamente a nivel esencial, cambian de estatuto en la jerarquía de los seres. Esto no quiere decir que una misma esencia no se pueda realizar o configurar internamente de modo concreto bajo diversas modalidades. Aplicado esto al tema que nos ocupa, el alma masculina y el alma femenina son entes de la misma especie, *poseen una esencia igual*, sin embargo, *el modo* en el que se concreta *hic et nunc* varía dando los matices propios de lo femenino o lo masculino. El fundamento de la diferenciación sexual *a este nivel* no es

ni siquiera el que las facultades superiores puedan estar constituidas en cada caso bajo configuraciones funcionales diversas. No habría razón para que los accidentes consecutivos (propiedades) del alma humana, como lo son la inteligencia y la voluntad, tuvieran diferencias funcionales de acuerdo a que las opere un varón o una mujer si no hubiese en su origen, en aquello que les da sustento en el ser (el alma), un modo igualmente diferencial. La esencia del alma es igual en el varón y en la mujer, pero no el modo en que se realiza.<sup>19</sup>

Así, no sólo sostenemos que la diferenciación sexual surge del alma humana sino que el principio vital de cada ser humano realmente no es asexuado. El principio que comunica una perfección al todo posee esta perfección como la causa posee aquello que comunica al efecto. En conclusión existen almas masculinas o femeninas según el caso.

### Un último paso...

El llegar hasta este punto abre un sinnúmero de temas y problemas que por el momento no nos es posible abordar. Aun así deseamos dar un último paso en nuestra argumentación.

Retomando lo afirmado en las líneas anteriores, ni el alma ni el cuerpo por separado son sexuados *proprie et absolute*. Es el *integrum* humano el que posee esta determinación.

Al descubrir que la sexualidad es una perfección de todo el hombre podemos descubrir que el cuerpo incide en la constitución de ella a modo de factor *determinable*. El alma humana a modo de factor determinante. Y por ello comprobamos el antiguo adagio aristotélico y escolástico que dice que las causas lo son las unas de las otras bajo distintos puntos de vista: *causae sunt ad invicem!*

Aun cuando las causas se concausan, sin embargo, hay una primacía metafísica de la forma sobre la materia.<sup>20</sup> De aquí que podamos predicar la sexualidad específica no sólo del *integrum* humano sino del co-principio *determinante*, debido a que él la causa y origina. Es él quien posee la perfección que se *participa* en la materia. La forma es la que le participa su perfección y actualidad a la materia, y no viceversa. Y aún más, la forma da el ser: *forma dat esse*.

Esto último lo mencionamos para percibir que el grado de *intensidad* como se participa el ser (*esse*) a través de la forma en la materia es el



responsable no sólo de la sexualidad como perfección sino de toda otra perfección.

En efecto, el ser (*esse*) no es una perfección más entre otras, sino que es el acto de todos los actos y la perfección de todas las perfecciones.<sup>21</sup>

Es cierto que la esencia limita y contrae al *esse* constituyendo así al ente, sin embargo, la esencia aparece, *emerge* en lo real, gracias a que el *esse* la pone en el mundo. El *esse* le da realidad a la esencia. El *esse* aporta la determinación fundante del ente en todo nivel. En el caso de la persona humana esto es aún más importante, ya que precisamente el *esse* es el constitutivo que hace a la persona ser persona (no su razón, no la esencia, no cualquier otro atributo).<sup>22</sup>

Así, concluimos que las almas humanas poseen en ellas mismas el factor determinante de la sexualidad, el cual es una perfección inherente a la persona humana gracias al *esse* intensivo y emergente que las constituye.

## Conclusión

Hemos presentado de una manera sucinta nuestra opinión sobre el fundamento antropológico de la diferenciación sexual y la condición femenina. Muchos otros elementos tendrían que ser considerados para dar una imagen más integral de este tema capital.<sup>23</sup> Sin embargo, lo antes apuntado pone en la mesa de discusión una perspectiva que sistemáticamente es dejada de lado en los grandes foros internacionales y que hoy es indispensable no callar para que la discusión sobre los sexos pueda ser fructífera y no parcial.

## Referencias bibliográficas

<sup>1</sup> Dentro de nuestro siglo merecen ser reconocidas como importantes participantes en este debate las personalidades de Simone De Beauvoir, Simone Weil y Edith Stein. Para un estudio crítico sobre estas tres pensadoras véase: LOBATO, A., *La pregunta por la mujer*, Ed. Sígueme, Salamanca 1976.

<sup>2</sup> Texto parcial publicado en: *Escoge la vida. Vida Humana Internacional*. Boletín informativo, Miami, noviembre-diciembre 1994, p. 3.

<sup>3</sup> Esta posición que absolutiza los factores extrínsecos y anula los intrínsecos de la diferenciación sexual ya había sido defendida con anterioridad en: DE BEAUVOIR, S., *Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau*, Hamburgo 1952.



<sup>4</sup> Varias de nuestras observaciones se encuentran fuertemente inspiradas en: STEIN, E., *Die Frau*, en *Edith Steins werke*, Edición del Archivum Carmelitanum, Ed. Nauwelaerts/Herder, Friburgo, vol. 5; y en: WOJTYLA, K., *Amor y Responsabilidad*, Ed. Razón y Fe, Madrid 1969.

<sup>5</sup> No queremos disminuir en lo más mínimo la importancia de tener un punto de partida empírico al realizar nuestras investigaciones sobre la diferenciación sexual y sus causas. Muy por el contrario, nuestro propósito apunta a proponer un punto de partida “ultra-empírico”, es decir, fenomenológico. La fenomenología que ha brotado como continuación de las investigaciones de A. Reinach, M. Scheler, D. von Hildebrand y E. Stein subraya el momento experiencial del inicio del quehacer científico y filosófico. Sin embargo, expande los límites de la noción de experiencia al máximo para hacerla capaz de acoger cualquier dato que pueda llegar a presentarse sin restricción: una auténtica vuelta a las cosas mismas. Cfr. WOJTYLA, K., *Persona e Atto*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1980, p.p. 21-37; SEIFERT, J., *Back to things in themselves. A phenomenological foundation for classical realism*, Routledge & Kegan Paul, Nueva York y Londres 1987, p.p. 1-76.

<sup>6</sup> En este apartado seguimos detalladamente los argumentos presentados por BUTTIGLIONE, R. en su libro *El hombre y la familia* (Ed. Imdosoc, México 1994, p. 62 y s.s.). Sin embargo, nuestra manera de ofrecerlos prepara la indagación sobre la naturaleza profunda de la diferenciación sexual en otros estratos del ser humano. El autor mencionado parece detenerse en su argumentación en el momento cultural de la educación del instinto. Nosotros, no sin cierta cautela, trataremos de ir más allá y de modificar las apreciaciones de R. Buttiglione cuando lo hemos considerado necesario.

<sup>7</sup> Nos parece importante señalar aquí que el aporte del psicoanálisis en estos temas ha sido fundamental aunque no conclusivo. Por ejemplo: véase la enorme riqueza de las apreciaciones de FREUD, S. *Introducción al Psicoanálisis*, en *Obras Completas*, Ed. Biblioteca Nueva, Madrid 1948, T. II, particularmente las p.p. 224-234.

<sup>8</sup> El fenómeno afectivo del enamoramiento nos permite redescubrir la importancia de la intelección de lo concreto. El *intellectus particularis* en nuestra opinión posibilita no sólo el develamiento del substrato particular de un *hoc aliquid* sino de su valor intrínseco concreto. De hecho, para Tomás de Aquino las nociones ontológicas fundamentales en su concreción y las intenciones de valor son *intentio insensatae*, objeto propio de la facultad cogitativa: “*Nam cogitativa apprehendit individuum ut existens sub natura communi: quod contingit ei in quantum unitur intellectivae in eodem subiecto: unde cognoscit hunc hominem prout est hic homo, et hoc lignum prout est hoc lignum*” (En II *De Anima*, l. 13a., n. 398); FABRO, C., *Percepción y pensamiento*, Ed. Eunsa, Pamplona 1978.

<sup>9</sup> A este respecto un aporte importante ha sido una de las obras-clave del padre del estructuralismo: LEVI-STRAUSS, C., *Las estructuras elementales del parentesco*, Ed. Paidós, Bs. As. 1969. En esta obra se constata la universalidad de la prohibición del incesto y se le llega a equiparar con la universalidad del fenómeno del lenguaje.

<sup>10</sup> Para abundar sobre la noción de integración véase: WOJTYLA, K., *Persona e Atto*, cap. V y VI.

<sup>11</sup> Usamos la palabra “valor” en el sentido que le ha asignado Max Scheler, y aún mejor, Dietrich von Hildebrand. Por otro lado, la noción de “bien” es usada aquí en el significado aristotélico-tomista del término. En nuestra opinión, la distinción entre bien y valor es capital para éste y otros temas ético-antropológicos. Cfr. CARDONA, C., *Metafísica del bien y del mal*, EUNSA, Pamplona 1987; VON HILDEBRAND, D., *Ética*, Ed. Encuentro, Madrid 1983.

<sup>12</sup> Sobre la especial "integración" de los dinamismos en la mujer véase: SEIFERT, J., *Defender a la mujer del feminismo*, en Atlántida, Vol. VI, enero/marzo 1993, n. 13, pp. 17-27.

<sup>13</sup> Esta misma posición ha sido argumentada desde una sede teológica en: JUAN PABLO II, *Mulieris dignitatem*, Ed. Paulinas, México 1988.

<sup>14</sup> Evidentemente la palabra "virginidad" no es usada aquí en su significado físico, sino ante todo, espiritual.

<sup>15</sup> Cfr. BARRERA, H.A., *Información genética. Su estructura, función y manipulación*, Ed. CONACYT, México 1992.

<sup>16</sup> Resulta interesante el testimonio del importante biólogo G. Sermonti respecto de los reduccionismos que en ocasiones se presentan para tratar de explicar biológicamente lo que requiere de otro enfoque: "La definición de vida como una proteína compleja de DNA no nos debe conducir a una tentación reduccionista. En ningún caso las propiedades, las funciones y las formas de la vida son deducibles desde sus estructuras fundamentales, desde los términos que delimitan la vida. En efecto, similares intentos de reducción fueron adoptados con no muy buenos resultados. A nosotros nos parece, por extraño que pueda parecer, que esta molécula prístina ha puesto a la biología en crisis al mismo tiempo que podría representar su más espectacular conquista. Muchos biólogos han olvidado la zoología, la botánica, la genética y la fisiología convencidos de que el DNA explica todo, que el organismo hace todo a través de compendiar las instrucciones contenidas en su DNA, que conocer el virus es conocer biología. Han olvidado que los seres vivientes existen en la realidad y no sólo en modelos. El DNA no explica ni la diferenciación ontogenética ni la diversificación de los seres vivientes o los procesos mentales. Particularizando el tema básico, podemos decir que la biología hoy se encuentra afrontando algo intacto: el problema de la variedad de los seres vivientes y su complejidad. Después de la revelación molecular, la biología hoy se encuentra con la necesidad de recuperar y renovar sus objetos y sus modalidades especiales de investigación. La necesidad se presenta como necesidad de restablecer la conexión entre el laboratorio y la naturaleza. No de afrontar lo particular después de lo general, lo concreto después de lo abstracto; sino a través de la pluralidad de las expresiones, de la variación que es la modalidad fundamental del organismo viviente como lo es en el mundo musical. Debemos aprender de nuevo a apreciar la gran variedad ordenada de los instrumentos y la multitud compuesta de armonía que aparece en los seres vivientes." (SERMONTI, G., *L'anima scientifica*, Ed. Dino, Roma 1982, p.p. 152-153).

<sup>17</sup> Cfr. KRAPIEC, M.A., *I-Man: an outline of philosophical anthropology*, Ed. Mariel Publications, New Britain 1983, p.p. 89-119.

<sup>18</sup> Entendemos aquí por "psiquismo" lo relativo al alma. Hacemos esta precisión ya que en ocasiones suele entenderse de un modo diverso.

<sup>19</sup> Con lo que aquí anotamos no deseamos sino insinuar el tema de la esencia en el ente humano concreto e individual. Nos parece que esta indagación antropológica sitúa al investigador de nuevo en la difícil y polémica temática sobre la constitución del ente en cuanto tal. Nuestra opinión sólo puede ser esbozada en este breve espacio: creemos que el tema que hemos desarrollado en estas páginas (el fundamento de la diferenciación sexual) es paralelo a aquel de la individuación. En el tomismo clásico, el fundamento de la individuación está en la materia *signata quantitatae*. Nosotros coincidimos parcialmente con esta posición. Sin embargo, decimos que este fundamento es sólo próximo. Nos parece que el fundamento último de la individuación está en el *unum transcendente*. Y *unum in esse fundatur*... Así, el *esse* intensivo y emergente donado en concreto parecería ser la explicación definitiva del ente individual en cuanto individual. Anotamos alguna bibliografía que nos ha sido útil en la reflexión sobre estos temas: STEIN, E., *Ser finito y ser eterno. Ensayo de una ascensión al sentido del ser*, Ed. Fondo



de Cultura Económica, México 1994; SEIFERT, J., *Essence and existence. A new foundation of classical metaphysics on the basis of "phenomenological realism", and a critical investigation of "existentialist thomism"*, en: *Aletheia. An International Journal of Philosophy*, The University of Dallas Press, vol. 1,1, y vol. 11,2; FORMENT, E., *Filosofía del ser*, Ed. PPU, Barcelona 1988; FABRO, C., *Partecipazione e causalità*, Ed. Società Editrice Internazionale, Torino 1960.

<sup>20</sup> La materia es por y para la forma y no viceversa. Cfr. TOMAS DE AQUINO, *Sum. Theol. I*, q.77, a.6, c. Nos parece un error la posición que sostiene que existe un ser de la materia y un ser de la forma. Esto llevó a Escoto y a Ockham a afirmar que pueden existir materias sin forma. Cfr. ESCOTO, *Opus oxoniense, II*, dist. 12, q.1, n.1; OCKHAM, *Simmulae in lib. Physic. I*, c. 17. Una posición similar es la de SUAREZ en *Disp. Metaph.*, XV, sect. 9, n.3.

<sup>21</sup> "Esse est inter omnia perfectissimum (...), est actualitas omnium actuum, et propter hoc est perfectio omnium perfectionum" (TOMAS DE AQUINO, *De Pot.*, q. 7, a. 2, sol.)

<sup>22</sup> Véase el extraordinario libro: FORMENT, E., *Ser y persona*, Ed. Publicacions Edicions Universitat de Barcelona, Barcelona 1982.

<sup>23</sup> Dentro de la abundante bibliografía sobre el tema que nos ocupa quisiéramos destacar algunos estudios: MAY, W., *Marriage and the complementarity of male and female*, en *Anthropotes*, 1992, año VIII, n.1; SCOLA, A., *Identidad y diferencia*, Ed. Encuentro, Madrid 1989; HENDRICKX, M., *Entre la femme et l'homme, une différence de nature ou de vocation? Au coeur du débat féministe*, en *Anthropotes*, 1992, año VIII, n.1; DIAZ, R., *La mujer: respuesta humana*, en *Vertebración*, 1993, año 6, n.27; JUAN PABLO II, *Uomo e donna lo creó*, Città Nuova Editrice, Roma 1987; CALVACOLI, G., *Sulla differenza tra l'anima dell'uomo e quella della donna*, en A.A. V.V., *L'anima nell'antropologia de S. Tommaso D'Aquino*, Ed. Massimo, Milano 1987, p.p. 227-232.





*Carl Anderson, Vicepresidente del Instituto Pontificio para Ciencias del Matrimonio y la Familia, Washintong, D.C.*

# Los problemas éticos del aborto en la Encíclica *Evangelium Vitae*

Lino Ciccone\*

## Resumen

*El autor se propone evidenciar lo que la Encíclica Evangelium Vitae (EV) añade a la ya singularmente rica cosecha de enseñanzas morales ofrecidas sobre el aborto por el Magisterio eclesial. Después de aludir brevemente a algunas novedades, en cierto sentido marginales respecto de la sustancia de la doctrina, el autor se detiene a mostrar cómo la Encíclica desarrolla la problemática ética suscitada por la legalización del aborto, a partir de la evaluación de una ley semejante y del Estado que la emana. Una evaluación que la EV formula en términos particularmente, pero profundamente, severos.*

*Luego se pone de relieve la solución que encuentran en la EV dos problemas, entre los más graves y complejos, consiguientes a la legalización del aborto: la objeción de conciencia y las nuevas formas de cooperación en la ejecución de abortos. Pero incluso sobre el aborto considerado en sí mismo la Encíclica presenta elementos significativos de novedad, que son subrayados brevemente.*

*El autor, finalmente, tiene cuidado de demostrar cuánta carga de amor apasionado por el hombre se trasluce de una encíclica, que una lectura apresurada o superficial amenaza por intercambiar por una serie de severas condenas fríamente formuladas.*

\* Profesor de Teología moral y de Bioética, Facultad de Teología, Lugano.

Entre los numerosos problemas morales de los que se ha ocupado el Magisterio de la Iglesia, el aborto ocupa probablemente el primer lugar por cantidad y calidad de las intervenciones. Una recopilación de documentos magisteriales en la materia, referida al período que va desde 1930 (año de la publicación de la Encíclica *Casti Connubii* de Pío XI) hasta abril de 1973, podía enumerar 108, repartidas así: “una se debe al Concilio Vaticano II; otra a la Asamblea general del Sínodo de los Obispos; 22 a los últimos cuatro Pontífices y 84 a los Episcopados de 27 países de todo el mundo”, precisando que, por lo que se refiere a los obispos, se han escogido sólo “las intervenciones colectivas, meditadas, responsables, fruto de trabajo, de consultas y de estudio”.<sup>1</sup>

No es fácil contar cuántas intervenciones se han añadido en el período sucesivo 1973-1995. Tampoco lo es enumerar aquellas expresadas solamente por Su Santidad Juan Pablo II en sus 17 años de pontificado. Una recopilación cuidadosa de Giovanni Caprile, pero que se refiere a un más amplio campo de la defensa y promoción de la vida, constituye un volumen de más de 800 páginas, y se limita solamente al primer decenio de pontificado.<sup>2</sup> Y la atención al problema del aborto es insistente a todas luces.

En cuanto a los episcopados, la mole de sus intervenciones en la materia se puede intuir con base en lo que bien sabemos que ha ocurrido en Italia por obra de la Conferencia Episcopal Italiana (CEI). Entre 1972, cuando aparecieron las primeras propuestas de legalización del aborto, y 1981, año en el que se celebraron los referendos abrogativos, se cuentan 48 documentos, emanados por el Consejo de Presidencia, por el Consejo Permanente, o por las Asambleas Generales de la CEI.<sup>3</sup> A ellos se podrían añadir los Mensajes que la CEI envía cada año para la *Jornada en defensa de la vida* a partir de 1979, instituida con la finalidad, precisamente, de “educar en la acogida de la vida y de combatir el aborto y cualquier otra forma de violencia existente en la sociedad contemporánea”.<sup>4</sup> En todos los demás países en que poco a poco se ha planteado el problema de legalizar el aborto, las Conferencias Episcopales han intervenido repetidamente con documentos doctrinales y pastorales.<sup>5</sup>

Ante tanta riqueza de doctrina —formulada en nuestro tiempo por el Magisterio eclesiástico, en un orgánico y coherente desarrollo de puntos esenciales siempre profesados en la comunidad cristiana— surge espontánea la pregunta: ¿es posible, por parte del Magisterio, decir algo nuevo



en materia de aborto? O, más explícitamente, ¿qué puede decir de nuevo que no se haya dicho ya, la Encíclica *Evangelium Vitae* (EV) sobre el tema del aborto?<sup>6</sup>

Como primer punto es bueno recordar que la Encíclica no tiene entre sus objetivos proponer desarrollos doctrinales nuevos. Respondiendo fielmente al requerimiento que le hizo el Consistorio extraordinario de los Cardenales en abril de 1991, Juan Pablo II precisa de esta manera el objetivo de este documento: “La presente Encíclica, fruto de la colaboración del Episcopado de todos los países del mundo, quiere ser una confirmación precisa y firme del valor de la vida humana y de su carácter inviolable y, al mismo tiempo, una acuciante llamada a todos y a cada uno, en nombre de Dios: ¡respeta, defiende, ama y sirve a la vida, a toda vida humana!” (EV, n. 5). Por consiguiente, en el plano doctrinal, esto es, acerca del “valor de la vida humana” y su “inviolabilidad”, la Encíclica quiere sólo “confirmar” la doctrina ya existente, aunque con algunas modalidades. Así, se expresa con “precisión” y con “firmeza” la doctrina o, como se decía en la petición de los Cardenales, referida por el Papa en una carta suya dirigida a todos los obispos durante el Consistorio: “confirmar solemnemente”, y no en abstracto, sino “con referencia a las actuales circunstancias y a los atentados que hoy amenazan” a la vida humana.<sup>7</sup> La confirmación de la doctrina en una perspectiva semejante, no puede dejar de implicar algún subrayado particular y algún apunte de novedad; más aún, puede haber alguna novedad en las indicaciones operativas en torno a las modalidades concretas en que hoy se actúa el respeto, la defensa, el amor y el servicio a toda vida humana.

No es nueva la doctrina, sino el enfoque del tema del aborto respecto de los documentos anteriores del Magisterio pontificio. En la EV el aborto encuentra lugar en el capítulo central, el III *No matar*, inmediatamente después del tratado teológico y la solemne confirmación del principio general de la inviolabilidad absoluta de toda vida humana inocente. Este principio, a su vez, está fundado en la concepción y el valor de la vida humana, ampliamente expuestos en el capítulo II. Emerge así una línea lógica en donde la valoración de la moralidad objetiva del aborto provocado, directo y voluntario, aparece como corolario, lógico e ineludible, de la valoración de cualquier asesinato, directo y voluntario, de un ser humano inocente como “siempre gravemente inmoral” (EV, n. 57).

Tanto el principio de la inviolabilidad de la vida, como la consiguiente condena del aborto, son expuestos con un método rigurosamente teológico en la Encíclica. Se demuestra y se documenta, en efecto, que forman parte de las enseñanzas contenidas en la Sagrada Escritura, constantemente profesadas en la Tradición viva de la Iglesia, y unánimemente propuestos por el Magisterio, sobre el fundamento también de la ley natural (cfr. EV, nn. 57 y 62).

De todo esto se sigue otra novedad, que se refiere no a la substancia de la doctrina, sino a su peso teológico o, con terminología tradicional, la nota teológica de esta doctrina moral. Es evidente la acentuada y singular solemnidad con que el Santo Padre lo confirma: “con la autoridad conferida por Cristo a Pedro y a sus Sucesores, en comunión con los Obispos de la Iglesia católica, confirmo...” (EV, n. 57); así como para el principio de la inviolabilidad de la vida humana; y para el aborto: “con la autoridad que Cristo confirió a Pedro y a sus Sucesores, en comunión con los obispos que (...), aunque dispersos por el mundo, han concordado unánimemente sobre esta doctrina, declaro...” (EV, n. 62). Y después de cada una de las dos solemnes afirmaciones sigue, casi con las mismas palabras en ambos casos, un añadido en que se subraya que se trata de doctrina fundada en la ley natural, claramente contenida en la Sagrada Escritura, constantemente profesada en la Tradición viva de la Iglesia, y enseñada por el Magisterio unánimemente.

¿Estamos entonces ante una definición infalible de esta verdad moral? De un examen atento del texto, y de la cita explícita de los números 12 y 25 de la *Lumen Gentium* del Vaticano II,<sup>8</sup> resulta que el Pontífice ve aquí plenamente realizadas todas las condiciones que el documento conciliar requiere, para que una verdad, en materia de fe o de moral, pueda decirse infaliblemente profesada y enseñada por la Iglesia. El Papa en la Encíclica no formula una definición infalible de las verdades aludidas, pero declara autorizadamente que esas verdades ya forman parte de las enseñanzas que la Iglesia propone infaliblemente. En otras palabras, la calificación de “infalible” no se confiere aquí, sino sólo se reconoce autorizadamente como ya existente.

Las novedades hasta ahora puestas en evidencia se mantienen, en cierto sentido, al margen, esto es, no se refieren a la substancia de la doctrina sobre el aborto confirmada en la Encíclica. Comenzando a acercarnos también a la substancia, parece particularmente evidente la novedad



de algunos aspectos en el problema del aborto, no del todo nuevos, sin embargo, porque ya se aludía a ellos en anteriores documentos magisteriales o porque fueron tratados por el Papa en otros discursos y mensajes. Me refiero a algunos aspectos y problemas suscitados por la legalización del aborto en numerosos Estados de régimen democrático, y a la conexión que, a nivel internacional, se quiere establecer entre aborto y problema demográfico, entre aborto y problema de las relaciones entre el Norte y el Sur del mundo y, por tanto, con el del desarrollo de los pueblos. Esto es, el aborto como problema moral no sólo a nivel de comportamiento de las personas, sino también como problema de moral social, en línea con la perspectiva de fondo que la Encíclica ha puesto a propósito de la defensa de la vida humana como un nuevo capítulo de la moral social (cfr. EV, n. 5).

Dado que en lo que se refiere al aborto en conexión con el problema demográfico y con el del desarrollo de los pueblos el Magisterio lo trata ampliamente en otros documentos e intervenciones suyas, juntamente con la anticoncepción y la esterilización, es obvio que en la EV se encuentre sólo algún breve recuerdo en la materia (cfr. EV, nn. 16 y 91), sin novedad alguna respecto de aquellos documentos. Debido a esto no me ocuparé de estos temas. Me detendré, en cambio, en los problemas éticos que suscita la legalización del aborto y luego veremos qué elementos nuevos presenta la Encíclica sobre el aborto en sí mismo, desde el punto de vista ético.

### **Problemas éticos suscitados por la legalización del aborto**

Entre las partes en las que la Encíclica se ocupa exclusivamente del aborto (cfr. EV, nn. 58-63), muchas veces las enseñanzas que se formulan se refieren al aborto, a la eutanasia, a veces se añade el infanticidio e incluso el conjunto de los atentados contra la vida humana en nuestro tiempo. Esto se verifica también sobre el tema que estoy por desarrollar. Sin embargo, debido a que el presente estudio se refiere exclusivamente al aborto, pienso poder legítimamente traer a colación, como referentes al aborto, también las afirmaciones que en la Encíclica tienen el más amplio objeto de referencia.

En la sociedad, la difundida legalización del aborto —especialmente cuando llega, incluso sólo subrepticamente, a configurarse como libe-



ralización—, tiene un efecto demoledor, lo cual encuentra en la Encíclica una primera e incisiva denuncia en los términos del paso paradójico del aborto, “en la conciencia colectiva”, de “delito” a “derecho” (cfr. EV, n. 11). Y esto, precisamente en una sociedad que se ha vanagloriado de haber vuelto a descubrir, y proclamar solemnemente, los derechos humanos como derechos originales de todo ser humano, los cuales debe reconocer y proteger el Estado en todos, sin discriminación alguna. Con una trágica y “sorprendente contradicción”, el primero y fundamental de tales derechos, el derecho a la vida, es en cambio negado en la práctica y conculcado, “en particular en los momentos más emblemáticos de la existencia, como son el nacimiento y la muerte” (EV, n. 18).

El calificativo de “contradicción” corre el riesgo de hacer pensar sólo en una violación de las leyes de la lógica. Un actuar contradictorio es evidentemente irracional, y por esto, en contraste con la dignidad de la persona. Pero aquí el sujeto es el Estado y la sociedad democrática; la iniquidad de toda ley que pretenda legitimar el aborto emerge en otra perspectiva, la propia de la ética social y política. El argumento, en la Encíclica, encuentra una primera y breve alusión en el capítulo I, precisamente en el análisis de las causas de contradicción denunciada (EV, nn. 19-20). Ahí se encuentra ya la fuerte expresión “Estado tirano” respecto de todo Estado “que presume de poder disponer de la vida de los más débiles e indefensos, desde el niño aún no nacido hasta el anciano”. De las leyes que lo autorizan se dice que “estamos sólo ante una trágica apariencia de legalidad” y “la democracia ... va por el camino de un substancial totalitarismo”; es más, se “introducen los dinamismos que llevan a la disolución de una auténtica convivencia humana y a la disgregación de la misma realidad establecida” (EV, n. 20). Hay más que suficiente para calificar la legalización del aborto como un crimen contra la humanidad y contra el Estado.

Pero el tema de las relaciones entre ley civil y ley moral es ampliamente retomado más adelante (EV, nn. 68-74), inmediatamente después de tratar los problemas éticos referentes al aborto y a la eutanasia, de los que la Encíclica completa así la exposición tratando los problemas éticos que suscita su legalización.

El punto central, hacia el cual convergen y del que parten otros puntos, es la valoración moral de toda ley que pretenda legitimar el aborto: son leyes “privadas totalmente de auténtica validez jurídica”<sup>10</sup> (EV,

n. 72), por lo que “no crean obligación alguna” (EV, n. 74), son “una ley intrínsecamente injusta” y, por tanto “nunca es lícito conformarse con ella” (EV, n. 73).

Aquí Juan Pablo II no hace otra cosa que aplicar a un caso particular una doctrina de alcance general sobre la relación entre ley civil y ley moral, ampliamente desarrollada en el Magisterio pontificio, especialmente por Pío XII y más aún por Juan XX en la *Encíclica Pacem in Terris*, pero enraizada en una larga tradición que encontró su formulación más atenta en Santo Tomás de Aquino (cfr. EV, nn. 71-72).

Vale la pena detenerse, aunque sea brevemente, en este punto, incluso porque en torno a él se ha encendido una viva discusión, demasiadas veces viciada por prejuicios, malentendidos, ignorancia e incluso mala fe cuando quienes hacen ciertas afirmaciones no son personas impreparadas, sino de alta levatura cultural y social. No cabe duda que sobre las relaciones entre derecho y moral sigan existiendo problemas no resueltos y discutidos,<sup>9</sup> pero algunos puntos fundamentales están claros y sólidamente fundamentados. La correspondencia total entre ley civil y ley moral es una tesis nunca defendida en la ética, tanto la filosófica como la teológica. Además de todo, es simplemente imposible actuarla... pero ni siquiera la tesis opuesta se puede sostener, esto es, que la ley civil no tiene nada que ver con la ley moral. Es una exigencia universalmente reconocida que la ley civil debe ser justa. Y no con una justicia sólo formal, en el sentido de ser emanada según los procedimientos establecidos en la Carta Constitucional, sino justa también, y principalmente, en sus contenidos normativos. El criterio determinante para tal justicia es que dichos contenidos estén al servicio del bien común: “en la época moderna se considera realizado el bien común cuando se han salvado los derechos y los deberes de la persona humana” (EV, n. 71). Por tanto, en el ámbito de los derechos humanos, la correspondencia entre ley civil y ley moral es una exigencia ética fundamental e inderogable, y es evidente que el primero de tales derechos —condición indispensable de cualquier otro derecho—, es el derecho a la vida; derecho de todo ser humano. Una ley que lo reconozca a algunos y lo niegue a otros (como es cualquier ley que autoriza el aborto) está desprovista de legitimidad jurídica y es éticamente inicua.

Aparecen entonces plenamente justificadas las graves afirmaciones que encontramos en la EV, como éstas: “Cuando una mayoría parla-



mentaria o social decreta la legitimidad de la eliminación de la vida humana aún no nacida, inclusive con ciertas condiciones, ¿acaso no adopta una decisión “tiránica” respecto del ser humano más débil e indefenso?... La democracia no puede mitificarse convirtiéndola en un substitutivo de la moralidad o en una panacea de la inmoralidad” (EV, n. 70). Y también: “el valor de la democracia se mantiene o cae con los valores que encarna y promueve: ciertamente son fundamentales e imprescindibles la dignidad de cada persona humana, el respeto de sus derechos inviolables e inalienables, así como considerar el “bien común” como fin y criterio regulador de la vida política” (EV, n. 70). También parecen sólidamente fundadas otras afirmaciones —colocadas un poco antes en la Encíclica, es decir, después de la solemne confirmación del principio de la inviolabilidad absoluta de toda vida humana inocente—, afirmaciones sacadas de la *Declaración sobre la eutanasia*, de la Congregación para la Doctrina de la Fe, del 5 de mayo de 1980: “Nada ni nadie puede autorizar la muerte de un ser humano inocente, sea feto o embrión... Ninguna autoridad puede legítimamente imponerlo ni permitirlo” (EV, n. 57).

Para sustraer al aborto y su legalización a estas graves y argumentadas condenas morales, es conocido el camino que ha sido astutamente pensado y hábilmente puesto en circulación. Se ha negado que la vida humana comience en la concepción, estableciéndose su inicio en momentos sucesivos, que oscilan entre el día 14º desde la concepción hasta el nacimiento, e incluso después. La misma variedad de las fechas propuestas traiciona el carácter arbitrario de las mismas. Se ha inventado, hábilmente, la denominación de “pre-embrión” para indicar al individuo humano viviente en los primeros catorce días de su existencia. Un término que vehicula claramente la idea de que ese ser no es un embrión, sino alguna otra cosa, que se mantiene en el mundo de lo vago y de lo indeterminado y que es suficiente para poner reparo a la calificación de homicidio a su supresión, o su reducción a conejillo de Indias en los laboratorios de investigación.

Y es sorprendente que las teorías del género arriba citadas se sostengan precisamente cuando los recientes progresos de la genética y de la embriología han dado una sólida confirmación científica a la tesis del inicio de la vida individual desde el momento de la concepción, una



tesis que en el pasado sólo disponía de argumentos filosóficos para su defensa.

Pero hay quien, aun aceptando plenamente los datos científicos, encuentra el camino para eludir las consiguientes implicaciones éticas gracias a una nueva y fantasiosa distinción entre vida biológica y vida personal. Se ha construido para ello un nuevo y arbitrario concepto de persona, de tal manera que resulta inaplicable al embrión, al feto e incluso a otros seres humanos, con el consiguiente rechazo de reconocerlos como sujetos de derechos, incluido, obviamente, el derecho a la vida. Hugo Tristram Engelhardt Jr., considerado un maestro en la bioética “laica”, se expresa de esta manera: “Lo que caracteriza a las personas es su capacidad de ser autoconscientes, racionales e interesadas en cuanto al desprecio o el elogio ... No todos los seres humanos son personas ... Los fetos, los infantes, los retrasados mentales graves y quienes están en coma sin esperanza constituyen ejemplos de no-personas humanas. Tales entidades son miembros de la especie humana”, pero “lo que es más importante en nosotros en cuanto seres humanos no es nuestra pertenencia a la especie *Homo sapiens* en cuanto tal, sino el hecho de que seamos personas”. Y con una lineal consecuencialidad Engelhardt afirma: “el hecho de no tratar a un feto o a un infante como una persona en sentido estricto no demuestra falta de respeto para con él”.<sup>11</sup> Establece, pues, una clara y substancial diferencia entre “seres humanos” y “personas humanas”, entre “vida humana meramente biológica” y “vida humana personal”. Se habrá notado también que no-personas, para él, son los fetos, los infantes, los enfermos mentales y los comatosos en coma irreversible. Y coherentemente demuestra compartir la tesis de Charles Hartshorne, al que califica como “teólogo natural” (?!), según el cual “el valor intrínseco de un feto humano sería inferior al de un miembro adulto normal de cualquier otra especie de mamíferos”.<sup>12</sup> Todo comentario, o cualquier crítica, resultan superfluos.

La EV alude brevemente a posiciones de este tipo, limitándose luego a referir y confirmar cuanto se había dicho ya al propósito en la *Declaración sobre el aborto provocado* (1974), de la Congregación para la Doctrina de la Fe, y en la Instrucción *Donum Vitae* (1987), del mismo Dicasterio (cfr. EV, n. 60). Para llegar a la conclusión convincente de que semejantes teorías no son capaces de conferir legitimidad moral al aborto, no es necesario detenerse en demostrar su inconsistencia. Basta

con subrayar que son por lo menos igualmente serias las posiciones opuestas, científicas y filosóficas; por esto nadie puede tomarse el arbitrio de despachar como ciertas esas teorías. Y para hacer gravemente ilícita cualquier intervención que busque suprimir un embrión humano, basta también “la sola probabilidad de encontrarse frente a una persona humana” (EV, n. 60). Quien así actúa, en efecto, demuestra claramente una voluntad decidida a matar.

Se mantiene, en toda su fuerza, la severa condena moral del aborto provocado, como también la calificación de ley inicua y jurídicamente nula respecto de toda disposición normativa que pretenda autorizar la ejecución de abortos.

Entre los problemas éticos que la legalización del aborto origina, además de su valoración moral ya recordada, dos son atentamente analizados en la Encíclica: la objeción de conciencia y las nuevas formas de cooperación en la ejecución de abortos, a las que tales leyes han dado lugar.

### **La objeción de conciencia**

El deber de rehusar la obediencia a una ley que impone, o incluso sólo autoriza, acciones deshonestas, ha formado parte siempre no sólo de la enseñanza cristiana, y, antes aún, de la moral veterotestamentaria, sino también de la moral pagana. Se puede decir que forma parte de cualquier ética simplemente humana. Es precisamente por fidelidad a este deber por lo que ha habido millones de mártires en el cristianismo, y de auténticos héroes fuera de él.

La objeción de conciencia como deber es antigua, en cambio es reciente su concepción como derecho, como componente esencial del derecho de la libertad de conciencia.

Tal derecho, en la *Declaración universal de los derechos humanos*, se formula en los términos siguientes: “Todo individuo tiene derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión”.<sup>13</sup> El contenido de esa libertad ha encontrado una sintética y afortunada formulación en la *Declaración Dignitatis Humanae* del Concilio Vaticano II: “No se obligue a nadie a obrar contra su conciencia ni se le impida, dentro de los límites debidos, que actúe conforme a ella en privado y en público”.<sup>14</sup>



Como los otros derechos humanos, tampoco éste se deriva de leyes estatales, sino que surge de la dignidad de cada persona humana, y al Estado compete solamente el deber de reconocerlo, respetarlo y hacerlo respetar.

Los teólogos, juristas y estudiosos de la bioética se han ocupado especialmente del problema. En cuanto al Magisterio, han sido sobre todo las Conferencias Episcopales las que se han ocupado de ello en sus documentos sobre el aborto y su legalización. Es particularmente amplio el desarrollo del tema en uno de los documentos a propósito de la Conferencia Episcopal Italiana sobre *La comunidad cristiana y la acogida de la vida humana naciente* (18 de diciembre de 1978).<sup>15</sup>

En los documentos del Magisterio universal de la Santa Sede, hasta ahora sólo se había hecho alguna breve alusión. En la *Declaración sobre el aborto provocado*,<sup>16</sup> de 1974, no aparece la terminología “objeción de conciencia”, sino que un breve pasaje recuerda el deber de “no obedecer a una ley intrínsecamente inmoral”, y de “no colaborar a su aplicación”. Es aún más breve la alusión que encontramos en la sucesiva Instrucción *Donum Vitae*,<sup>17</sup> de 1987, en el final de la parte III *Moral y ley civil*: ahí aparece el término “objeción de conciencia” respecto de todas las “leyes civiles moralmente inaceptables”, con la simple afirmación de que ésta “debe ser suscitada y reconocida”. Por tanto, es decididamente nueva la amplitud con que el tema es tratado en la EV. Lo encontramos desarrollado principalmente en los números 73 y 74, es decir, después de la valoración moral de la legalización del aborto; y se retoma el tema brevemente en el siguiente capítulo, el IV, dentro de las indicaciones acerca de los modos concretos de “servir al Evangelio de la vida”, en el número 89. En los números 73 y 74 el problema de la objeción de conciencia se entrelaza con el de la colaboración, y esto a un doble nivel, es decir, el legislativo (EV, n. 73) y el ejecutivo (EV, n. 74). El entrelazamiento lo da la realidad misma, dado que la objeción de conciencia no es, en esencia, sino el rechazo a tomar parte, a colaborar, en el aborto. Pero didácticamente, para mayor claridad, conviene tratar en forma distinta las dos cuestiones.

Acerca de la objeción de conciencia como deber, la Encíclica es categórica al afirmar que se trata de una “grave y precisa obligación”. No estamos ante una opinión de teólogos, sino ante una clara enseñanza del Magisterio pontificio. Por eso, no pueden adoptarse opiniones opuestas



para hacer una opción personal en la materia por cuantos, pertenecientes a la comunidad eclesial, desempeñan profesiones en cuyo ejercicio se da la posibilidad de verse implicados en la ejecución de abortos. Los profesionistas y otros operadores católicos, sin embargo, sólo tienen un motivo más para esto respecto de los demás. Pero para todos vale, como exigencia de ética puramente racional, el principio generalísimo: *bonum faciendum, malum evitandum*, hay que hacer el bien y evitar el mal. Por esto, los que, superando la cortina de humo creada en nuestras sociedades en torno al aborto, perciben con la luz de la razón su grave y absoluta ilicitud, y la consiguiente ilegitimidad de cualquier ley que autorice su ejecución, no pueden dejar de percibir clara y convincentemente la exigencia ética de plantear la objeción de conciencia, si desempeñan alguna actividad que puede comportar incluso la participación en la ejecución de abortos.

En cuanto a la objeción de conciencia como derecho, la Encíclica (EV, n. 74), además de afirmar la exigencia de que “esté prevista y protegida por la misma ley civil”, demuestra tomar en cuenta elementos que la experiencia de estos años ha puesto de manifiesto en diversos países que han legalizado el aborto. De aquí ciertas precisiones particularizadas: ante todo, la extensión de la objeción, y de su reconocimiento jurídico, incluso respecto de aquellos actos que constituyen la “fase consultiva” en el decurso que conduce al aborto. Son muchos los países, entre ellos Italia, en los que la ley establece una serie de cumplimentaciones, o procedimientos, entre el momento en que una madre presenta la solicitud de abortar al hijo que lleva en su seno y el momento en que el aborto podrá ser efectuado. Son conocidas las discusiones que se han dado en torno a la licitud de la participación o no del objetor de conciencia en aquellos procedimientos que la Encíclica indica como “fase consultiva”.<sup>18</sup> Implícitamente, pero en forma clara, la tesis aquí acogida por el Magisterio es la de la ilicitud.

Otra afirmación al respecto, en la Encíclica, es la exigencia de que el derecho a la objeción de conciencia sea realmente protegido, de manera que quien lo ejerza no sea en modo alguno penalizado con, por ejemplo: la exclusión del acceso a algunos puestos en las estructuras sanitarias, la pérdida del puesto ya ocupado y otras discriminaciones perjudiciales.

Un aspecto más de la objeción de conciencia que hay que plantear en forma legal es el que se refiere a los sujetos, es decir: a quién debe la ley

reconocerle el derecho a suscitar la objeción de conciencia. En la EV se encuentran indicados: “médicos”, “agentes sanitarios” y “responsables de las instituciones hospitalarias, de las clínicas y de casas de salud” (EV, n. 74); se limita a aquellos que, en medida evidentemente más próxima y directa, pueden estar llamados a cooperar en la ejecución de abortos. Permítaseme lamentar la ausencia de un criterio general, susceptible de incluir todas aquellas profesiones cuyo ejercicio puede comportar, y de hecho de cuando en cuando efectivamente comporta, el cumplimiento de actos que constituyen una cierta participación y cooperación en los abortos. En otras palabras: un criterio que afirme que el derecho de suscitar la objeción de conciencia debe ser reconocido por la ley a todos cuantos tienen el deber de suscitarla. Estarían, en primer plano, las tres categorías de profesionistas indicadas en la Encíclica, pero junto a ellos deberían ponerse también otros, que variarían en los diversos países, con el variar de las disposiciones contenidas en las respectivas leyes. Piénsese, por ejemplo, refiriéndonos a la situación italiana, a los agentes en los consultorios familiares, a los jueces tutelares a los que está reservada la autorización a abortar cuando la solicitante es una menor de edad, y otros más.

### **La cooperación en el aborto**

La aparición de la legalización del aborto ha comportado, entre otras cosas, la configuración de formas nuevas de cooperación, y esto a un doble nivel: a nivel legislativo, en la preparación, discusión y aprobación de una ley, y a nivel ejecutivo en la realización de abortos. La distinción entre los dos niveles se encuentra, de hecho, en la *Declaración sobre el aborto provocado*. Se afirma, en efecto, que nadie “puede ni participar en una campaña de opinión en favor de una ley semejante, ni darle el sufragio de su voto. Tampoco podrá colaborar en su aplicación”.<sup>19</sup> La Encíclica, a su vez, reconoce que: “La introducción de legislaciones injustas pone con frecuencia a los hombres moralmente rectos ante difíciles problemas de conciencia en materia de colaboración” (EV, n. 74).

Para la solución de muchos de tales problemas es importante, y a menudo suficiente, “tener en cuenta los principios generales sobre la



cooperación en acciones moralmente malas” (EV, n. 74), principio con una consolidada tradición en la teología moral. Con base en ellos, sin embargo, no se había llegado a encontrar soluciones pacíficamente compartidas a algunos entre los problemas nuevos, más directamente vinculados con el hecho, nuevo también, de la legalización del aborto. Un caso de este tipo lo hemos encontrado ya en materia de objeción de conciencia.

Un problema muy reciente se ha planteado en el ámbito de la actividad legislativa: en algunos de los países que desde hace años habían legalizado el aborto “se van manifestando señales de revisión” (EV, n. 73), incluso por fuerzas políticas en otro tiempo promotoras de una legislación ampliamente permisiva. El objetivo que se traza no es, sin embargo, el de abrogar la ley, sino sólo el de hacerla más restrictiva. En otros países que no han legalizado todavía el aborto, se da el caso de la discusión en el Parlamento de dos proyectos de ley, uno más permisivo y otro menos. Sumando las dos situaciones, la Encíclica hace notar que “semejantes casos no son raros” (EV, n. 73). El problema ético que se plantea es si es lícito a miembros del Parlamento dar el voto favorable a las propuestas de modificaciones restrictivas de una ley que, aun enmendada de esa manera, sigue siendo una ley inicua, o bien a la ley menos permisiva, también ella injusta. La solución propuesta en la Encíclica es la de licitud, pero con unas condiciones precisas, que pueden esquematizarse así: 1) imposibilidad real de la alternativa de abrogar la ley existente, o bien de impedir la introducción de una ley favorable al aborto; 2) peso determinante de los votos en cuestión para la aprobación de la ley menos permisiva, o bien de las modificaciones en sentido restrictivo de la ley vigente; 3) confirmación clara y pública del rechazo a toda ley que autorice el aborto. La motivación del juicio de licitud de votos favorables en presencia de todas las condiciones enunciadas es formulada en los términos siguientes: “En efecto, obrando de este modo no se presta una colaboración ilícita a una ley injusta; antes bien se realiza un intento legítimo y obligado de limitar sus aspectos inicuos” (EV, n. 73). No será superfluo notar que las traducciones italiana y española han transformado indebidamente en obligatorio, “obligado”, lo que en el texto original latino se dice “oportuno”: *aequus opportunusque*. No es una diferencia de poca monta decir de una opción que es “oportuna” o bien que es “obligada”. Una elección “obligada” es



por esto mismo obligatoria, no hacerla es por eso ilícito. Si en cambio es “oportuna”, queda un margen de discrecionalidad a las personas que, con base en una valoración atenta de la situación concreta pueden, incluso legítimamente, madurar una opción diferente. Y esto en política puede verificarse con particular frecuencia.

### **Elementos nuevos en la Encíclica también sobre el aborto considerado en sí mismo**

Hablando de “elementos nuevos” no estamos pensando en novedades absolutas, es decir, en el sentido de cosas nunca dichas por nadie en la reflexión ética sobre el aborto, sino más bien en el sentido de cosas que no se encuentran en anteriores documentos del Magisterio pontificio, aparte de aquellas ya puestas de relieve al principio, acerca del enfoque, la metodología teológica adoptada, la singular solemnidad en confirmar la condena moral y, poco antes, algunos aspectos referentes a la cooperación.

Una primera novedad, aunque no sea particularmente importante, es la denuncia de la ambigüedad de la terminología utilizada para indicar el aborto: “interrupción del embarazo”, “que tiende a ocultar su verdadera naturaleza y a atenuar su gravedad en la opinión pública” (EV, 58). De hecho, esa terminología echa una especie de cortina de humo sobre la realidad de violencia homicida que constituye el aborto: hablando de “embarazo”, la atención se centra más en la mujer que en el niño, pues el embarazo, en efecto, es una condición particular de la mujer; y hablando de “interrupción”, se borra todo reclamo a lo trágico del aborto, casi como si se interrumpiera una conversación o una transmisión de televisión que pronto se reanuda. Por esto, el Pontífice no vacila en presentar como un deber de la hora presente el de “llamar a las cosas por su nombre, sin ceder a compromisos de conveniencia o a la tentación de autoengaño” (EV, n. 58). En esta página de la Encíclica se sienten resonar algunas de las indicaciones que el mismo Pontífice da en su segundo mensaje para la *Jornada Mundial de la Paz*, la de 1980, con el título *La verdad, fuerza de la paz*. Después de denunciar las múltiples formas de “no-verdad” en nuestro tiempo, Juan Pablo II escribe: “Restaurar la verdad significa, ante todo, llamar por su nombre los actos de

violencia, cualesquiera que sean las formas que adopten. Hay que llamar al homicidio con su nombre: el homicidio es un homicidio”.<sup>20</sup>

Y actuando de inmediato, él mismo el primero, el deber de llamar al aborto con su verdadero nombre, el Papa da una definición verdadera del aborto, separándose notablemente de la acostumbrada y tradicional (“expulsión del feto vivo pero no vital”): “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 al nacimiento” (EV, n. 58).

Vemos a la Encíclica detenerse, inmediatamente después (otra novedad), en poner en evidencia la particular gravedad moral de este homicidio, con base en “las circunstancias específicas que lo cualifican”: quien se elimina es un ser humano “inocente en absoluto”, “débil, inermé” en grado sumo, “totalmente confiado” a la madre, y precisamente ésta es a veces la primera responsable de la eliminación del que es su hijo (cfr. EV, n. 58). Parece así plenamente justificada la grave condena del aborto por parte del Concilio Vaticano II que lo califica, juntamente con el infanticidio, como “delito abominable”.<sup>21</sup>

La llamada en causa a la madre es seguida de un cuadro amplio y diversificado de otras responsabilidades y complicidades, tanto personales (comenzando por el padre), cuanto sociales y culturales, “hasta abarcar incluso a instituciones internacionales, fundaciones y asociaciones que luchan sistemáticamente por la legalización y la difusión del aborto en el mundo”, configurando así una “estructura de pecado” contra la vida humana aún no nacida (EV, n. 59). La más reciente y clamorosa confirmación de esta grave denuncia se tuvo con ocasión de la preparación y desarrollo de la Conferencia Internacional convocada por la Organización de las Naciones Unidas (ONU) sobre *Población y desarrollo*, celebrada en El Cairo en septiembre de 1994. Es en causa la misma ONU, y toda una serie de organismos, públicos y privados, desde hace tiempo denunciados documentadamente por estudiosos de indudable valor.<sup>22</sup> Y el objetivo a que se tendía era precisamente el de un “reconocimiento generalizado, a escala mundial, del derecho al aborto sin restricción alguna”.<sup>23</sup>

El haber concentrado la atención en los problemas éticos en materia de aborto tratados en la EV, puede dejar la impresión de estar ante un texto escrito por alguien que se atiene a un frío juez que pronuncia severas condenas contra personas que muchas veces han vivido y viven



el aborto entre agudas y lacerantes angustias. Nada más falso. Juicios y condenas morales, en ética, se refieren siempre y solamente a los comportamientos en sí mismos, en nuestro caso al aborto, jamás a las personas.

Y la claridad al formularlos es un servicio a las personas, especialmente cuando se trata de verdades morales sobre las cuales se han condensado grandes nubes de errores y confusiones socialmente difundidos. Como afirmaba Pablo VI, “no disminuir en nada la saludable doctrina de Cristo es eminente forma de caridad”.<sup>24</sup>

Pero hay que añadir que toda la EV transpira ese amor apasionado por el hombre concreto de nuestro tiempo, que todos reconocen como una de las características más evidentes de Juan Pablo II.

Entre los varios pasajes en que ese amor brilla con particular esplendor, escojo uno y lo pongo como conclusión de este estudio. Hacia el final de la Encíclica, entre las indicaciones operativas también está la de una especie de movilización general para promover una cultura de la vida. En este pacífico ejército el Pontífice reserva un puesto particular a las mujeres que han abortado. Y lo hace dirigiéndose directamente a ellas: “Una reflexión especial quisiera tener para vosotras, mujeres que habéis recurrido al aborto. La Iglesia sabe cuántos condicionamientos pueden haber influido a veces en vuestra decisión, y no duda de que en muchos casos se ha tratado de una decisión dolorosa e incluso dramática. Probablemente la herida aún no ha cicatrizado en vuestro interior. Es verdad que lo sucedido fue y sigue siendo profundamente injusto. Sin embargo, no os dejéis vencer por el desánimo y no abandonéis la esperanza. Antes bien, comprended lo ocurrido e interpretadlo en su verdad. Si aún no lo habéis hecho, abríos con humildad y confianza al arrepentimiento: el Padre de toda misericordia os espera para ofrecer os su perdón y su paz en el sacramento de la Reconciliación. Os daréis cuenta de que nada está perdido y podréis estar con vuestro doloroso testimonio entre los defensores más elocuentes del derecho de todos a la vida. Por medio de vuestro compromiso por la vida, coronado eventualmente con el nacimiento de nuevas criaturas y expresado con la acogida y la atención hacia quien está más necesitado de cercanía, seréis artífices de un nuevo modo de mirar la vida del hombre” (EV, n. 99).



## Referencias bibliográficas

- <sup>1</sup> CAPRILE, G. (coord.), *Non uccidere. Il Magistero della Chiesa sull'aborto*, Roma: Edizioni "La Civiltà Cattolica", 1973: 9 ss.
- <sup>2</sup> ID (coord.), *Giovanni Paolo II. Dieci anni per la vita*, Florencia: Centro Documentazione e Solidarietà, 1988.
- <sup>3</sup> Cfr. CAVALLARO, E. (coord.), *I Vescovi italiani e il diritto a nascere*, Roma: La Parola, 1982.
- <sup>4</sup> SEGRETARIA GENERALE DELLA CEI, *Lettera ai membri della conferenza episcopale italiana*, 19 de diciembre de 1978, Notiziario CEI, 1978, 10: 172.
- <sup>5</sup> Los documentos de Conferencias Episcopales, y también de obispos en particular, se pueden encontrar en la monumental recopilación *Lettere Pastorali*, Verona: De. Magistero Episcopale.
- <sup>6</sup> JUAN PABLO II, *Carta Encíclica "Evangelium Vitae"* (23.5.1995), Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, nn. 58-63. En adelante la citaremos como EV.
- <sup>7</sup> El texto de la carta del Papa a los obispos (19.5.1991) se encuentra en *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, XIV (1), Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1991: 1293-1296.
- <sup>8</sup> CONCILIO VATICANO II, *Constitución dogmática sobre la Iglesia "Lumen Gentium"*, nn. 12 y 25.
- <sup>9</sup> Véase, por ejemplo: AA.VV., *Ordine morale e ordine giuridico*, Bolonia: Edizioni Dehoniane, 1985; CAPRIOLI, A., VACCARO, L. (coord.), *Diritto, morale e consenso sociale*, Brescia: Morcelliana, 1989.
- <sup>10</sup> JUAN XXIII, *Carta Encíclica "Pacem in Terris"* (11.4.1963), II, citada en EV, n. 72.
- <sup>11</sup> ENGELHARDT, H.T. Jr., *Manuale di bioetica*, Milán: Il Saggiatore, 1991: 126 ss.
- <sup>12</sup> *Ibid.*, p. 133. Las posiciones de Hartshorne se encuentran expuestas en: HARTSHORNE, C.H., *Aspetti scientifici e religiosi della bioetica*, en SHELP, E.E. (coord.), *Teologia e bioetica*, Bolonia: Dehoniane, 1989: 73-98.
- <sup>13</sup> ORGANIZACION DE LAS NACIONES UNIDAS, *Declaración Universal de los Derechos Humanos*, 1948.
- <sup>14</sup> CONCILIO VATICANO II, *Declaración "Dignitatis Humanae"*.
- <sup>15</sup> El texto en Notiziario CEI 1978, 10: 149-170, o también en *Enchiridion* CEI, vol. 2, Bolonia: Dehoniane, 1985: 1174-1199.
- <sup>16</sup> SAGRADA CONGREGACION PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Declaración sobre El aborto provocado* (18.11.1974), n. 22.
- <sup>17</sup> ID., *Instrucción sobre El respeto de la vida humana naciente y la dignidad de la procreación "Donum Vitae"* (22.2.1987), III.
- <sup>18</sup> Véase, por ejemplo: TETTAMANZI, D., *Problemi morali circa la cooperazione all'aborto*, Medicina e Morale, 1978, 28: 396-427; AA.VV., *Interruzione volontaria della gravidanza e intervento di consulenza familiare*, Milán, UCIPEM - Istituto "La Casa", 1983; CICCONE, L., *Non uccidere*, Milán: Ares, 1984: 204-220.
- <sup>19</sup> SAGRADA CONGREGACION PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Declaración sobre El aborto provocado*, n. 22.
- <sup>20</sup> JUAN PABLO II, *Mensaje para la XIII Jornada Mundial de la Paz: "La verdad, fuerza de la paz"* (18.12.1979), en *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. II, Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1980: 1446.
- <sup>21</sup> CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et Spes*, n. 51.
- <sup>22</sup> Véase en particular los estudios de SCHOONYANS, M., *L'avortement, problème politique*, en *Nouvelle Revue Theologique* 1974, 106: 1031-1053 y 1975, 107: 25-50 (los dos artículos reunidos en un librito, en trad. it., *L'aborto problema politico*, Leuman: Elle Di Ci, 1975); ID.,

*L'avortement: enjeux politiques*, Québec: Editions du Préambule, 1990 (trad. it., *Aborto e politica*, Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1991). Al final de este último libro se encuentra una amplia bibliografía.

<sup>23</sup> JUAN PABLO II, *Carta a los Jefes de Estado de todo el mundo y al Secretario General de la ONU* (19.3.1994) en *L'Osservatore Romano* del 15 de abril de 1994.

<sup>24</sup> PABLO VI, *Encíclica "Humanae Vitae"* (25.7.1968), n. 29.

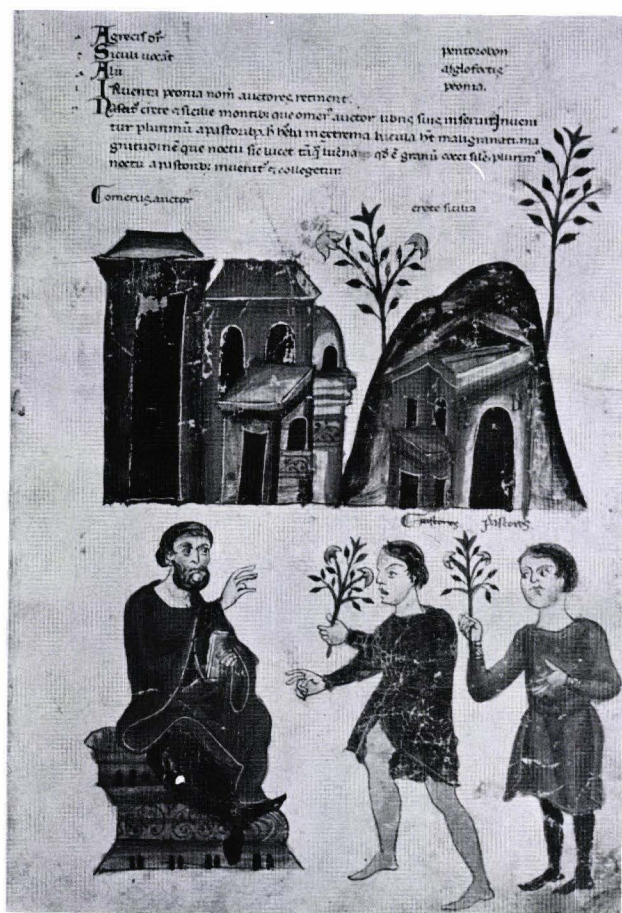


Ilustración del libro sobre Farmacopea, siglo XV



# Los problema éticos de la eutanasia en la Encíclica *Evangelium Vitae*

Gonzalo Miranda\*

## Resumen

*En el difícil pero necesario diálogo de la Iglesia con la cultura predominante sobre el problema de la eutanasia, la primera tarea es la de aclarar el concepto. La encíclica de Juan Pablo II presenta una definición centrada en un elemento que es esencial para el juicio ético: la voluntad de quien trata de procurar la muerte del que sufre, sea a través de una acción o mediante una omisión.*

*Un segundo e importante problema es el del juicio ético sobre el suicidio, desde el punto de vista objetivo, como libre aniquilamiento de uno mismo. Desde el punto de vista religioso o desde la base de la comprensión racional de la persona como un bien para ella misma y para los demás —del cual no se es absolutamente dueño—, se puede entender que el decidir e intentar la muerte propia es en sí una acción irracional, y por tanto inmoral. Precisamente por esto, la eutanasia es también irracional e inmoral: no se debe colaborar en esa “derrota existencial” que es la decisión de acabar con la vida propia.*

*El autor reflexiona luego sobre el concepto de “dignidad de la vida” y de “muerte digna”, subrayando que quien proclama el derecho a la muerte digna de un enfermo terminal o crónico lo*

\* Profesor de Bioética en el Pontificio Ateneo “Regina Apostolorum”; Profesor de Bioética en la Escuela para Dirigentes de la Asistencia en Enfermería, Universidad Católica del Sagrado Corazón, Roma.

*hace sobre la base de la comprensión implícita de la dignidad de la vida de esa persona, aunque diga de palabra que esa no es ya una vida digna.*

*Ayudar a morir dignamente a la persona que sufre significa, sobre todo, ayudarla a morir de modo humano, es decir, en la madura aceptación de su propia condición humana y en el esfuerzo de dar un sentido a su propio sufrimiento, mientras se intenta aliviar su sufrimiento, tanto físico como psicológico y espiritual de todas las formas posibles y lícitas. La eliminación de la persona, con una acción o una omisión, es indigna de la persona que se elimina y de la que realiza la acción, aunque esté movida por un sentimiento de (malentendida) piedad.*

Participando recientemente en un debate radiofónico sobre la encíclica *Evangelium Vitae* (EV), un conocido exponente de la cultura “laica” italiana me decía que el Papa exaspera el tono de sus afirmaciones para dar la voz de alarma; el Papa, en su “alarmismo” estaría diciendo cosas “que no eran verdad”. Y citaba como ejemplo el pasaje en el que la EV dice que “se llega además al colmo del arbitrio y de la injusticia cuando algunos, médicos o legisladores, se arrogan el poder de decidir sobre quién debe vivir o morir” (n. 66). No hubo modo de hacerle entender que el Papa no afirma que actualmente existan leyes que permitan la llamada “eutanasia involuntaria”, como la del régimen nazi;<sup>1</sup> que en el futuro pueden presentarse situaciones similares, tanto más probables si se considera que ya se han adelantado propuestas legislativas en tal sentido;<sup>2</sup> que la eutanasia involuntaria es ya una realidad de hecho en algunos ambientes,<sup>3</sup> y que las palabras del Papa quieren ser un reclamo ético en relación con hechos reales y posibilidades reales de medidas legislativas en esa dirección. Según mi interlocutor en el debate radiofónico, el Papa dice de todos modos “cosas que no son verdad” para alarmar a la opinión pública. No podemos ahora profundizar en estos datos aquí citados. Me interesa solamente poner de relieve la dificultad que se advierte al intentar dialogar hoy sobre un tema tan difícil como la eutanasia. Incom-

preensiones, tomas de posición prejuizadas, descalificaciones apriorísticas, etcétera, son tentaciones fuertes, en ambas riberas del diálogo.

La tradición de la doctrina católica sobre el suicidio y la eutanasia es estable y constante. Se sabe cómo la llegada del “fenómeno cristianismo” modificó lenta pero profundamente, como el fermento en la masa (cfr. Mt 13, 33), la visión pagana del suicidio y de la eutanasia, prácticas ampliamente permitidas en la cultura griega y romana.<sup>4</sup> Y se comprueba también cómo en nuestros días el progresivo debilitamiento de la fe cristiana en algunos ambientes está devolviendo muchos elementos culturales y morales a la concepción y a la experiencia de vida precristianas. La pérdida de una base común en la visión del hombre, del sentido de la vida, del sufrimiento y de la muerte, hace cada vez más difícil la comunicación de esa tradición moral fácilmente aceptada hasta hace poco tiempo.

Esta dificultad en la comunicación de la visión cristiana y del diálogo con los no creyentes en materia de moral concierne a casi todos los problemas de moral, tanto personal como social. Pero tal vez el de la eutanasia sea uno en los que se advierta más agudamente. Me parece significativo que la *Declaración sobre La eutanasia* (DE) de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe (1980) aclare, en la introducción, que “la materia propuesta en este documento concierne, ante todo, a aquellos que ponen su fe y su esperanza en Cristo...”, augurándose luego que “aquellos que profesan otras religiones” puedan coincidir en el reconocimiento de la dignidad eminente de toda persona humana y del respeto debido a ella en cuanto creados por Dios.<sup>5</sup>

Esta dificultad no significa, sin embargo, que haya una imposibilidad absoluta de diálogo y de entendimiento incluso con quienes no creen en Dios Creador y Señor de la vida. La misma DE, después de referirse a los cristianos y a aquellos que profesan otras religiones, agrega: “Se espera, de todos modos, que esta Declaración encuentre el consenso de tantos hombres de buena voluntad, que, por encima de las diferencias filosóficas y teológicas, tienen viva conciencia de los derechos de la persona humana”.<sup>6</sup>

La EV, no obstante que el enfoque sea predominantemente teológico, insiste en la necesidad del diálogo incluso con los no creyentes. En la última parte, cuando invita a los cristianos a promover la “cultura de la vida”, dice: “...debemos promover un diálogo serio y profundo con to-



dos, incluidos los no creyentes, sobre los problemas fundamentales de la vida humana, tanto en los lugares de elaboración del pensamiento, como en los diversos ámbitos profesionales y ahí donde se desenvuelve la existencia de cada uno” (EV, n. 95). Y no sólo esto, sino que ya antes había identificado el compromiso al servicio de la vida como espacio providencial para el diálogo con los fieles de otras religiones y con todos los hombres de buena voluntad, porque “la defensa y la promoción de la vida no son monopolio de nadie, sino deber y responsabilidad de todos” (EV, n. 91). Precisamente por esto el Papa señala, entre los “signos positivos” en la actual situación de la humanidad, el “despertar de una reflexión ética en torno a la vida”, y ve en el nacimiento y desarrollo cada vez más extendido de la bioética un importante instrumento que favorece “la reflexión y el diálogo —entre creyentes y no creyentes de diversas religiones— sobre problemas éticos, incluso fundamentales, que afectan a la vida del hombre” (EV, n. 27).

También Juan Pablo II es muy consciente de la dificultad de este diálogo sobre un tema como el de la eutanasia, “en un contexto cultural a menudo cerrado a la trascendencia” (EV, n. 64). Está convencido, sin embargo, de que la doctrina de la iglesia, vuelta a proponer por él en la Encíclica, “está fundamentada sobre la ley natural” además de sobre “la Palabra de Dios escrita” (EV., n. 64). Y aunque el concepto mismo de ley natural sea rechazado por no pocos entre los intelectuales no creyentes, esta ley, entendida como el modo constitutivo de ser del hombre, puede servir como plataforma para el diálogo y la confrontación cultural y ética. Precisamente por esto, el Papa señala que es a “los educadores, profesores, catequistas y teólogos a los que corresponde la tarea de poner de relieve las razones antropológicas que fundamentan y sostienen el respeto de cada vida humana. De este modo, haciendo resplandecer la novedad original del Evangelio de la vida, podremos ayudar a todos a descubrir, también a la luz de la razón y de la experiencia, cómo el mensaje cristiano ilumina plenamente al hombre y al significado de su ser y de su existencia; hallaremos preciosos puntos de encuentro y de diálogo incluso con los no creyentes...” (n. 82).

Me parece poder concluir que, en relación con el tema de la eutanasia, los estudiosos católicos de la bioética tengan un deber especial de “hacer resaltar las razones antropológicas” sobre las cuales el pensamiento constante de la Iglesia ha fundamentado y hunde sus raíces. Precisamen-

te porque en esta temática se siente tal vez más que en otros problemas bioéticos la dificultad para presentar las propias razones a quien no posee la mirada de la fe en la trascendencia, el esfuerzo debe ser mayor. Más aún, diría que este esfuerzo de profundización y de comunicación no debe tener como objetivo exclusivo el diálogo con los no creyentes, sino incluso también con los cristianos creyentes y practicantes. Éstos, en efecto, se encuentran viviendo a diario inmersos en un ambiente cultural que hace cada vez más ardua la visión sobrenatural de ciertas realidades como la vida, el sufrimiento y la muerte, de Dios como Señor de la vida, del hombre como administrador de un talento recibido de Él.

No basta, pues, con repetir estas nociones y replantear la doctrina de siempre sobre el suicidio y sobre la eutanasia. Debemos esforzarnos por ahondar y presentar de manera cada vez más incisiva y convincente los fundamentos y las motivaciones de esa doctrina, tanto desde el punto de vista de la fe como desde el punto de vista de la sola razón. Y para ello es necesario intentar entender profundamente, con el corazón dispuesto a escuchar, las razones de quien, cristiano o no, creyente o no creyente, es favorable a la eutanasia o no entiende y no acepta las razones de la doctrina contraria de toda la tradición secular de la Iglesia. Al comentar la doctrina sobre la eutanasia presentada en la EV, podemos entrever algunos de los lineamientos que se pueden y deben seguir en este esfuerzo.

### **La cuestión de la definición de la eutanasia**

Uno de los primeros problemas en el diálogo sobre la eutanasia es el que se refiere al concepto mismo. Encontramos, efectivamente, concepciones un tanto diversas bajo el mismo término de “eutanasia”, y esto, tanto entre la población en general, como entre los estudiosos de la bioética. Se sabe cómo esto genera situaciones de verdadera confusión.<sup>7</sup>

Son dos los elementos de confusión inherentes a la definición de eutanasia. En primer lugar, a veces se presenta como “eutanasia pasiva” al simple rechazo del llamado “ensañamiento terapéutico”, esto es, de esa actitud médica que lleva a hacer sufrir injustamente a una persona prolongando artificialmente una situación de sufrimiento que es más la prolongación de un proceso de muerte que la prolongación de la vida.<sup>8</sup>



Y entonces se sacan conclusiones erróneas, por ejemplo, cuando se dice que un cierto porcentaje de médicos de una determinada región es favorable a la eutanasia, tratándose en realidad de la respuesta positiva a una pregunta que les inquiría si estaban de acuerdo con el rechazo al ensañamiento terapéutico.

En segundo lugar, se superpone la distinción entre “eutanasia activa” y “eutanasia pasiva” con esa otra entre “eutanasia directa” y “eutanasia indirecta”.<sup>9</sup> Esta última distinción, clásica en la teología moral católica y aplicada a muchos problemas diversos (por ejemplo, aborto directo o indirecto, esterilización directa o indirecta, etcétera), hace referencia a la intención del sujeto que actúa: se llama acción directa (eutanasia directa) aquella en la que directamente se “intenta” realizar una determinada “cosa” (del latín *tendere in*, tender hacia el objeto de la propia acción); en caso contrario, esto es, cuando esa “cosa” no es intención de la voluntad del sujeto, sino solamente tolerada como efecto secundario de una acción suya que debe llevar a cabo sin poder evitar ese efecto colateral, se habla de “acción indirecta”.

Para evitar estas confusiones, la EV presenta una definición precisa y restringida. Sin ignorar que hay otras concepciones, prefiere dar su propia definición de la eutanasia en sentido verdadero y propio. Y lo hace retomando la ofrecida por la Instrucción de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe: “Por eutanasia en sentido verdadero y propio se debe entender una acción o una omisión que, por su naturaleza y en la intención, causa la muerte con el fin de eliminar cualquier dolor” (n. 65).<sup>10</sup>

En esta definición se restringe el término eutanasia a los actos humanos que tienen como objeto propio el de procurar la muerte a alguien; el sujeto quiere directamente la muerte. En este sentido, sólo la “eutanasia directa” (y no la “indirecta”) será considerada eutanasia. Por otra parte, se considera eutanasia cuando el medio utilizado para procurar la muerte sea una “acción”, o cuando sea una “omisión”. Y en este sentido, será considerada eutanasia la “eutanasia activa” (acción) como la “eutanasia pasiva” (omisión). Queda claro, por tanto, que la “eutanasia pasiva” no se identifica con la acción “voluntaria indirecta”, aquella que puede tener como efecto secundario no querido la muerte de una persona (por ejemplo, la administración de fuertes analgésicos), ni se refiere al rechazo del ensañamiento terapéutico.



La definición incluye, además, otros elementos necesarios, como el del “fin” o motivación de quien quiere procurar la muerte de una persona. Se considera “eutanasia” la acción realizada “con el fin de eliminar todo dolor”. De alguna manera, pues, se podría concluir que no se necesitaría aplicar el término a aquellos casos en los que el objetivo no es tanto el de eliminar el dolor (tanto físico como moral), cuanto el de suprimir una vida que es gravosa para los demás, sean estos familiares, médicos o la sociedad en general. En realidad, sin embargo, también estos casos se consideran usualmente como casos de “eutanasia”, tanto dentro como fuera del pensamiento católico.<sup>11</sup> De todos modos, la consideración de la eliminación del dolor debe ser referida por reflejo también al modo como se hace o se deja morir a una persona: sin proporcionarle dolor, precisamente.

Como complemento de la definición la EV, replanteando también aquí al pie de la letra la *Declaración sobre la Eutanasia*, añade: “La eutanasia se sitúa, pues, al nivel de las *intenciones* y de los *métodos usados*” (EV, n. 65). Éste es un subrayado de algo ya presente en la definición misma, que hablaba de una acción o una omisión “que por su naturaleza y en las intenciones...”. Viéndolo bien, se trata en realidad siempre de actos humanos voluntarios, en los cuales hay la intención de procurar la muerte. Sólo que en ocasiones se puede utilizar un medio que por su naturaleza no es un medio para procurar la muerte, pero es utilizado con esta intención (piénsese, por ejemplo, en la administración de fuertes analgésicos no para aliviar el dolor, sino para procurar la muerte); otras veces se utiliza un medio que en sí, en su misma naturaleza, está ligado causalmente a la muerte del individuo (como la negación de la alimentación). En este segundo caso, en el momento en que se quiere ese medio se elige precisamente como medio para procurar la muerte. Por tanto, la intención de quien actúa es siempre la que determina el carácter eutanásico de una acción o de una omisión: la intención de usar un medio en sí mortal, o la intención de utilizar, por ese mismo objetivo, un medio que podría ser utilizado con otra finalidad.<sup>12</sup>

No todos están de acuerdo con la definición de la eutanasia dada por el Magisterio de la Iglesia. Algunos consideran esenciales al concepto de eutanasia dos condiciones no presentes en esa definición: que el enfermo se encuentre en una situación irreversible e indigna de su condición humana, y que se dé el consentimiento del enfermo o de sus

familiares en caso en que él no sea capaz de darlo.<sup>13</sup> Otros encuentran diversos problemas dentro de la definición dada por el Magisterio católico, o su aplicación a los casos concretos.<sup>14</sup>

Naturalmente, una definición terminológica no es algo rígido e inapelable. Es más bien un “instrumento” útil para la transmisión clara de las propias ideas. En este sentido, el diálogo sobre la eutanasia debería intentar recoger los elementos válidos de los diversos intentos de definición conceptual. La definición dada por el Magisterio católico quiere centrar la atención sobre todo en el elemento esencial para un juicio de tipo ético: *la voluntad de provocar la muerte*. Ahora bien, sí se puede limitar el término a los casos en que existe el consentimiento del interesado, pero entonces se necesitará dar otro nombre a la práctica de los médicos que provocan la muerte sin este consentimiento, tanto a niños recién nacidos con grave discapacidad, como a los adultos que sufren y están inconscientes.<sup>15</sup> Ciertamente se trata de dos realidades diferentes, pero en ambas se encuentra un punto esencial para el juicio ético: la voluntad de hacer morir a un ser humano. Por esto la Encíclica prefiere utilizar para los dos casos el término eutanasia.

### **Un juicio moral claro y solemne**

No obstante que la tradición de la doctrina católica sobre el suicidio y la eutanasia haya sido siempre clara y constante, Juan Pablo II ha juzgado conveniente confirmarla en la EV de forma expresa y solemne. En efecto, el Papa está muy consciente de la progresiva aceptación de la eutanasia (aunque sea con no pocas confusiones sobre el significado exacto de lo que se dice aceptar). Y este fenómeno es uno de los que evidencian el avance de lo que él llama, no sólo en la Encíclica sino ya desde hace mucho tiempo, “cultura de la muerte”; más aún, esta tentación de la eutanasia “es uno de los síntomas más alarmantes de la cultura de la muerte” (EV, n. 64). Efectivamente, aun cuando en el capítulo I presenta algunas de las “actuales amenazas a la vida humana” —que van desde el desequilibrio ecológico hasta la guerra, el tráfico de drogas, etcétera— son sobre todo dos las amenazas que le indujeron a escribir esta Encíclica en defensa de la vida: el aborto y la eutanasia. Son sobre todo estas dos acciones dirigidas de manera inmediata a provocar



la muerte de seres humanos las que están en el centro de esa “lucha dramática entre la cultura de la muerte y la cultura de la vida”, en medio de la cual nos encontramos (n. 50). Y es a ellas a las que dedica la mayor atención: en el capítulo III, es decir, en esa parte en la que expone de forma sistemática la doctrina sobre el precepto de *no matar*, el Papa, después de proclamar solemnemente la sacralidad y la inviolabilidad de la vida humana, se detiene en la consideración de la inmoralidad del aborto y de la eutanasia. Y sobre estos dos problemas expresa un juicio doctrinal de una solemnidad jamás conocida hasta ahora en el Magisterio de la Iglesia.

Sobre la eutanasia, en efecto, después de haber presentado su definición y haber establecido algunas precisiones, el Papa se pronuncia con estas palabras: “...de acuerdo con el Magisterio de mis Predecesores y en comunión con los Obispos de la Iglesia católica, confirmo que la eutanasia es una grave violación de la Ley de Dios, en cuanto eliminación deliberada y moralmente inaceptable de una persona humana. Esta doctrina se fundamenta en la ley natural y en la Palabra de Dios escrita; es transmitida por la Tradición de la Iglesia y enseñada por el Magisterio ordinario y universal” (EV, n. 65).

Es evidente el carácter “magisterial” de esta proclamación. El Papa la hace como maestro y pastor de la Iglesia universal. Y lo que se proclama es que la eutanasia es una violación de la Ley de Dios. Las motivaciones adoptadas en la fórmula se refieren también al ámbito religioso y católico: Palabra de Dios, Tradición de la Iglesia, Magisterio.

En este sentido, la doctrina proclamada aquí, como en realidad en toda la Encíclica, se dirige sobre todo a los católicos. Y la “solemnidad magisterial” de la fórmula usada tiene por finalidad ofrecer una certeza doctrinal que ayude a evitar cualquier tipo de desorientación. Sí, porque el cristiano no está fuera del mundo y de la cultura en la que respira cada día. Y también entre los creyentes se comienza a sentir el influjo de la “mentalidad eutanásica” que va creciendo en algunos ambientes. A ellos el Papa ofrece este servicio de guía firme y clara, como Vicario de Cristo.

Esto no significa, sin embargo, que sólo a ellos puedan decir algo esas palabras, y menos aún que, como alguien ha dicho, Juan Pablo II corte los puentes del diálogo con los no creyentes. Entre otras cosas, porque el verdadero diálogo hay que enfocarlo ante todo en la sinceridad y la claridad al presentar las ideas y convicciones propias. Cuando falta esta



actitud de partida se podrá, si acaso, seguir una estrategia de convencimiento y seducción, apta tal vez para ganar consensos, aplausos y votos, pero no para establecer una confrontación noble de ideas sobre cuestiones centrales y delicadas como ésta.

Por otra parte, como decía al comienzo de estas reflexiones, la solemne proclamación doctrinal de la Encíclica entrevé una plataforma común para el encuentro y el diálogo, cuando dice que “esta doctrina se fundamenta en la ley natural...” antes aun que sobre la Palabra de Dios escrita. Se trata, por consiguiente, de dialogar a partir del común “ser hombres”, intentando encontrar aquellos elementos antropológicos que todos podemos comprender y compartir, cualquiera que sea la convicción religiosa y cultural propia.

### **El suicidio y la disponibilidad de la vida propia**

Después de esta solemne afirmación doctrinal sobre la eutanasia, la Encíclica pasa a analizar los componentes de esta práctica de modo progresivo. Ante todo, una reflexión moral sobre el suicidio. En el fondo todo se juega aquí: si el suicidio es moralmente correcto, esto es, si el hombre es dueño absoluto de su propia vida, entonces la acción eutanásica a voluntad no sería otra cosa que una ayuda a realizar un derecho propio; si en cambio la eliminación voluntaria de sí mismo fuera inmoral, lo sería también la ayuda para llevarla a cabo.

“Ahora bien —afirma el texto—, el suicidio es moralmente inaceptable siempre, al igual que el homicidio” (EV, n. 66). No se afirma que el suicidio sea totalmente equiparable al homicidio, como si no hubiera diferencia alguna entre el poner fin a la propia vida y la eliminación del otro. Lo que se dice es que ambas acciones son inaceptables, en cuanto que en ambas se elimina a un ser humano. No se hace ni siquiera un juicio sobre la moralidad subjetiva de quien cumple un gesto semejante; más aún, se recuerda cómo en muchos casos la responsabilidad moral del individuo se ve atenuada o incluso anulada, a causa de los condicionamientos psicológicos, culturales y sociales que lo inducen a realizarlo. Se analiza el problema “bajo el perfil objetivo”, bajo el cual el suicidio “es un acto gravemente inmoral”.

Las razones de este rechazo moral del suicidio se presentan de una forma sumamente sintética. Las enumero enseguida: 1) la Tradición

constante de la Iglesia, que “lo ha rechazado siempre como opción gravemente mala” (y la Tradición, sobre todo si es constante, tiene un peso específico en el pensamiento doctrinal del cristiano); 2) el suicidio comporta el rechazo del amor para con uno mismo; 3) comporta también la renuncia a los deberes que todo individuo tiene para con los demás; 4) finalmente, comporta el rechazo de la soberanía absoluta de Dios sobre la vida y sobre la muerte (y esto es “el núcleo más profundo” del gesto suicida).

Naturalmente, si hoy algunos defienden la eutanasia a solicitud es porque no ven las cosas de este modo. Y es importante, en el esfuerzo por dialogar con todos, intentar entender la visión de quien no acepta las razones morales recordadas por la Encíclica.

Encontramos ya algunas consideraciones al respecto en el mismo texto pontificio, cuando comienza a tratar específicamente el problema de la eutanasia. Ante todo pone de relieve “un contexto cultural a menudo cerrado a la trascendencia”, en el cual el hombre rechaza o se olvida de “su fundamental relación con Dios” (EV, n. 64). En el número 21 la Encíclica analiza en profundidad esta situación, que identifica como “eclipse del sentido de Dios y del hombre, característico del contexto social y cultural dominado por el secularismo, que con sus tentáculos penetrantes no deja de poner a prueba, a veces, a las mismas comunidades cristianas”. La pérdida de la fe trascendente en el Creador... hace que el hombre “no pueda ya entenderse como *misteriosamente otro* respecto de las demás criaturas terrenas”; y a causa de esa falta de referencia a Dios Creador él “no considera ya la vida como un don espléndido de Dios, una realidad *sagrada* confiada a su responsabilidad y, por tanto, a su custodia amorosa, a su *veneración*. La vida llega a ser simplemente *una cosa*, que el hombre reivindica como su propiedad exclusiva, totalmente dominable y manipulable” (EV, n. 22).

En efecto, como decía al principio, sin una visión trascendente de la vida, sin la fe en el Creador, se hace difícil comprender la doctrina de la Iglesia. Creo de todos modos que no es totalmente inútil el esfuerzo por hacer entender, incluso al no creyente, que la vida de todo ser humano es en cualquier caso un don: todos venimos a este mundo sin que hayamos podido querer la vida antes de existir. Todos tenemos una percepción profunda, aunque sea oscura, de nuestra existencia como algo “recibido” de manera gratuita.



De la misma manera, creo que incluso a nivel racional se puede comprender que la vida del hombre no es un bien absolutamente disponible. Podemos comprender que la vida no es algo que poseemos, como si fuera un objeto extraño a nosotros. No existe en realidad mi vida; existo yo que vivo y en cuanto que vivo. Quitarme la vida sería “aniquilarme” a mí mismo. Hay en todo ser humano una tendencia radical a la autorrealización y una percepción espontánea e inmediata del deber de respetarse a sí mismo. Es contrario a la razón, irracional en el sentido más denso de la palabra —es decir, inmoral—, disminuir, amputar, rebajarse a sí mismo. Mucho más aniquilarse. Para quien no cree en la vida después de la muerte terrenal, la muerte no es otra cosa que la aniquilación del propio Yo, la nada: no sólo el no “estar” ya, sino el no “ser” ya. La opción suicida, como dice la Encíclica, “comporta el rechazo del amor para consigo mismo” (n. 66).

En este sentido, la presentación del suicidio o de la eutanasia como una “liberación” es radicalmente falsa: liberarse significa pasar de una situación de falta de libertad (clausura física o moral) a una situación de libertad reconquistada. Pero la muerte, para el no creyente, no es “pasar a”, sino simplemente ya no existir. La liberación implica un después, en el cual la persona, ya no constreñida o encerrada, se realiza en mayor plenitud y gozo. Nada de esto puede imaginar quien no espera nada después de la muerte. Ciertamente, el ser mortal es una dimensión del hombre, y por tanto la aceptación de esta realidad pertenece a la grandeza de quien sabe qué es lo que es. Pero una cosa es aceptar la realidad de que se es mortal, y otra querer la cesación del propio ser.

El creyente en Dios y en la vida después de la muerte ve ésta como un “paso”, no como la nada. En este sentido, puede incluso “desear” la muerte como verdadera liberación. Pero él sabe que la vida es un don recibido gratuitamente del Creador, y que también la vida eterna será un don totalmente gratuito. Y entonces comprende que no puede rechazar el don ya recibido y pretender “arrancar” el otro a Dios, Señor de la vida.

Otra característica de la visión cultural de aquellos que están a favor de la licitud moral del suicidio y de la eutanasia es la concepción de la libertad individual como absoluta. En el número 19 de la Encíclica, el Papa habla de “un concepto de libertad que exalta de modo absoluto al individuo, y no lo dispone a la solidaridad, a la plena acogida y al servicio del otro”, y recuerda que “la libertad reniega de sí misma, se autodes-



truye y se dispone a la eliminación del otro cuando no reconoce ni respeta su vínculo constitutivo con la verdad”.

Esta asunción de la libertad individual como independencia absoluta de todo vínculo y de la verdad moral lleva a la tentación de “adueñarse de la muerte, provocándola anticipadamente” (EV, n. 64). John Stuart Mill ha ofrecido de modo explícito el argumento de la total libertad en la gestión de sí mismo (argumento utilizado por algunos en favor del “derecho a la eutanasia”), en el capítulo III de su *Ensayo sobre la libertad*: “...si una persona se abstiene de hacer el mal a los demás en lo que les concierne, y actúa simplemente de conformidad con su propio criterio y sus inclinaciones, las mismas razones que demuestran que la opinión debe ser libre justifican también el hecho de que se deba permitir a esa persona, sin impedimento alguno, que ponga en práctica sus opiniones a costa suya...”; y en el capítulo IV: “Cuando la conducta de una persona no incide sobre otros intereses sino los suyos, debe haber perfecta libertad legal y social para realizar aquellos actos y sufrir sus consecuencias”.<sup>16</sup>

Sin discutir la corrección de esta defensa de la libertad individual de toda intromisión indebida, hay que recordar que la libertad no es la mera independencia de toda constricción. En el fondo, la libertad no es otra cosa que una cualidad de la facultad de querer, la capacidad de querer libremente. Y la voluntad tiene siempre un objeto propio, el cual le es presentado por la razón, incluso en su relación con el bien/mal moral. La persona que usa su propia capacidad para querer libremente, sin consideración alguna a la verdad moral que la razón le propone, se disminuye a sí misma en cuanto persona libre y racional. No basta, pues, con que el individuo “elija libremente” anticipar su propia muerte para que esta elección sea moralmente correcta y, por tanto, respetable o incluso fomentable.

El mismo Stuart Mill reconocía un límite a la libertad: “...el principio de libertad no puede implicar que una persona sea libre de no ser libre. No es libertad poder renunciar a la libertad”.<sup>17</sup> No lo es porque sería la negación de la verdad del hombre en cuanto ser libre y, en este sentido, “irracional”, contrario a la razón, es decir, inmoral. Ahora bien, la libertad existe sólo si existe la persona libre, esto es, la persona que vive. Querer la propia muerte equivale a renunciar a la propia libertad. Alguien sostiene que sería el acto supremo de libertad, pero en realidad se

trata de un acto libre que suprime la libertad, de un acto personal que aniquila a la persona.

Habría mucho que decir sobre la presunta libre elección de quien escoge anticipar su propio fin. ¿Hasta qué punto se puede considerar libre una “elección” que se contrapone tan frontalmente con el instinto de supervivencia enraizado en el hombre? ¿Qué condicionamientos psicológicos, emotivos, culturales, sociales, etcétera, tendrá quien decide acabar con su propia vida? La Iglesia ha reconocido desde hace tiempo, “desde que el desarrollo de la psicología y de la psiquiatría lo hicieron posible”, que la “opción” suicida está casi siempre condicionada por diversos factores, hasta el punto de que no podemos juzgar sobre la moralidad subjetiva de quien la realiza (como recuerda la misma EV en el número 66). Sería oportuno que lo reconocieran también aquellos que proclaman el “derecho a la eutanasia a requerimiento” en cuanto derecho a ejercer la propia libertad.

De todos modos, tenemos que hacer una ulterior reflexión, también a propósito de la libertad. Stuart Mill se refería a opciones por parte del individuo “en cosas que le conciernen”, y pedía el respeto total “cuando la conducta de una persona no incide en otros intereses”. ¿Estamos seguros de que la elección de anticipar la propia muerte no tiene nada que ver con los demás, que es una cosa que concierne solamente a quien la lleva a cabo?

Como señalaba antes, la EV afirma que el suicidio “comporta... el rechazo del amor a sí mismo y la renuncia a los deberes de justicia y de caridad para con el prójimo, para con las distintas comunidades de las que se forma parte y para la sociedad en general” (EV, n. 66). Ningún hombre es una isla; ninguno es un bien sólo para sí mismo, y lo es no solamente cuando todos, o por lo menos alguno, lo ama y lo considera como tal. La persona humana, por el hecho de ser y estar, es un bien para los demás: familiares, amigos y la sociedad entera. Incluso cuando su existencia comporta un peso, incluso cuando su sufrimiento haga sufrir a los demás, él continúa siendo un bien. No es indiferente que un ser humano sea o ya no sea. Su existencia enferma y sufriente se vuelve un “don” para los demás, una ocasión de crecimiento humano, en su capacidad de compartir, de amar, de servir. El hecho, incluso frecuente, de que algunos no logren percibir en una situación semejante este carácter de “don”, o que lo perciba siquiera el interesado mismo, no quita nada



a su realidad (como el hecho de que un hijo no perciba como don la exigencia educadora de un buen padre no la anula en cuanto tal).

Esta última consideración nos introduce en el análisis del comportamiento de aquellos que están llamados a ayudar a la persona enferma que desea la anticipación de su muerte.

### La eutanasia como “falsa piedad”

Nos hemos detenido en la consideración del suicidio porque, como decía antes, toda la problemática sobre la eutanasia se juega en buena parte en torno a la visión moral del suicidio, esto es, de la moralidad concerniente a la disposición total de nuestra vida. Efectivamente, la EV, apenas recordada sucintamente la doctrina sobre el suicidio, pasa a analizar la de la eutanasia con estas palabras: “Compartir la intención suicida de otro y ayudarlo a realizarla mediante el llamado *suicidio asistido* significa hacerse colaborador, y algunas veces autor en primera persona, de una injusticia que nunca tiene justificación, ni siquiera cuando es solicitada” (EV, n. 66).

También sobre este punto la doctrina católica es clara y constante. Basta releer a San Agustín, citado en la Encíclica: “No es lícito matar a otro, aunque éste lo pida y lo quiera y no pueda ya vivir..., para liberar, con un golpe, el alma de aquellos dolores, que luchaba con las ligaduras del cuerpo y quería desasirse”.<sup>18</sup> Si no es moralmente lícito poner fin a la propia vida tampoco lo es poner fin a la vida ajena, aunque el otro lo pidiera.

Naturalmente, todas las dificultades para entender la doctrina sobre la no disponibilidad absoluta de la vida propia —analizadas en el párrafo anterior— obstaculizan la comprensión de esta proposición ética. Conviene, no obstante, considerar también otras suposiciones culturales presentes en quien es favorable a la eutanasia como servicio a quien la pide.

Tal vez la más importante es la que se refiere al concepto de “dignidad de la vida” o de “vida digna”. Juan Pablo II señala que “cuando prevalece la tendencia a apreciar la vida sólo en la medida en que da placer y bienestar, el sufrimiento aparece como una amenaza insoportable” (EV, n. 64). Y entonces, quien ve sufrir al otro y escucha su petición de morir, piensa que lo más justo y piadoso, más aún, lo único digno de un ser humano, es ayudarlo a morir.



En la primera parte de la Encíclica, el Papa analiza también esta visión de la vida. En el número 23 señala que “el eclipse del sentido de Dios y del hombre conduce inevitablemente al materialismo práctico, en el que proliferan el individualismo, el utilitarismo y el hedonismo”. Es en este contexto cultural en el que se mide el valor de la vida humana en función de la “calidad de la vida” (entendida como eficiencia económica, belleza y disfrutabilidad de la vida física), y “el sufrimiento... es *cen-surado*, rechazado como inútil, más aún, combatido como mal que debe evitarse siempre y de cualquier modo”.

Se sabe cómo este tema de la “calidad de la vida”, contrapuesto en ocasiones a su “inviolabilidad” o “sacralidad”, es uno de los más recurrentes y debatidos en el ámbito de la bioética. No es el caso de retomar ahora todo el razonamiento. Considero que el esfuerzo para dialogar hoy sobre el problema de la eutanasia debe centrarse en este tema. Me permitiré hacer sólo algunas reflexiones específicas.

Para las religiones judía y cristiana, la vida humana es siempre “sagrada”, en cuanto que el hombre ha sido creado a imagen y semejanza de Dios (cfr. n. 39); y porque “desde su inicio comporta la acción creadora de Dios, permanece siempre en una especial relación con el Creador, su único fin” (EV, n. 53). De este carácter deriva el de su “inviolabilidad” (cfr. n. 40). “Sólo Dios es Señor de la vida desde su comienzo hasta su término: nadie, en ninguna circunstancia, puede atribuirse el derecho de matar de modo directo a un ser humano inocente” (n. 53)... ni siquiera a petición del mismo.

Algunos, sin embargo, sostienen que la vida de quien se encuentra en un estado de enfermedad terminal o irreversible, sobre todo si está marcado por el sufrimiento, no vive ya una “vida digna”. Y reivindican entonces para él el derecho a una “muerte digna”. Me parece, sin embargo, que en este razonamiento se da una significativa contradicción. ¿Cómo se puede decir que alguien tiene derecho a una “muerte digna” si su vida no es digna? Si se reivindica para él una muerte digna es porque en realidad se reconoce que su dignidad como persona no ha disminuido a causa de la enfermedad y del sufrimiento. E incluso cuando se trata de un enfermo en estado de coma irreversible, no se puede apelar a su derecho a morir dignamente sino sobre la base del reconocimiento de su dignidad como persona. Sólo la persona, a causa de su dignidad de persona, puede ser objeto de derechos y merecer cualquier cosa, incluso una

“muerte digna”. En el fondo, pues, quien invoca la “muerte digna” reconoce que el ser humano tiene siempre su dignidad, mientras es un ser humano, esto es, mientras vive. Y si no se quiere admitir esto, por lo menos que se tenga el valor de llamar a las cosas por su nombre, y se diga sinceramente que no es el bien del enfermo lo que se busca cuando se quiere su fin, sino que se busca desembarazarse de un peso molesto y costoso.

Frecuentemente se piensa que el único modo digno de morir es aquel en que no hay ningún rastro de sufrimiento, ni físico ni moral. Yo me pregunto: la muerte de Jesús de Nazaret que, colgado de los clavos en una cruz, ofrece de modo lúcido sus tremendos sufrimientos mientras perdona a sus verdugos, ¿fue una muerte indigna del hombre? ¿Es más digna esa muerte en medio de sufrimientos y “ofrecida” con sublime amor, o la muerte de alguien que no siendo capaz de dar un sentido al dolor pide ser suprimido sin sufrir? ¿Qué significa, pues, “muerte digna”?

En el fondo, la muerte es digna en la medida en que “el morir”, entendido como actitud humana, consciente y libre, es digno del hombre. En este sentido, es digna la muerte de quien acepta su propia condición humana como ser mortal; de quien sabe darle un sentido a su propio sufrimiento o por lo menos sabe ser dueño de sí mismo sin caer en la desesperación; es digna la muerte de quien en el último momento de su existencia logra conjugar el verbo que más significa al ser humano: amar, logrando incluso perdonar, ofrecer el propio dolor por la persona amada...

Favorecer una muerte digna del hombre implicará ayudarlo a sufrir lo menos posible (como normalmente desea el enfermo); ofrecerle la mayor atención médica posible; estar a su lado con un verdadero acompañamiento humano y espiritual..., e intentar ayudarlo a encontrar o dar un sentido plenamente humano a los sufrimientos que no se pueden evitar.

Una persona que, ante el dolor y la proximidad de la muerte, no logra aceptar su propia existencia en el tiempo que pueda quedarle como persona viva, y que decide su propia muerte, es una persona que está sufriendo una tremenda derrota, una “derrota existencial”. Si yo la quiero verdaderamente intentaré ayudarla a vencer esa última batalla de su vida. Si no lo logro, igualmente la respetaré, ofreciéndole mi comprensión. Pero no podré aceptar, si me lo pidiera, poner fin a su existencia, cola-



borando de esa manera en la tragedia de su derrota.<sup>19</sup> Esta, como dice la EV, sería “falsa piedad, más aún, una preocupante *perversión* de la misma” (EV, n. 66).<sup>20</sup>

Como recuerda la EV, el cristiano puede dar un sentido profundo y trascendente al sufrimiento y a la muerte, uniéndose al misterio de Cristo Redentor, y en la esperanza cierta de la resurrección (cfr. EV, n. 67). Creo interesante, de todos modos, el esfuerzo de iluminar incluso filosóficamente la posibilidad de encontrar un sentido a estas realidades humanas. Se podría, por ejemplo, reflexionar sobre el sufrimiento como factor de “humanización”, de maduración del propio Yo (un poco como hace el escritor español Miguel de Unamuno en el ensayo *El sentido trágico de la vida*).

Cierto que en la perspectiva de un horizonte totalmente cerrado a la trascendencia queda siempre la sensación del vacío ante el dolor y la muerte, y ante ese vacío se puede preguntar de forma radical: ¿para qué sirve humanizarse uno mismo, crecer como persona..., si todo acaba y luego sólo está la nada? Pero entonces esta pregunta se puede referir a toda la experiencia humana: ¿para qué sirve amar, gozar, triunfar, crear, si todo acaba...? Sólo hay una respuesta: no sirve para nada, no hay un sentido que descubrir y realizar en la vida humana. Sólo queda el absurdo.

Es por esto que el mejor servicio que la Iglesia puede hacer al mundo con el cual quiere dialogar sobre el problema de la eutanasia, es el de anunciar en alta voz el “Evangelio de la vida” que tiene su centro en la persona viva de Jesucristo.

## Referencias bibliográficas

<sup>1</sup> Cfr. por ejemplo: LIFTON, R., *I medici nazisti. Lo sterminio sotto l'egida della medicina e la psicologia*, Milán: Rizzoli, 1988; BLAZQUEZ, N., *Bioética y nazismo sumergido*, Studium 1994, 34, 2: 203-221.

<sup>2</sup> Como la propuesta de legalizar la “eutanasia involuntaria” por parte de un grupo de médicos holandeses poco después de la aprobación de la ley sobre la eutanasia en ese país: cfr. *A proposito dell'eutanasia "involuntaria"* (Acta Diurna), L'Osservatore Romano del 21.2.1993.

<sup>3</sup> Como los casos de eutanasia sin solicitud por parte de los médicos holandeses puestos de manifiesto por la Comisión creada por el gobierno holandés: GAFO, J., *Aprender de la historia*, Ya del 12.2.1989: 10.

<sup>4</sup> Cfr. SGRECCIA, E., DI PIETRO, M.L., *Storia del fenomeno dell'eutanasia dall'antichità ai nostri giorni*, en TARANTINO, A., TARANTINO, M.L. (coord.), *Eutanasia e diritto alla vita*



(Actas de Curso de Actualización cultural, Lecce, noviembre-diciembre de 1992), Lecce: Edizioni del Grifo, 1994: 13-46.

<sup>5</sup> SAGRADA CONGREGACION PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Declaración sobre La eutanasia "Iura et bona"* (5.5.1980), Introducción, Acta Apostolicae Sedis 1980 (AAS), 72: 1542-1552.

<sup>6</sup> *Ibid.*

<sup>7</sup> Cfr. TETTAMANZI, D., *Eutanasia. L'illusione della buona morte*, Casale Monferrato: Piemme, 1985: 23-25; BARNI, M., *Sull'alterna fortuna della nozione di eutanasia*, Rivista Italiana di Medicina Legale 1985, 7: 421 ss.; SGRECCIA, E., *Manual de Bioética. I. Fundamentos y ética biomédica*, México D.F.: Diana - Universidad Anáhuac, 1996

<sup>8</sup> Cfr. CUYAS, M., *Eutanasia. L'etica, la libertà e la vita*, Casale Monferrato: Piemme, 1989: 11-12.

<sup>9</sup> Terminología utilizada por Pío XII en su *Discurso* del 24 de febrero de 1957, AAS 1957: 129-147.

<sup>10</sup> Cfr. SAGRADA CONGREGACION PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Declaración sobre La eutanasia*, II; cfr. también *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 2277.

<sup>11</sup> Cfr. TARANTINO, A., *Eutanasia, derecho a la vida y derecho penal*, Medicina y Etica.

<sup>12</sup> El texto de la ya citada *Declaración sobre La eutanasia* dice: "por su propia naturaleza o en la intención", mientras en el de la EV se escribe: "por su propia naturaleza y en la intención". No sé si haya que dar algún valor a este pequeño cambio gramatical, entre otras cosas porque ignoro hasta qué punto sea una variación intencional. Tal vez este matiz de redacción de la Encíclica quiere evitar que se pueda pensar en la posibilidad de una acción eutanásica prescindiendo de la intención: una acción o una omisión que por su propia naturaleza fuera causa de muerte, pero sin una intencionalidad en ese sentido, no sería eutanasia en sentido estricto; más aún, no sería siquiera, en sí misma, un acto humano, y por tanto un acto moral (en todo caso habría una moralidad *in causa*, por negligencia, etcétera). Por otra parte, sin embargo, no podemos concebir una acción voluntaria, en la cual se realiza o se omite algo sabiendo que se provoca la muerte, sin que haya, más o menos explícita, la intención de procurar la muerte.

<sup>13</sup> La Comisión de Estado para el estudio sobre la práctica de la eutanasia creada por el gobierno holandés en 1982, reducía el concepto de eutanasia "al acto médico que pone fin a la vida de una persona a petición expresa de esta última". Cfr., por ejemplo, PECES-BARBA, G., *Reflexión moral sobre la eutanasia*, ABC, 16 de septiembre de 1995: 3.

<sup>14</sup> Cfr., p. ej., NERI, D., *Eutanasia. Valori, scelte morali, dignità delle persone*, Roma-Bari: Laterza, 1995: 72-87.

<sup>15</sup> El informe de la Comisión "ad hoc" creada por el gobierno holandés refería que en cerca de mil decesos anuales (el 0.8 por ciento del total) en ese país, los médicos habían anticipado activamente la muerte sin consentimiento explícito por parte del paciente en el momento en que se había llevado a cabo la intervención médica de supresión. Sólo en la mitad de esos casos, además, se habían obtenido con anterioridad un vago consentimiento del paciente.

<sup>16</sup> STUART MILL, J., *Essay on liberty*, Londres 1859 (trad. esp., *Sobre la libertad*, Madrid: Alianza, 1979).

<sup>17</sup> *Ibid.*

<sup>18</sup> SAN AGUSTIN, *Epistula* 204, 5: CSEL, 57: 320; citada en EV, n. 66.

<sup>19</sup> Me refiero, naturalmente, de acuerdo con la definición de la eutanasia dada por la EV, solamente a aquellas acciones y omisiones mediante las cuales se quiere hacer morir al enfermo. El carácter "no eutanásico" de la administración de analgésicos que de forma indirecta y no deseada (pero no evitable si se quiere aliviar un sufrimiento insostenible) pueda anticipar el evento de la muerte, es recordado nuevamente por la encíclica, *sulla scia* de lo que había

afirmado ya Pío XII y se recoge en la *Declaración sobre La eutanasia* de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe.

<sup>20</sup> Como recuerda la misma EV, frecuentemente las peticiones de anticipación de la muerte por parte de los enfermos son “sobre todo solicitud de compañía, de solidaridad y de apoyo en la prueba” (EV, n. 67). Quien trabaja junto a enfermos terminales sabe que esta afirmación es verdad. La conocida doctora inglesa Cecily Saunders, iniciadora de los *Hospices* traducía así su experiencia: Si un enfermo solicita la eutanasia, es porque alguien le falta, y, en muchos casos, este alguien es el médico. Muy a menudo se puede traducir la solicitud: háganme morir con “alivien mi dolor y escúchenme”. Si se satisfacen estas dos necesidades, la petición en general no se repetirá” (*Propos entendus à St. Christopher's, Laennec 1975*, citado en SECRETARIAT DE LA CONFERENCE EPISCOPALE FRANÇAISE, *Problèmes éthiques posés aujourd'hui par la mort et le mourir*, 1976, n. 6.



*Asistentes al Primer Curso Intensivo de Bioética para Profesores,  
Santiago de Compostela, España*



# La responsabilidad de los políticos en la *Evangelium Vitae*

*Francesco Compagnoni\**

## **Resumen**

*La finalidad del artículo es la de mostrar que las indicaciones de la Encíclica son aplicables al interior de las sociedades políticamente democráticas e ideológicamente pluralistas. Para ello se analiza, aunque sea en líneas generales, el funcionamiento de las democracias en los Estados de derecho, y se concluye que no es el consenso popular inmediato, las presiones sociales directas, las que se traducen en leyes. Además, la conciencia del político (que debe buscar el bien común) no puede ser neutralizada frente a las opciones públicas a propósito de la vida, en cuanto que éstas son legítimas sólo si se mantienen en el marco de las leyes constitucionales y de los tratados internacionales concernientes a los derechos humanos. Más aún, ningún sistema político puede evitar ser legítimo sobre un conjunto de valores, aunque sea reducido, valores que también hacen referencia a la legitimidad de la legislación ordinaria.*

*Los temas de la vida se vuelven controvertidos en política si no está clara la fundamentación de los derechos humanos y de los derechos fundamentales garantizados por las constituciones. Se necesita algún fundamento, aunque no sea el mismo para todos. Efectivamente, lo que es políticamente resolutivo es la aceptación del carácter absoluto de los derechos humanos fundamentales.*

\* Decano de la Facultad de Ciencias Sociales, Pontificia Universidad de Sto. Tomás, Roma.



*Entre éstos también está el derecho a la vida de cada persona, antes de cualquier determinación legislativa o el reconocimiento de cualquier órgano legislativo. Por esto, el Estado de derecho moderno no puede dar ninguna legitimación jurídica al aborto, a la eutanasia y en cualquier caso a prácticas homicidas. Tal vez puede omitir el castigo en determinados casos concretos, pero no puede darles su reconocimiento directo, puesto que ese ámbito escapa a su poder: las personas y sus derechos humanos están, lógicamente, antes que las estructuras sociales y estatales.*

*Los políticos podrán, no obstante, realizar todo esto si las personas de recto sentir, los católicos en primer plano, actúan en la sociedad ante todo en ayuda a la vida: naciente, amenazada, en dificultades, rechazada. Sólo con el ejemplo se podrá crear una sociedad acogedora para cualquier vida, especialmente las más débiles. Entonces también se tendrán, paralelamente, medidas legislativas proporcionadas, obtenidas mediante el método parlamentario democrático.*

La expresión “responsabilidad moral” referida a un determinado grupo de agentes sociales puede tener diversos significados. Yo quisiera considerar esencialmente dos: el primero, considerando el pasado próximo o remoto, parece referirse al modo como el grupo ha contribuido a crear la situación presente juzgada como negativa (véase el uso en este sentido en los números 4, 11 y 59 de la *Evangelium Vitae* (EV)); el segundo —refiriéndose al presente o al futuro, tanto próximo como lejano— indica la relación de causalidad con situaciones posibles, negativas o positivas (tenemos ejemplos en los números 69 y 90, que me parecen los fundamentales).

Esta segunda acepción parece ser la que entiende más directamente la Encíclica, y por esto es la que abordaremos primero.

El método de reflexión adoptado pretende mostrar cómo las normas morales pueden ser socialmente practicables, incluso en contextos democráticos donde los defensores coherentes de la vida pueden estar a veces en minoría.

## La responsabilidad respecto del futuro

Una de las comprobaciones más dolorosas de la EV es el hecho de que determinados atentados contra la vida se han convertido en formas legales de comportamiento, mientras la esperanza de una reorientación de la dirección evolutiva es depositada en buena parte en un viraje de las políticas que directa o indirectamente se refieren a la protección de la vida humana en un contexto cualquiera.

“...Edificar una sociedad en la que se reconozca y tutele la dignidad de cada persona, y se defienda y promueva la vida de todos. Esta tarea corresponde en particular a los *responsables de la vida pública*. Llamados a servir al hombre y al bien común, tienen el deber de tomar decisiones valientes en favor de la vida, especialmente en el campo de las *disposiciones legislativas*. En un régimen democrático, donde las leyes y decisiones se adoptan sobre la base del consenso, puede atenuarse el sentido de la responsabilidad personal en la conciencia de los individuos investidos de autoridad. Pero nadie puede abdicar jamás de esta responsabilidad, sobre todo cuando se tiene un mandato legislativo o ejecutivo, que llama a responder ante Dios, ante la propia conciencia y ante la sociedad entera, de decisiones eventualmente contrarias al verdadero bien común” (EV, n. 90).

Es evidente que el texto supone que el hombre político—el legislador, el gobernante— sabe que la comunidad política no puede sobrepasar ciertos límites normativos al enfrentarse a las presiones sociales. Es necesario, en efecto, distinguir el plano de la conciencia individual del de la opinión prevaleciente en la sociedad civil, y de aquel otro, finalmente, de las toma de posiciones estatales: legislativas, administrativas y, en cualquier caso, de las autoridades públicas. Pero lo que hay que tener presente es que existen responsabilidades individuales y públicas también frente a una mayoría social. Tratemos de motivar este asunto, que tiene importancia central en este primer punto de mi razonamiento.

La tendencia actual más peligrosa, porque se reviste de tolerancia y humanitarismo, es la que refiere el número 69: “De todos modos, en la cultura democrática de nuestro tiempo se ha difundido ampliamente la opinión de que el ordenamiento jurídico de una sociedad debería limitarse a percibir y asumir las convicciones de la mayoría y, por tanto, basarse sólo en lo que la mayoría misma reconoce y vive como moral.



Si además se considera que una verdad común y objetiva es inaccesible de hecho, el respeto de la libertad de los ciudadanos —que en un régimen democrático son considerados como los verdaderos soberanos— exigiría que, a nivel legislativo, se reconozca la autonomía de cada conciencia individual y que, por tanto, al establecer las normas que en cada caso son necesarias para la convivencia social, éstas se adecuen exclusivamente a la voluntad de la mayoría, cualquiera que sea. Todo político, en su actividad, debería distinguir claramente entre el ámbito de la conciencia privada y el del comportamiento público.

De esta manera se advierten dos tendencias en apariencia diametralmente opuestas. Por un lado, los individuos reivindican para sí la autonomía moral de elección más completa, y piden que el Estado no asuma ni imponga ninguna concepción ética, sino que trate de garantizar el espacio más amplio posible para la libertad de cada uno, con el único límite externo de no restringir el espacio de autonomía al que los demás ciudadanos también tienen derecho. Por otro lado, se considera que, en el ejercicio de las funciones públicas y profesionales, el respeto de la libertad de elección de los demás obliga a cada uno a prescindir de sus propias convicciones para ponerse al servicio de cualquier petición de los ciudadanos, que las leyes reconozcan y tutelen, aceptando como único criterio moral para el ejercicio de las propias funciones, lo establecido por las mismas leyes. Así, la responsabilidad de la persona se delega en la ley civil, abdicando de la propia conciencia moral al menos en el ámbito de la acción pública”. (EV, n. 69).

Este texto hay que analizarlo atentamente, puesto que representa el marco teórico que hace posible, para muchas personas, aceptar opciones concretas contra la vida como si fueran moralmente positivas. En este sentido ni siquiera hay que ser mayoría social para exigir, dentro de este pensamiento, el respeto público de las propias decisiones en el tema de la vida (las más de las veces ajena): “...amplios sectores de la opinión pública justifican algunos atentados contra la vida en nombre de los derechos de la libertad individual, y sobre esta premisa pretenden no sólo la impunidad, sino incluso la autorización por parte del Estado, con el fin de practicarlos con absoluta libertad, y además, con la intervención gratuita de las estructuras sanitarias”. (EV, n. 4).

Tal posición parecería no sólo corriente, sino sobre todo legítima en un Estado democrático.



En la realidad de la vida política democrática, sin embargo, las opciones de cierta importancia no se toman con este simple juego de mayoría o de minorías, aunque sean calificadas. Si tuviéramos que transformar en ley las tendencias de la mayoría de la población simple y sencillamente (o, más todavía, las de las minorías ideológicas), tendríamos leyes que previeran la pena de muerte, la cadena perpetua para un número notable de delitos (secuestro de personas, estupro, etcétera), la expulsión de los que no se quisieran integrar a la comunidad, la reintroducción de los manicomios, etcétera. La democracia directa hoy es simplemente impracticable. El debate público, en cambio, filtra ya muchas de las posiciones presentes, y en cualquier caso pasan sucesivamente al órgano legislativo sólo aquellas que se considera que tienen, además de una buena base popular, también una racionalidad relativa al marco cultural general, o por lo menos una consistencia con los principios del ordenamiento político fundamental.

Lo que el Papa discute a los políticos de esos Estados donde existen leyes permisivas respecto de la supresión de la vida humana, promulgadas explícitamente para responder a presiones de la base, es precisamente el no haber seguido la susodicha práctica democrática también en el campo de la protección de la vida.

Se podría incluso pensar que las ideas que cuentan en un Estado son las de las élites políticamente dominantes, y quizás esto sea cierto también desde un punto de vista descriptivo. Sobre todo en el sentido de que tales grupos dominantes salen al paso de presiones sociales sobre asuntos que —aunque no los compartan— no consideran esenciales para el mantenimiento de su preeminencia política. Por tanto, las élites que no están dispuestas a defender la vida de los más necesitados con la legislación también podrían evitar hacerlo porque, en definitiva, no consideran tal protección esencial para su idea de la vida pública.<sup>1</sup>

No obstante, hay que hacer notar que, sobre todo en la actualidad, las posiciones de poder no son justificables si no contienen también una cantidad de valores morales compartidos por la mayoría de las élites.

La exigencia, rechazada por el Papa, según la cual el político debería separar la convicción personal de la que impone la democracia, estaría en contra de esta comprobación. El hombre político puede realizar tal dicotomía —sintiéndose moralmente justificado— sólo si no considera esencial para su propia misión aquello sobre lo que cede, o si lo con-

sidera mercancía de intercambio, por lo menos en el sentido del mal menor. Pero si sostiene una concepción según la cual se obtiene el poder cediendo sobre *todo*, no podría pretender para tal proyecto alguna dignidad política: asimilaría un gobierno, una élite o una clase política a una banda de criminales, que busca *sólo* el interés propio. En realidad, tal asimilación se puede verificar incluso en la historia de un país, pero no se puede convertir en un modelo común, y en todo caso, deseable, moderno, “progresista”.

Pero, ¿dónde encontrar el criterio de contenido de la legislación sobre la vida si se excluye el criterio de la pura conveniencia?: “Sin embargo, hoy el problema... se plantea también en el plano cultural, social y político, donde presenta su aspecto más subversivo e inquietante en la tendencia, cada vez más frecuente, a interpretar estos delitos contra la vida como *legítimas expresiones de la libertad individual, que deben reconocerse y ser protegidas como derechos verdaderos y propios.*”

De este modo se produce un cambio de trágicas consecuencias en el largo proceso histórico, que después de descubrir la idea de los ‘derechos humanos’ —como derechos inherentes a cada persona y previos a toda Constitución y legislación de los Estados— incurre hoy en una *sorprendente contradicción*: justo en una época en la que se proclaman solemnemente los derechos inviolables de la persona y se afirma públicamente el valor de la vida, el derecho mismo a la vida queda prácticamente negado y conculcado, en particular en los momentos más emblemáticos de la existencia, como son el nacimiento y la muerte.

Por una parte, las declaraciones universales de los derechos del hombre y las múltiples iniciativas que se inspiran en ellas afirman, a nivel mundial, una sensibilidad moral más atenta a reconocer el valor y la dignidad de todo ser humano en cuanto tal, sin distinción de raza, nacionalidad, religión, opinión política o clase social.

Por otra parte, a estas nobles declaraciones se contraponen en la realidad, lamentablemente, su trágica negación. Esta es aún más desconcertante y hasta escandalosa, precisamente por producirse en una sociedad que hace de la afirmación y de la tutela de los derechos humanos su objetivo principal y al mismo tiempo su motivo de orgullo. ¿Cómo poner de acuerdo estas repetidas afirmaciones de principios con la multiplicación continua y la difundida legitimación de los atentados contra la vida? ¿Cómo conciliar estas declaraciones con el rechazo del más débil, del



más necesitado, del anciano y del recién concebido? Estos atentados van en una dirección exactamente contraria a la del respeto a la vida, y representan una *amenaza frontal a toda la cultura de los derechos del hombre*. Es una amenaza capaz, al límite, de poner en peligro el significado mismo de la convivencia democrática: *nuestras ciudades corren el riesgo de pasar de ser sociedades de 'con-vivientes' a sociedades de excluidos, marginados, rechazados y eliminados*" (EV, n. 18).

El bien común es el contenido real, aunque sea formal, de la conciencia del político en cuanto tal: frente a él no puede ni remitirse substancialmente a sus propias convicciones personales ni a la voluntad popular. Lo debe hacer, en cambio, para fijar los tiempos y las modalidades de la mayor parte de los contenidos posibles del bien común: en este sentido, la política es realmente el arte de lo posible. Pero en el centro del bien común está también un mínimo, un núcleo consistente en los derechos humanos, fijados principalmente en las Constituciones nacionales y en las legislaciones ordinarias, así como en las ratificaciones de instrumentos internacionales.<sup>2</sup>

Frente a los derechos humanos más fundamentales la conciencia del político no se ha de considerar un hecho privado, como lo son en cambio las conciencias de todos los ciudadanos mientras la mediación no los lleva a coagularse en una mayoría o minoría social. El político como tal nunca puede ir, legítimamente, contra los derechos humanos de manera directa, aun cuando personalmente considere —en algunos casos— poder hacerlo.

También es cierto que el político no puede ni siquiera imponer las propias decisiones de conciencia personales contrarias a la mayoría, pero en el caso de los derechos directamente concernientes a la vida nos encontramos frente a derechos cuyas características específica, en cuanto derechos humanos, es la de estar asegurados a todos los ciudadanos y antes de cualquier legislación. En ese sentido una ley estatal contraria a los derechos humanos es substancialmente injusta, aunque tal vez sea formalmente correcta en cuanto que esté confirmada por el órgano de control constitucional.

### **Los derechos humanos no fundamentados**

Los derechos humanos, producto celebrado de Occidente y probable trama, tal vez, de una futura ética mundial, no son el producto de la



misma corriente de pensamiento y de vida social que en Occidente han llevado al relativismo ético hoy predominante, por lo menos entre los expertos en ética y en las élites culturales y políticas. El relativismo me parece más bien la degeneración (¡no la lógica consecuencia!) del movimiento histórico de la tolerancia social y de la libertad del individuo frente a la institución. Mientras, los derechos humanos son el producto de las corrientes combinadas tanto de la antigua y medieval ley natural que limitaba el poder del soberano, como de las resistencias burguesas contra el Estado absolutista de los siglos XVII y XVIII.

Habría que considerar entonces a los libertarios franceses de la segunda mitad del siglo XVII<sup>3</sup> en la línea del subjetivismo relativista, mientras que a los jansenistas religioso-políticos del Setecientos<sup>4</sup> habría que considerarlos en la de los derechos humanos. Tales corrientes religiosas serían paralelas mediante la tradición jusnaturalista, mientras las primeras, opuestas a la religión, hay que colocarlas próximas al relativismo moral a causa del marcado subjetivismo que las caracteriza.

En Italia, las posiciones de Norberto Bobbio<sup>5</sup> manifiestan esta contraposición histórica a través de incongruencias de contenido, pues querrían poner de acuerdo las dos corrientes en un pensamiento y en una acción social y política única. La imposibilidad de aceptar cualquier fundamentación de los derechos humanos dentro de un pensamiento racional (como es el del filósofo de Turín) lleva inevitablemente a una forma teórica de relativismo ético. Quizás el reciente artículo de Remo Bodei, *Elogio del relativismo ético* sea más coherente: "Si los campos restringidos en los que podemos alcanzar certezas racionales excluyen casi enteramente las zonas que tocan al significado 'profundo' de la vida humana, ¿debemos resignarnos a sostener que la razón humana es impotente o que una fe vale por la otra? No, porque, mientras tanto, el laico es en general más consciente de los límites de sus conocimientos y de sus certezas. Reconoce poder disponer de una pequeña luz, pero piensa también que quien la apaga es un irresponsable... Los valores ligados al futuro, como 'progreso' y 'revolución' o inminencia del Reino de Dios, por los que se requiere estar siempre sobre aviso, han virado de sentido y se han descargado hacia atrás, sobre la actualidad, produciendo una percepción más enfocada y una valoración de la finitud, de los límites y de la 'relatividad' de los valores que orientan los proyectos individuales y sociales... Es fuente inagotable del relativismo, precisamente, el cuar-

tearse la milenaria o secular confianza en la posibilidad de la transformación ‘mágica’ de lo negativo a lo positivo, y es precisamente la incredulidad difundida sobre la posibilidad de cumplir la promesa de resarcir los sufrimientos padecidos en el presente mediante las alegrías que se entrevén en el porvenir o en la eternidad”.<sup>6</sup> Es la misma raíz que vuelve a aflorar en las afirmaciones finales de Maurizio Mori en su ensayo *La “novità” della bioetica*: “Así, si la convergencia de posiciones existente hasta no hace mucho sobre estos temas podía hacer pensar que el ámbito médico-biológico estaba regulado por normas *absolutas*, hoy se observa que las que regulan la conducta en la materia son normas *prima facie* (dependientes, a la postre, de la voluntad humana), y el gran problema que se plantea está en el individuar nuevas jerarquías de deberes adaptadas a las circunstancias históricas actuales. En este sentido, la bioética (como movimiento cultural) es la última etapa de ese proceso de secularización de la vida sociocultural típico del pensamiento moderno que lleva a la disolución del deber absoluto”.<sup>7</sup>

Llegados a este punto del razonamiento nos damos cuenta, entonces, de que las posiciones relativistas en ética, citadas por la *Veritatis Splendor* (nn. 97 y 99), no son mero ejercicio académico, sino teorías que tienen repercusiones muy reales y lógicas a nivel individual y social. Tales son las consecuencias que hoy se concretan incluso en las legislaciones permisivas contra la vida, y que demuestran la dureza no del antirrelativismo ético sino más bien de los actos que se siguen de las teorías opuestas.

En éstas, lo grave no es tanto el hecho de que quieran restringir drásticamente el campo de las acciones que nunca se llegan a hacer, o que pretendan permitir un acto en vez de otro: lo realmente impresionante es que no se admite en ellas *ningún* criterio político, sino sólo el consenso social. Esto significa que, teóricamente, todo, absolutamente todo, podría ser posible en el futuro.

Esto tiene pocas probabilidades de producirse, puesto que —como nos ha enseñado toda una tradición de pensamiento que desemboca en el Maritain de los derechos humanos— el sentido moral práctico de muchos se rehusa, aunque sin saber dar razones comunes, a aceptar determinadas actitudes. Sin embargo, tal esperanza no nos tranquiliza: ¿es que para llegar a condenar nuevos posibles Auschwitz primero se tendrían que crear otros?



Se podría objetar a este razonamiento mío que los derechos humanos tienen como campo de aplicación precisamente al *hombre* y que, por tanto, mientras no nos pongamos de acuerdo sobre cómo identificar a los sujetos que hay que designar como tales, siempre quedarán excluidos aquellos que se encuentran en las zonas límite al inicio y al final de la vida y, en cualquier caso, todas aquellas situaciones en las que el individuo es capaz de elegir personalmente respecto de su propia vida.

El caso de las situaciones límite me parece más difícil de solucionar que el de la libre voluntad, por lo que comenzaremos con esta última.

No se debe pensar que sólo algunos sistemas éticos no reconocen al individuo la total libertad de elección moral. También los ordenamientos jurídicos positivos reconocen la existencia de derechos irrenunciables, mientras que las enumeraciones de los derechos humanos contienen muchos de ellos: por ejemplo, aun queriéndolo, no se nos puede vender como esclavos. Por esto un Estado puede no castigar el suicidio —o mejor, el intento de suicidio— pero no puede dar una sanción legislativa de ningún tipo a ese acto, en cuanto que no tiene jurisdicción posible sobre quién deba o no constituir su propia base de pertenencia.<sup>8</sup> Mucho menos puede un Estado autorizar a alguna clase de personas a ayudar a quien desea suicidarse, ni siquiera en situaciones extremas definidas con anterioridad.

En cambio, son reales las dificultades típicas de los estados límite de definir de modo aceptable a la persona, de identificarla, de determinar su calidad de vida suficiente, como de inducirnos a apoyarla; pero sería ilógico concluir de ello que esto es imposible. Es sólo difícil, muy difícil, encontrar un acuerdo, pero la materia lo exige.<sup>9</sup>

### **Las responsabilidades por el pasado**

El razonamiento hecho para el presente o el futuro vale, paralelamente, también para el pasado. Desde el punto de vista teórico no se puede pensar que los derechos humanos hayan cambiado en las últimas décadas. Han cambiado, sin embargo, las enumeraciones de los derechos humanos no esenciales, en cuanto que cada vez nuevos descubrimientos y tecnologías han cambiado profundamente el mundo físico y social del hombre. Piénsese en la irrupción de la informática y, de manera más general, en la explosión de la comunicación y del comercio mundial.



Así, las nuevas posibilidades reales de manipulación y los peligros que amenazan a la vida han tomado a la sociedad por sorpresa: ésta no se encuentra preparada para adecuar su propia reflexión ética pública, y menos la legislación, a las nuevas e innumerables posibilidades positivas y negativas.

La misma comunidad eclesial no ha estado a la altura de su propio cometido, por más que el Magisterio Pontificio y Episcopal no haya callado (sino que más bien hayan sido acusados de haber hablado demasiado). Me refiero a ese pasar desde los principios propuestos a la vida personal y familiar de los cristianos y, luego, a su labor social de prevención de la muerte y de promoción de la vida. Esta tarea parece que no ha sido suficientemente incisiva, aun cuando hechos de ese tipo no se puedan poner de relieve con una aproximación aceptable.

Gran parte de las sociedades civiles del primer mundo están constituidas por cristianos, por miembros de comunidades eclesiales aunque sean de confesión diferente, y es precisamente aquí donde los cristianos hemos fallado en la tarea pública de educación, prevención y asistencia. Por esto los políticos cristianos, tal vez, no pudieron ser mejores que nosotros, sus electores.

Por comunidad cristiana entiendo también a los teólogos y los intelectuales: no hemos comprendido que hemos entrado en una nueva época, como al principio del proceso de industrialización o de la energía atómica.

Quizás las diversas posibilidades de manipulación de la vida que hoy están a nuestra disposición han enmascarado al interior de las conciencias de los creyentes, y de las sociedades en las que ellos influyen, que nuestra relación de fe con Dios era deficiente desde el punto de vista religioso. Y que estaba mediatizada por normas morales sobre la vida que aceptaban por tradición, no por convicción interior, por incapacidad de actuar de otra manera, pero cuyo enraizamiento en la Creación y en el Amor de Dios no comprendían. Las respetábamos más por costumbre que por comprensión de su finalidad, que es la de prepararnos a la plena comunión con Dios.

Tal vez los movimientos que llaman *batallas civiles* a aquellas contra la vida, han puesto en claro que el egoísmo, el utilitarismo y/o el oportunismo guían con demasiada frecuencia nuestras opciones, precisamente porque ayer la fe no se vivía como interpretación global del sentido del

mundo y de nuestra vida personal, sino esencialmente en función de nosotros mismos. Habíamos invertido la relación entre medios y fines, y ahora que disponemos de medios muy potentes en pro y en contra de la vida, invasivos o protectores, nos damos cuenta de que nuestro destino está amenazado por nosotros mismos y que nuestras estrategias de vida ya no hacen referencia confiada a Dios, fuente de la vida.

Por esto nuestro presente, y aún más nuestro futuro, está determinado en cierta forma por el pecado de infidelidad que construimos constantemente en el pasado. Y, con nosotros, los políticos que nos representaban y que se afanaban en cosas muy diferentes, porque esto era lo que les pedíamos.

La *estructura de pecado*, de que habla la EV en el número 12, es realmente la *estructura de muerte* no de algunos hombres, sino del hombre que quisiera dejar morir sus propias raíces que se hundan en el continuo acto creador de Dios.

### **La ley injusta y las acciones expresivas**

“Un problema concreto de conciencia podría darse en los casos en que un voto parlamentario resultase determinante para favorecer una ley más restrictiva, es decir, dirigida a restringir el número de abortos autorizados, como alternativa a otra ley más permisiva, ya en vigor o en fase de votación. No son raros semejantes casos. En efecto, se constata el dato de que mientras en algunas partes del mundo continúan las campañas para la introducción de leyes a favor del aborto, apoyadas no pocas veces por poderosos organismos internacionales, en otras naciones —particularmente aquellas que ya han tenido la experiencia amarga de tales legislaciones permisivas— van apareciendo señales de revisión. En el caso expuesto, cuando no sea posible evitar o abrogar completamente una ley abortista, un parlamentario, cuya absoluta oposición personal al aborto sea clara y notoria a todos, puede lícitamente ofrecer su apoyo a propuestas encaminadas a *limitar los daños* de esa ley y disminuir así los efectos negativos en el ámbito de la cultura y de la moralidad pública. En efecto, obrando de este modo no se presta una colaboración ilícita a una ley injusta; antes bien, se realiza un intento legítimo y obligado de limitar sus aspectos inicuos” (EV, n. 73).



Un texto semejante es honestamente liberador. No porque sea un camino para escapar a las responsabilidades para nuestros políticos, o para nosotros los votantes de referendos para abrogar algo, sino porque aplica explícitamente la coherencia de los principios a la situación cambiante.

Podríamos preguntarnos si había necesidad de una declaración a tan alto nivel eclesial. Yo pienso que sí, y pienso también que una toma de posición semejante por parte del Magisterio Pontificio era concretamente necesaria. Se recordará, en efecto, que en Italia, tras la introducción de la ley sobre el aborto, nuestros Obispos indicaron a los católicos coherentes que no entraran en los Consultorios previstos por dicha ley.

Ahora, sin embargo, la situación social ha cambiado entre nosotros (desafortunadamente), y sobre todo el documento pontificio se refiere a todos los países del mundo, en los que a menudo los católicos son minoría, por lo menos a nivel político. En ese caso es bueno que se aclare que, una vez “que está clara y conocida de todos la total oposición personal al aborto”, se puede contribuir a mejorar la ley, esto es, contribuir a limitar sus efectos en la práctica.

Se trata de favorecer el “bien menor” —en cuanto que, cuando se trata de personas, no se puede invocar la teoría del “mal mayor”—, de salvar a personas concretas, cada una de las cuales tiene un valor cristiana y “kantianamente” incomparable.

Desde el punto de vista del juego político concreto, esta clara declaración autorizada permite, además, establecer que los políticos correctos que se comporten de ese modo no lo hacen necesariamente por temor, o por un mal entendido sentido del compromiso (que nunca puede entrar en juego cuando se trata directamente de los derechos fundamentales de las personas, y menos aún del derecho a la vida), sino que están en consonancia con cuanto la Iglesia acepta y profesa en su interior.

Se hablaba de la toma de posición de la Conferencia Episcopal italiana en la época del divorcio. Se habría de subrayar que tal declaración tenía y tiene un valor propio que no debe ser minusvalorado.

Es cierto que con esta forma de actuar probablemente no se han salvado muchas vidas, pero con esa actitud se ha *expresado* la oposición a la nueva ley inaudita (en el sentido literal) que admitía lo que pocos años antes no era admitido por ningún Estado civil. Tal toma de posición entraba, por tanto, en la categoría de las “acciones expresivas” con las

que no se logra el bien, o no se realiza, pero con las cuales se confirma el valor, es decir, la relación personal con ese bien. No se trata, evidentemente, de afirmar una abstracción a costa de una vida concreta, puesto que el confirmar el valor ahora salvará vidas reales posteriormente (y viceversa).

También ese ha sido el caso concreto en Italia, donde la oposición frontal de la comunidad eclesial al principio mismo de una legislación favorable al aborto contribuyó a hacer disminuir su frecuencia, como indican las estadísticas oficiales del Ministerio de la Salud, que para 1994 daban la cifra de 143,000, contra los 235,000 de 1983.<sup>10</sup>

La disminución depende también de otras causas concomitantes, pero habría que probar que la oposición eclesial no influyó en ello. No tanto, y no solamente, por ser eclesial, sino porque se trata de una materia que ninguna sociedad, y en el fondo ningún individuo, puede jamás actuar. La vida es un fenómeno demasiado radical e implica demasiado como para no ser continuamente capaz de afectar a las conciencias y, por tanto, todo llamado público o privado a reflexionar sobre su sentido, sobre su defensa y promoción, pone en discusión continuamente las posiciones adoptadas previamente.

### **La acción social**

Continuando el razonamiento de la oposición absoluta de los católicos al aborto en Italia, podemos y debemos hablar también de lo que han hecho en pro de la vida. El periódico *Avvenire* del 24 de mayo de 1995 reproducía un comunicado de los Centros de Apoyo a la Vida (que a finales de 1994 eran 224), según el cual en 1994 habían podido salvar a 3,500 niños “sustrayéndolos al aborto”, un promedio de 16 por cada centro, es decir, uno más que el año anterior.

Con esta iniciativa (y con otras semejantes a efectos sociales, como los consultores y los cursos para el matrimonio), los católicos han demostrado entender la situación de necesidad en se encuentran muchas mujeres o parejas, y mostrado también que la defensa coherente de la vida no es insensibilidad y cerrazón preconcebida a la compasión en nombre de un precepto abstracto. En realidad, se remiten en su motivación al Padre de la vida, no a la “raza” o a apariencias de ese género.



Retomamos, por esto, un párrafo del ya citado n. 90 de la EV: “El realismo tenaz de la caridad exige que al *Evangelio de la vida* se le sirva también mediante *formas de animación social y de compromiso político*, defendiendo y proponiendo el valor de la vida en nuestras sociedades cada vez más complejas y pluralistas. *Los individuos, las familias, los grupos y las asociaciones* tienen una responsabilidad, aunque a título y en modos diversos, en la animación social y en la elaboración de proyectos culturales, económicos, políticos y legislativos que, respetando a todos y según la lógica de la convivencia democrática, contribuyan a edificar una sociedad en la que se reconozca y tutele la dignidad de cada persona, y se defienda y promueva la vida de todos. Esta tarea corresponde en particular a los *responsables de la vida pública*”.

Reanudando la visión que acabamos de mencionar, según la cual existen tres distintos niveles de razonamiento (el de las conciencias individuales, del debate público y el de la legislación), y confirmando una vez más que el límite<sup>11</sup> del consenso social y por tanto de la legislación son los derechos humanos, debo subrayar con igual fuerza que se debe pasar en cualquier caso a través del juego democrático de las reglas formales. Esto significa que la acción social de los católicos y de los hombres de recto sentir es esencial para que se construya una realidad social que permita a la mayoría de nuestros conciudadanos ver, escuchar, palpar que las razones teóricas y de fe de los cristianos son directrices de acción moralmente significativa y válida.

Los valores, no los libros sobre los valores, se transmiten por imitación, por identificación con los portadores de tales valores, por la aspiración a participar en la misma realidad de fe y de razón que nos ofrecen las personas que nos atraen y nos inducen a imitarlas.

Paralelamente hay que hacer también una labor intelectual diferenciada, políticamente sagaz, para evitar que se formen culturas y estructuras distorsionadas; pero la primera labor en favor de la vida es aquella concreta en favor de los más marginados. Hoy los más débiles socialmente son aquellos a los que se les sustrae incluso la vida con el pretexto de favorecer la de otros.

De esa manera se podrá reconstruir, tal vez en campos reducidos y parciales, un consenso social en favor de la vida que se podrá traducir, en ocasiones, en una legislación adecuada. Hay que buscar cambiar la situación que la Encíclica deplora: “No raramente la mujer está sometida

a presiones tan fuertes que se siente psicológicamente obligada a ceder al aborto: no hay duda de que en este caso la responsabilidad moral afecta particularmente a quienes directa o indirectamente la han forzado a abortar... Una responsabilidad general no menos grave afecta tanto a los que han favorecido la difusión de una mentalidad de permisivismo sexual y de menosprecio de la maternidad, como a quienes debieron haber asegurado —y no lo han hecho— políticas familiares y sociales válidas en apoyo de las familias, especialmente de las numerosas o con particulares dificultades económicas y educativas” (EV, n. 59).

El propósito, entonces, es el de crear un clima tal que quien esté tentado a poner en peligro una vida se sienta apoyado para no hacerlo, apoyado positivamente, casi a pesar de su propio impulso egoísta de corto alcance. La sociedad humana puede ser una madre simbólica de las madres y de los marginados de la vida. Y para todas las madres y para todos los marginados amenazados en la vida.

En este sentido, los políticos son la punta del iceberg (o, si se prefiere, la punta de lanza); pero sin las seis séptimas partes del hielo sumergido no existe una punta (y sin asta no existe punta de lanza). Una vez más, tendremos a nivel estatal los políticos que nos hayamos merecido con nuestro compromiso en la sociedad civil.

## Referencias bibliográficas

<sup>1</sup> Existe incluso la posibilidad de que los grupos dominantes compartan, según su propia conciencia moral, las posiciones sobre la vida condenadas por el Papa como subjetivas y relativistas. Pero tampoco en este caso podrían transformarlas en ley, porque irían contra la idea de los derechos humanos de la que comúnmente sus posiciones están impregnadas y de las cuales hablaré a continuación.

<sup>2</sup> “Más allá de las intenciones, a veces buenas, y de las circunstancias, a menudo difíciles, las autoridades civiles y los sujetos particulares no están nunca autorizados a transgredir los derechos fundamentales e inalienables de la persona humana. Así, sólo una moral que reconoce las normas válidas siempre y para todos, sin excepción alguna, puede garantizar el fundamento ético de la convivencia social, tanto nacional como internacional”: JUAN PABLO II, *Carta Encíclica “Veritatis Splendor”* (6.8.1993), n. 97.

<sup>3</sup> Me refiero a figuras históricas —y a sus obras literarias— como Cirano de Bergerac y Ninón de Lenclos, pero sobre todo a Fontenelle.

<sup>4</sup> Véase GIUNTELLA, V.E., *La religione amica della democrazia. I cattolici democratici nel Triennio della rivoluzione (1796-1799)*, Roma: Studium, 1990.

<sup>5</sup> Expresadas claramente en los ensayos compilados en BOBBIO, N., *L'età dei diritti*, Turín: Einaudi, 1990.



<sup>6</sup> BODEI, R., *Elogio del relativismo ético*, Micromega 1995, 2: 146-155, en particular pp. 151 y 154.

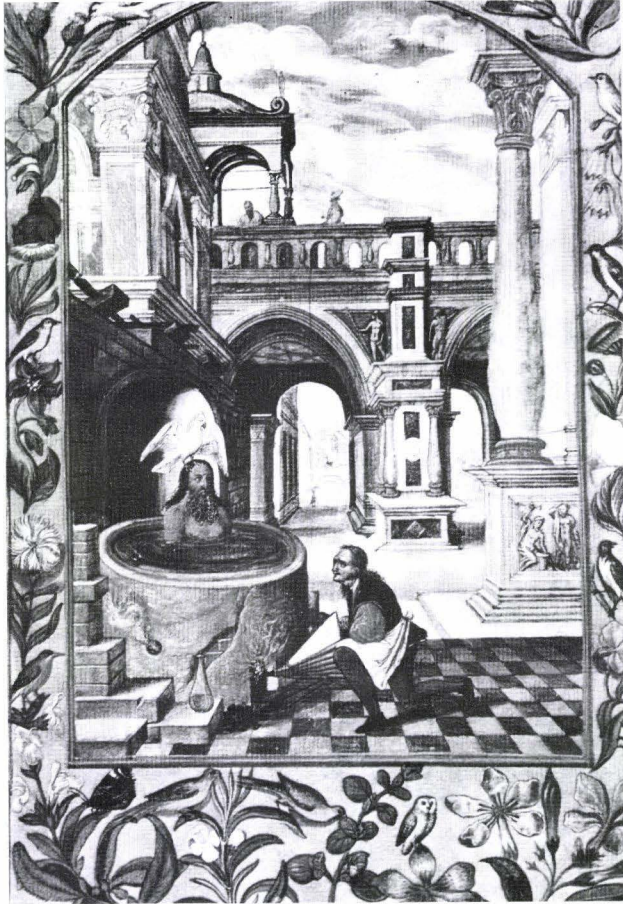
<sup>7</sup> MORI, M., *La "novità" della bioetica*, en RODOTÀ, S. (comp.), *Questioni di bioetica*, Bari: Laterza, 1993: 397-420, particularmente p. 416.

<sup>8</sup> El criterio de ciudadanía no es aquí relevante. Un Estado, en efecto, puede establecer, dentro de ciertos límites, a quién hay que considerar propiamente ciudadano, y por tanto, a quién pertenecen todos los derechos fundamentales sancionados por su propia legislación, pero no puede decidir quién es o no hombre; de hecho incluso los no ciudadanos gozan hoy de derechos humanos esenciales en todos los Estados, en virtud de las ratificaciones de las convenciones internacionales correspondientes. Esto vale, sin sombra alguna de duda, si estos últimos derechos se consideran en sentido no sólo jurídico sino moral.

<sup>9</sup> En otro lugar he tratado ya este problema: COMPAGNONI, F., *Chi è persona umana? - Contributo teologico al dibattito bioetico sull'inizio e la fine della vita dell'uomo*, en VIAFORA, C. (comp.), *La bioetica alla ricerca della persona negli stati di confine*, Padua: Fondazione Lanza, 1994: 97-114. Me permito remitir a este trabajo, sobre todo por las no pocas implicaciones metodológicas y epistemológicas de la cuestión.

<sup>10</sup> *Avvenire* del 24 de mayo de 1995.

<sup>11</sup> Entiendo el "límite" tanto en sentido negativo como positivo. Los derechos humanos no son sólo protección de la dignidad, sino sobre todo indicaciones para su promoción. Véase COMPAGNONI, F., *I diritti dell'uomo*, Cinisello Balsamo: S. Paolo, 1995.



*Ilustración sobre el libro sobre Farmacopea, siglo XV*



---

# REVISTA MEDICINA Y ETICA

## PERIODICIDAD: TRIMESTRAL

### COSTOS:

México: \$ 150.00 por cuatro ejemplares al año.

América Latina: \$ 75 U.S. dlls.

Otros países: \$ 85 U.S. dlls.

### NÚMEROS ANTERIORES

México: \$ 50.00

América Latina: \$ 25 U.S. dlls.

Otros países: \$ 30 U.S. dlls.

Deseo recibir la revista Medicina y Etica

Nombre: \_\_\_\_\_

Dirección: \_\_\_\_\_

Col.: \_\_\_\_\_

Del. Pol.: \_\_\_\_\_

Ciudad: \_\_\_\_\_

País: \_\_\_\_\_

Código Postal: \_\_\_\_\_

Teléfono(s): \_\_\_\_\_

Fax: \_\_\_\_\_

Por favor enviar cheque a nombre de:

**INVESTIGACIONES Y  
ESTUDIOS SUPERIORES S.C.**

Cheque N° \_\_\_\_\_

Banco: \_\_\_\_\_

Cantidad: \_\_\_\_\_

a la siguiente dirección:  
**Instituto de Humanismo en  
Ciencias de la Salud  
Universidad Anáhuac  
Lomas Anáhuac s/n  
Apdo. Postal 10 844  
11 000 México D.F.**