

# MEDICINA Y ETICA

Revista Internacional de Bioética, Deontología y Etica Médica

1997/1

**La bioética a través del cine - El concepto de persona  
en el debate bioético y biojurídico actual - La eutanasia  
en la bioética de orientación utilitarista - Las técnicas de  
reproducción asistida en el marco de la biotecnología -  
Del don al Evangelio de la Vida - Lineamientos  
antropológicos de la *Evangelium Vitae***



**UNIVERSIDAD ANÁHUAC**  
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.

# 1

VOLUMEN VIII NUMERO 1 ENERO-MARZO DE 1997

## 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>	Mtro. Javier Vargas Díez-Barroso
<i>Coordinador Editorial:</i>	Dra. Martha Tarasco Michel
<i>Administración:</i>	Lic. Margarita Pereira
<i>Corrector de redacción:</i>	Lic. Verónica Rodríguez Struck
<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. Juan Rodríguez Argüelles - Dr. Manuel Velasco Suárez - Dr. Manuel Cárdenas Loeza - Dr. Horacio García Romero - Lic. María Dolores Vila-Coro - Lic. José Miguel Serrano Ruiz-Calderón

# INDICE

EDITORIAL .....	7
La bioética a través del cine. <i>Gloria Tomás</i> .....	9
El concepto de persona en el debate bioético y biojurídico actual. <i>Laura Palazzani</i> .....	19
La eutanasia en la bioética de orientación utilitarista. <i>Massimo Reichlin</i> .....	35
Algunas consideraciones sobre las técnicas de reproducción asistida en el marco de la biotecnología. <i>Guillermo L. González y Hernández</i> .....	65
Del don al Evangelio de la Vida: para una lectura teológica de la Encíclica <i>Evangelium Vitae</i> . <i>Ignacio Carrasco de Paula</i> .....	91
Lineamientos antropológicos de la <i>Evangelium Vitae</i> <i>Livio Melina</i> .....	105

# EDITORIAL

Vivir en Estado de Derecho es lo que diferencia el grado de desarrollo de una determinada nación. Mientras los ciudadanos, así como los integrantes de los tres poderes del Estado logren armonizar sus derechos con sus deberes, respaldados por un conjunto de leyes respetadas y aceptadas por la mayoría, más cerca estarán del ideal social que busca toda civilización.

Muchas son las sociedades que hoy se jactan de respetar el Estado de Derecho y aseguran que así estén defendiendo al ser humano. Por desgracia, no siempre es cierto.

Al hablar de Derecho, por lo general lo relacionamos con lo que es “concreto”, lo que “está bien” y lo que “se puede hacer”. Si está “dentro del marco del Derecho”, dirán los eruditos, la acción a cometer o enjuiciar *debería* ser “legal” y, por ende, de naturaleza “buena”. Esta paradoja, por llamarla de alguna manera, ha permitido caer en profundas confusiones, llegando algunas sociedades a creer que basta con hacer legalizar, por ejemplo, la eutanasia, para que ésta se transforme automáticamente en una acción “buena”.

Esta contradicción entre lo que “está bien” y lo que es “legal” se acentúa en la actualidad cuando nos adentramos al campo de la bioética.

Como ya lo hemos señalado con insistencia, la bioética que emana de los artículos que aparecen en este número busca defender el derecho de la persona humana a ser considerada eso, una persona y no una cosa. De ahí que la corriente humanista busque iluminar las mentes de quienes tienen la responsabilidad de nutrir, actualizar y vigorizar el conjunto de leyes que rigen a una determinada sociedad para que éstas se apeguen al Derecho.

Estamos convencidos de que cuando más atentamos contra la naturaleza de la vida humana es al actuar exclusivamente bajo la óptica de que “todo lo que es legal es factible de realizar”. En el delicado campo de la bioética, los límites de lo “legal” y de lo “bueno” muchas veces se desdibujan. Otras, se contraponen y enfrentan.

Lo que nosotros proponemos es que el derecho, ése que consigna los derechos pero también las responsabilidades de los ciudadanos, incorpore



los nuevos conceptos que la bioética va desarrollando en su incansable búsqueda por defender al ser humano.

Queremos dedicar este número a la Dra. Laura Palazzani, una de las pocas investigadoras que poseen un doctorado en Bioética. La Dra. Palazzani ha colaborado en muchas ocasiones con el Instituto de Humanismo y será la profesora titular extranjera del módulo de bioética del Doctorado en Bioética de la Universidad Anáhuac. En la actualidad forma parte del Comité Nacional de Bioética italiano.



*Dra. Laura Palazzani*

# La bioética a través del cine

*Profesora Gloria Tomás\**

## **Resumen**

*En este artículo la autora analiza cuatro películas desde la reflexión bioética que éstas plantean, considerando el cine como un atractivo modo de formarse en el campo de la bioética. En su análisis le da al lector la libertad para alcanzar las conclusiones que considere pertinentes; sin embargo, incluye un texto de orientación de algún destacado pensador.*

Para Martín A. Jackson<sup>1</sup> “El cine ha de ser considerado como uno de los depositarios del pensamiento del siglo XX, en la medida que refleja la mentalidad de los hombres y mujeres que hacen los filmes. Lo mismo que la pintura, la literatura y las artes plásticas contemporáneas, el cine ayuda a comprender el espíritu de nuestro tiempo”.

Existen muchas maneras de estudiar cine considerándolo como un vehículo cultural; pero ese no es nuestro objetivo. En cambio, lo que este artículo desea analizar es que existen diversos modos para formarse en el campo de la bioética.

El objetivo que persigo es aprovechar el “método audiovisual cine” como punto de referencia para analizar esas cuestiones bioéticas que se encuentran entrelazadas en los planteamientos de las personas, y que

\* Profesora de bioética en el Instituto Juan Pablo II para la familia y el matrimonio

suelen aparecer en las películas, manifestación existencial de la vida misma.

La película será el medio para destacar las reflexiones antropológicas y bioéticas que interese plantear e incluso resolver; por este motivo no importa tanto la novedad de la película, sino la del tema bioético al que interpela o el que nos interese cuestionar.

En el cine se suelen contar historias que evocan y resaltan valores y contravalores de diversas índole —políticos, éticos, sociales, laborales...— ; unos evolucionan a la par que las sociedades los producen,<sup>2</sup> otros, tercamente se mantienen.

Mi trabajo es extraer únicamente el planteamiento bioético; resultaría peligrosa la actitud de buscar en las películas lo que no hay, o lo que ni siquiera se han planteado sus realizadores. Sin embargo, puede resultar significativo y enriquecedor captar lo que ve y siente el espectador, que acude al cine ya sea porque le gusta, porque le distrae, o porque le forma. Desde esa perspectiva, parcial, pero real, enfocamos nuestro estudio.

La respuesta a la cuestión planteada será la que cada cual resuelva, pero que vendrá facilitada por algún pensador, al que haremos referencia.

## **EL DOCTOR**

*Directora: Randa Haines*

*Protagonistas: William Hurt y Christine Lahti*

*U.S.A. 1991*

### *Resumen del argumento*

Narra la experiencia de un médico que, al caer enfermo, pasa a ser paciente. Antes de la enfermedad ejercía su profesión de una manera científicamente brillante, y humanamente algo frívola: era independiente y autosuficiente; y procuraba curar las dolencias del enfermo.

Con un cáncer a cuestas, va descubriendo cómo afectan las consecuencias de la enfermedad en su persona, en su vida familiar, profesional y social; nota que necesita algo más que un diagnóstico y un tratamiento; progresivamente va cambiando de actitud, primero con los enfermos que sigue viendo —particularmente se ve la influencia que le ejerce una



enferma terminal—, y después con el resto de las personas con las que se relaciona en los diversos ámbitos de su vida.

Descubre la necesidad de estar con sus amigos y con su familia, denuncia entre sus colegas los abusos que él mismo había vivido... Hay una serie de luchas y actitudes muy humanas, en las que la enfermedad va ocupando el papel que le corresponde: se presenta con un significado personal que le lleva a buscar otros valores. Surgen, con la limitación física, nuevas perspectivas en su vida familiar y profesional.

A su vez se hace un retrato profundo sobre el mundo de los enfermos graves y de la vida hospitalaria americana. Sin cargar las tintas, hay planteamientos inteligentes, humanitarios y humorísticos que estimulan la reflexión del espectador.<sup>3</sup>

### *Cuestión bioética*

¿Qué sabemos del enfermar y del hombre enfermo? ¿Hasta dónde alcanza el drama existencial personal? ¿Cuál es la actitud adecuada del trato?

### *Orientación*

Señalo el concepto de benevolencia que expone Robert Spaemann; a partir de él, el lector puede establecer una reflexión consigo mismo y un diálogo con otros, para responder a la cuestión bioética planteada.

“El paradigma de la acción benevolente es cualquier acción con la que acudimos en socorro de la vida humana necesitada de ayuda. Esto no es evidente de suyo, pues existe la posibilidad de ver el paradigma de lo moral en la omisión, es decir, en renunciar a perseguir los fines propios sin considerar como paradigma moral la disposición a entenderse con los demás sobre los criterios para resolver los conflictos de intereses. También podemos considerar como paradigma en cuestión las medidas que alguien adopta para configurar más agradable o humanitariamente la situación general del mayor número posible de hombres. Todos estos paradigmas reposan sobre una circunstancia fundamental: la constitución teológica de la vida, que no realiza sus telos infaliblemente, como las mónadas leibnizianas, sino que se halla amenazada permanentemente por la posibilidad de malograrlo, y que no dispone por sí sola de los



medios para asegurar su propia autoconservación y el logro de sus fines esenciales. *De ahí que benevolencia significa, sobre todo, la disposición de acudir en socorro de la vida amenazada*”.<sup>4</sup>

## **EL OLOR A PAPAYA VERDE**

*Director: Tran Anh Hung*

*Protagonistas: Yén-Khé Tran Nu y Man San Lu*

*Vietnam-Francia, 1992*

### *Resumen de argumento*

Es una historia ocurrida en Vietnam entre los años 1950-1960. La protagonista es una niña de ocho años, Mui, que va de criada, en el sentido más estricto de la palabra, a la casa de una familia de Saigón; después de diez años se irá a servir a un chico, mayor que ella, amigo de la familia anterior, y del que termina enamorándose; hay una limpia y romántica historia de amor entre ambos.

Mui, si pudiera hablarse así, hace la limpieza ecológica de los sentimientos y pensamientos humanos. Es muy natural, primaria, con un bagaje de conocimientos muy reducido. Muestra interés por todo, y es particularmente sensible a la naturaleza; se emociona con las cosas que a cualquiera de nosotros nos pasan inadvertidas, o que incluso despreciamos: el sonido de las gotas que resbalan por las papayas, el sonido de los insectos del campo, el color de las hojas, la luz. Conforme va creciendo, su interés de adolescente y de jovencita se centran, con la misma limpieza y candidez, en las cosas propias de la edad; descubre desde la utilización de los cosméticos hasta el valor de la música —su futuro marido es compositor—; y el amor humano.

La película apenas tiene diálogo, tampoco hay música “artificial”; en cambio, en todas las escenas se oye lluvia, pájaros, brisa, es la “música de la naturaleza”. Invita a un mundo tranquilo, intimista, en el que el silencio se hace creador.

El espectador se introduce con sencillez en la película y se va alimentando de su encanto. Es muy bueno el juego de los primeros planos y el detalle: una hormiga, un dedo...

Hay una especie de feminidad, que reflejan prácticamente todas las mujeres de la película, y muy particularmente Mui; su espíritu fuerte y su delicadeza; de la sumisión inicial, se capta la profundidad de las vidas.

“El autor ha querido rendir un sentido homenaje a su madre a quien dedica la película —y a las mujeres vietnamitas que han vivido igual que ella—, convirtiendo sus gestos en una manera dulce de servidumbre, aceptando los sacrificios y haciendo de ellos un modo espiritual de existencia. En la película, esta sumisión se ve trascendida por el amor... Con todo el filme no tiene ningún tono feminista, político, ni dialéctico, sino que capta la idiosincrasia de un pueblo... El papayo representa una metáfora perfecta de la realización hombre/mujer en el Vietnam. En el jardín está el hombre, ocioso, saliendo y entrando libremente, viviendo a sus anchas. En el huerto está la mujer, siempre encerrada en el interior del hogar, sin poder salir de su confinamiento”.<sup>5</sup>

### *Cuestión bioética*

¿Marginación femenina con la dedicación a los trabajos de la casa? ¿Sumisión femenina como condición del encanto de este sexo?

### *Orientación*

“...la mujer, junto con los trabajadores manuales y los pueblos del Sur, ha sido el sector marginado fundamental de la sociedad moderna... su puesto se reduce a la moralidad subjetiva que tiene su sede en la familia... Cualquier comunidad humana viable debe tener entre sus miembros un sector importante dedicado a proteger la vulnerabilidad. Históricamente ésa ha sido la misión de la mujer. Lo lamentable no es que la mujer refleje una ética de responsabilidad social sino que el mundo público, en su mayoría, haya repudiado esa ética.<sup>6</sup> (...) Como J.B. Eisthain dice, se trata de acabar con los términos que tienden a esquemmatizar el mundo, llenándolo de disyuntivas excluyentes: familia tradicional/vida profesional. La cordura exige percibir que todos aquellos valores que hemos designado como propios de los femeninos, no los consideramos en modo alguno privativos y exclusivos de la mujer, sino que los consideremos igualmente indispensables en el varón...; es

pensar en favor de la *pietas* y la no violencia, y caracterizado por su cordialidad, cordura y cortesía.<sup>7</sup>

## **GORILAS EN LA NIEBLA**

*Director: Michael Apted*

*Protagonistas: Sigourney Weaver, Bryan Brown, Julie Harris*  
*USA, 1989*

La película es un homenaje a Diane Fose, una americana que en los años sesenta se embarcó en la aventura de investigar la vida de los gorilas en las altas montañas de Ruanda, en Africa Central. Vivió en condiciones infrahumanas; para sus investigaciones montó un laboratorio rústico pero útil; convivió con tribus cazadoras que vendían las pieles de los plantígrados a comerciantes sin escrúpulos; convenció a estos pigmeos de que podía sorprenderlos con poderes fantásticos, evitando así que siguieran cazando gorilas, de este modo preservó su extinción. Investigó durante casi veinte años en el campo de la etología, donde logró algunos descubrimientos notables. En el 85 Diane fue asesinada en circunstancias no aclaradas.<sup>8</sup>

Al terminar la película queda claro que hemos visto la historia de un amor hasta la muerte, algo sorprendente, de una mujer por los plantígrados. Ella, a lo largo de esos años, sufriría muchas penurias que en la película no llegan a mostrarse; a pesar de todo, se va introduciendo y entusiasmado en un mundo difícil, y hasta misterioso, en el que los gorilas ocupan en su vida el lugar que más parece propio del trato entre humanos. En la pantalla aparecen estos animales formando una “tribu” como si se tratara de hombres primitivos, que reflejan envidia, celos, bondad, y la necesidad de afecto.

El dramático final nos conduce a la reflexión y es un grito en favor de la naturaleza. Destaca de modo admirable la tenacidad de esta mujer en medio de tanto fracaso. Junto a escenas de relleno, que casi desdican del film, aunque no queda más remedio que cargar con ellas, sorprende la capacidad de la protagonista para valorar la vida de los gorilas. Interesada por su comportamiento pone los medios para aprender de ellos sus sonidos, sus movimientos, y todo lo que fascina a los naturalistas. Se



integra de tal forma que sufre y se alegra con ellos, casi vive exclusivamente para ellos.

A veces, la película se hace irreal y tediosa, pero despierta una conciencia ecológica, tan en boga, y tan necesaria, desde hace algún tiempo.

### *Cuestión bioética*

¿Ecología, ecologismos?

### *Orientación*

“...Las posturas biocéntricas olvidan la diferencia cualitativa del hombre consistente en su mayor movilidad respecto al vegetal y al animal, así como su posibilidad de cultivar la naturaleza y administrarla cuidadosamente. Por ello rechazan que la principal riqueza biológica sea el hombre... Es esencial insistir en la dimensión personalista del ecologismo para diferenciarla de un posible humanismo ecológico o humanismo de la especie, que sería puramente naturalista y, por lo consiguiente, no valoraría suficiente la dignidad de la persona humana... El ecologismo personalista considera que la naturaleza está al servicio del hombre, dado que es el único ser capaz de proyectar, de decir no (Scheler), de conocer su finitud y su muerte, y de pensar (Pascal), es el único ser dotado de intencionalidad (Bretano, Husserl). ...Lo esencial no es la defensa de los derechos de los seres no humanos frente a los humanos, sino la garantía de condiciones de vida dignas para todos los seres humanos”.<sup>9</sup>

## **AZUL**

*Director: Krzysztof Kieslowki*

*Protagonistas: Juliette Binoche y Benoit Regent*

*Francia-Polonia, 1992*

### *Resumen del argumento*

Primera parte de la trilogía *Azul, Rojo, Blanco*, los colores de la bandera francesa, con los que Kieslowki, a través del cine, quiere representar la igualdad, la fraternidad y la libertad.



Un accidente de automóvil, con el que comienza la película —por cierto, se logra espectacularidad, tragedia y realidad en su visualización—, deja a Julie sin su marido, compositor, y sin su hija.

Esta mujer, al principio, trata de deshacerse de todo, desde su bellísima casa y su ambiente intelectual, hasta de las partituras musicales que su marido estaba preparando para el estreno del Concierto de Europa.

Tras una serie de vicisitudes, Julie descubre que su marido le era infiel desde hacía tiempo, y que incluso su amante está esperando un bebé.

La película es la lucha de Julie en su soledad, de la que no logra desprenderse por mucho que se instale en un barrio sencillo, que deje su mundo...; los hechos, variados como la vida misma, e incluso de grandes contrastes, se van adueñando de esta personalidad femenina, rica en sensibilidad humana, que pasa de la desesperación a la comprensión, de la tristeza del absurdo al sufrimiento personal, de los pequeños miedos domésticos —por ejemplo, a los ratones— a la ayuda más desinteresada a una prostituta. Su vida se va componiendo, dando también lugar a algunas licencias sexuales, cuando es capaz de perdonar, de ser más generosa, y de seguir —con el apoyo del ayudante de su marido, que estaba secretamente enamorado de ella, y al que se unirá—, la música de su marido, de la que realmente ella era no sólo la inspiradora, sino la creadora.

Con frecuencia, cuando sus sentimientos se entrecruzan entre la profundidad, la sordidez y la ternura, ella se evade nadando en una piscina azul, azul, azul.

La técnica juega con pantallas totalmente negras —coinciden con los momentos en que Julie cierra los ojos—<sup>10</sup> y pantallas azules, que probablemente visualizan las posibles lecturas reflexivas a las que la película invita. La música invade; ésta y la mirada de la protagonista sirven de contrapunto para ver su riqueza interior, para introducir en ese mundo lleno de intimidad, que no intimista, que la película muestra; no estamos ante una película de tesis, sino llena de sugerencias que, en sus contrastes, resumen el sentido cristiano de la vida.<sup>11</sup>

Julie opta finalmente por no huir de la vida y de sí misma; desde su más recóndito sufrimiento, su personalidad fuerte y tierna, va cristalizando hacia el perdón. Y culminará en la plenitud de la creación musical, y quizás, también personal.

Cuando comunica a la madre del hijo de su marido que le cede la casa, por el apellido que va a llevar, ésta responde que lo sabía, que Patrice siempre le hablaba mucho de ella, de que era buena, generosa, que era una persona con la que se podía contar, y termina apostillando ¡hasta yo puedo! ¡perdón!

### *Cuestión bioética*

¿Hasta dónde el perdón? ¿Puede quedar la vida humana prácticamente rota y, paradigmáticamente trascendida?

### *Orientación*

“Despertar a la realidad es más que una metáfora. El movimiento del sueño a la conciencia despierta se repite en el nacer de la benevolencia como razón de existencia, y se consume en ella... En todo hay un resplandor prestado. Precisamente por eso el don del perdón en cuestión —en sentido general, ontológico por así decir— es también aceptación, pues la naturaleza finita que tenemos que perdonar al mismo tiempo el ser de aquél a quién se dirige el perdón, es decir, el fundamento de su autotranscendencia. En esa autotranscendencia consiste el esplendor por cuya causa amamos con benevolencia a un ente (...) Nadie está completamente despierto. Naturalidad es inconsciencia. La proposición “no saben lo que hacen” explica toda forma de acción humana que no sea pura expresión de amor. También es fundamento del ruego “perdónalos”. A la pregunta acerca de por qué, tras la caída de los ángeles, había creado Dios al hombre, Ambrosio de Milán respondió así: tras esa experiencia, Dios quería tener trato con seres a los que pudiera perdonar”.<sup>12</sup>

### **Bibliografía**

- <sup>1</sup> CAPARRAS LERA, José Ma., *Persona y sociedad en el cine de los 90*. EUNSA, 1994, pág. 53
- <sup>2</sup> SORLIN, Pierre, Catedrático de Sociología del Cine, Universidad de la Sorbina, en CAPARRAS LERA, *Persona y sociedad en el cine de los 90*. EUNSA, 1994 pg. 12.
- <sup>3</sup> CAPARRAS LERA, *Persona y sociedad...*, pág. 204
- <sup>4</sup> SPAEMANN, Robert, *Felicidad y benevolencia*. Rialp, Colección Cuestiones fundamentales, 1991. pág 162

- <sup>5</sup> CAPARRAS LERA, *Persona y sociedad...* EUNSA, 1994, pág 264
- <sup>6</sup> ELSTHAIN, Jean Bethke, *1981*, en BALLESTEROS, Jesús, *Posmodernidad: decadencia o resistencia*. Tecnos, 1ª reimpr. 1989, pg 132
- <sup>7</sup> BALLESTEROS, Jesús, *Posmodernidad: decadencia...* Tecnos, 1ª reimpr. 1989, pg 128 ss.
- <sup>8</sup> CORTES, José Angel, Servicio Aceprensa 11/89
- <sup>9</sup> BALLESTEROS, Jesús, *Ecologismo personalista*, Tecnos, 1995, pgs. 32 ss.
- <sup>10</sup> URBINA , Pedro Antonio, *Cine 93*, Ediciones Palabra, pg 38
- <sup>11</sup> CAPARRAS LERA, José Ma., *Persona y sociedad...*, pg 177 y ss.
- <sup>12</sup> SPAEMANN, Robert, *Felicidad y benevolencia*. Rialp, Colección Cuestiones fundamentales, 1991, pg 270 ss.

# El concepto de persona en el debate bioético y biojurídico actual

Laura Palazzani\*

## Resumen

*Si bien todos están de acuerdo en considerar a la persona como digna en el plano práctico, y en cierta medida digna en respeto y protección, no todos concuerdan en el modo teórico de entender a la persona y en la aplicación empírica del concepto. De hecho, el principal equívoco en la discusión bioética y biojurídica en torno al concepto de persona puede ser la diversidad en el modo de concebir filosóficamente a la persona.*

*En la actualidad existen dos tendencias opuestas, pero sólo la concepción ontológica personalista del ser humano permite afirmar el reconocimiento de la dignidad de la persona humana desde la concepción hasta la muerte.*

1. Se ha puesto de relieve que el concepto filosófico usado con *más frecuencia* (con razón o sin ella) en el ámbito de la discusión bioética y biojurídica es, indudablemente, el de persona.<sup>1</sup> Precisamente los argumentos principales en que se basa la delimitación de los confines entre licitud e ilicitud en el ámbito de las intervenciones biomédicas posibles desde el punto de vista técnico-científico sobre la vida humana suponen o remiten explícitamente a la cuestión del estatuto personal.<sup>2</sup> Si, por

\* Centro de Bioética. Facultad de Medicina y Cirugía "A. Gemelli", Universidad del Sagrado Corazón, Roma (Dir. Prof. Elio Sgreccia).



tanto, se registra —por lo menos a nivel estadístico y social—, un amplio uso del término en la literatura, surge un interrogante: ¿por qué precisamente el concepto de persona —aunque se haya caracterizado por un decurso histórico difícil y problemático— ha tenido una difusión tan amplia en la disciplina recién nacida?

Muchas podrían ser las razones del «retorno» del concepto. Una primera razón puede encontrarse en la fuerte *carga* intuitivamente *evocadora*: a nivel prerreflexivo del sentido común, el término «persona» indica un sujeto digno en cierta medida y en algún grado de respeto y de protección.<sup>3</sup> Y, precisamente por ese *consenso generalizado* (por lo menos prerreflexivo) que se encuentra al atribuir una valencia moral y jurídica al concepto, el término persona resulta de fácil y ágil aplicación a las cuestiones bioéticas y biojurídicas que buscan una «frontera» entre acciones lícitas e ilícitas en el contexto de las nuevas posibilidades de intervención artificial sobre la vida humana.

Si a esto se añade la *crisis especulativa* y teórica del concepto, resulta clara una razón ulterior de su difusión: la ambigüedad teórica hace que en ciertos aspectos el término sea flexible y adaptable a las diversas (e incluso opuestas) exigencias prácticas del pluralismo filosófico actual, es decir, de la pluralidad de visiones sobre lo que está bien y lo que está mal, sobre lo que se debe o no se debe hacer.

Si, por tanto, sobre las primeras muchos han pensado que el concepto de persona podía ser una especie de «punto mínimo de entendimiento» en el ámbito de la discusión bioética y biojurídica actual, muy pronto se ha caído en la cuenta de la ambigüedad del uso del concepto. El llamado a la *dignidad* de la persona y a los *derechos* de la persona, que cualquiera se sentiría inmediatamente y sin problemas en la obligación de aprobar, viéndolo bien, esconde muchos equívocos que merecen —más aún, necesitan— ser atentamente aclarados.

De aquí surge la importancia de responder a algunos interrogantes, que pueden formularse sistemáticamente como sigue: ¿*Qué es persona?* ¿*Quién es persona?* ¿*Cómo debemos tratar a la persona?* Son preguntas recurrentes en el contexto del debate bioético y biojurídico aunque, a decir verdad, las respuestas a tales preguntas no sean tan recurrentes, sino muy diversificadas.

Ahora bien, aunque todos están de acuerdo en considerar a la persona como digna en el plano práctico y en cierta medida digna de respeto y

protección,<sup>5</sup> no todos concuerdan en el *modo teórico* de entender a la persona y en la aplicación empírica del concepto. Más aún, quizá se puede decir que el principal equívoco en la discusión bioética y biojurídica en torno al concepto de persona puede ser justamente la *diversidad* del modo de concebir *filosóficamente* a la persona (e, inevitablemente, la diversidad teórica tiene repercusión en el plano práctico de la aplicación).

En el contexto de la discusión actual es posible localizar *dos tendencias* opuestas sobre el modo de concebir a la persona: una tendencia «reduccionista» (y, a veces, incluso «expansionista») de quien argumenta a favor de una «*separabilidad*» (de principio) y de una *separación* (de hecho) entre el concepto de persona y el de ser humano y vida humana (reduciendo, por tanto, el ámbito de aplicación del concepto de persona respecto de los seres humanos, y a veces extendiéndolo a seres no humanos) y la tendencia de quien justifica una *identidad* intrínseca (de principio y de hecho) entre persona, ser humano y vida humana.

La primera tendencia está a su vez muy diversificada (son varias las teorías que justifican en fases diversas del desarrollo de la vida humana los «*confines*» significativos del estatuto personal) e introduce un auténtico trastrueque del sentido común (que nos sugiere, intuitivamente, la igual «*extensividad*» de los términos «persona» y «ser humano»). La segunda tendencia es unitaria en su propuesta teórica y práctica y se inserta en línea de continuidad con la tradición especulativa occidental.

Se comenzará por un análisis crítico de la tendencia separacionista (y de las otras varias que pueden reagruparse en esta orientación de pensamiento) para analizar luego los fundamentos de la tesis que identifica a la persona con el ser humano.

2. En el contexto de la tendencia reduccionista se asiste a una teorización de la *postergación* del inicio de la persona respecto del ser humano, y a una *anticipación* del fin de la persona respecto del fin de la vida humana. En otras palabras y según esta perspectiva, el ser genética y biológicamente humano no es persona desde el momento de la fecundación, sino que «se hace persona» en algún momento sucesivo, con la consecuencia de que hay seres humanos que «no» son personas, y más concretamente, que no lo son «todavía»: especulativamente, las mismas teorías repercuten en la consideración del fin de la vida humana, antici-



pando el fin de la persona respecto de la muerte biológica natural del ser humano, con la consecuencia de que hay algunos seres humanos que «ya no son» personas (si es que lo fueron en el pasado).

Queriendo reconstruir de manera sintética las principales teorías bioéticas y biojurídicas reduccionistas, es posible identificar empíricamente, a partir de los diversos conceptos de persona, diversos «confinés» considerados relevantes ética y jurídicamente en el desarrollo de la vida humana, en la fase inicial prenatal o posnatal y en la fase terminal o marginal.

Pasaremos por alto la discusión sobre el origen de la vida humana y la discusión relativa al proceso de fertilización y a la singamia, en cuanto que se trata de una discusión que sólo toca de manera secundaria el concepto de persona, aunque en cierta medida determine una primera delimitación de la frontera inicial: efectivamente, quien sostiene que la subjetividad comienza después de la singamia, considera que por lo menos durante algunas horas desde el encuentro de los gametos no se puede hablar propiamente de «seres humanos». Viéndolo bien, la intensa actividad de interacción entre los cromosomas de las células germinales inmediatamente después de la penetración del espermatozoide en el óvulo, establece una mezcla del patrimonio genético que constituye, desde el primer momento, la identidad genética del cigoto.<sup>5</sup>

Un primer «confin» de la persona lo sitúan algunos autores en el momento de la *implantación* del embrión en la pared del útero materno. El argumento principal para apoyar esta tesis es un cierto modo de entender el concepto de persona:<sup>6</sup> en el contexto de una visión filosófica que privilegie en sentido fuerte la *relación* intersubjetiva en la definición de la persona y que considere, por tanto, que la relación es constitutiva estructuralmente del ser mismo de la persona (en el contexto de la «antropología de la palabra»,<sup>7</sup> de la relación «co-subjetiva»<sup>8</sup>), el inicio de la persona se identifica fácticamente en la fase de desarrollo embrional que corresponde a la anidación, momento en el cual se establece una estrechísima interrelación celular entre el embrión y la madre. En esa perspectiva, el embrión humano antes de la implantación (al carecer de cualquier relación) sería un mero conjunto de células, un ser con vida orgánica solamente, perteneciente a la especie biológica humana: sólo con la implantación se constituiría el ser humano relacionado. Pero entonces también los seres humanos en los márgenes de la existencia —como

los individuos en coma, los enfermos terminales, o con graves lesiones cerebrales—, en cuanto incapaces de una relación cualquiera, habrían de ser excluidos del reconocimiento del estatuto de personas.

Bien considerado, se trata de un argumento débil. Si es cierto, en efecto, que *la relación es un elemento indispensable para el ser de la persona*, es igualmente cierto que *no «constituye» ontológicamente al ser, sino que más bien «supone» su existencia.*<sup>9</sup> La relación no constituye originariamente al sujeto sino que, por el contrario, es la realidad del sujeto la que hace posible la relación: no hay relación (ni fisiológica, ni menos aún psíquica o social) si no existe un ser que se relacione con otro distinto de sí.

Hay que añadir, además, por lo que se refiere al embrión humano, que ya antes de la implantación se establece una intensa interrelación química entre el embrión y el organismo materno.<sup>10</sup> Por lo demás, la tesis del inicio de la persona en el momento de la implantación del embrión en el útero se puede criticar incluso en el plano biológico: aunque se tenga que reconocer indudablemente el carácter imprescindible de la aportación materna, se ha de evidenciar también que es el genoma humano del cigoto el que tiene la fuerza en sí de dirigir y guiar autónomamente el desarrollo en una cierta dirección. La relación con la madre es una de las varias relaciones «extrínsecas» (tal vez una de las más importantes, pero no la única y no la decisiva) que garantiza las condiciones de desarrollo. En esa perspectiva surge además una contradicción: la de un deslizamiento no justificado desde una concepción fisiológica de la relación hacia una concepción psíquicosocial (en el caso del argumento que excluye del ser personas a los sujetos humanos marginales que, ciertamente, han tenido una relación fisiológica con el organismo materno).

Una segunda frontera del estatuto personal lo individualizan algunos en el momento de la *formación de la línea embrionaria*<sup>11</sup> (en el día 14 desde la concepción), cuando el conjunto de células (llamadas por algunos «pre-embrión») pierden la totipotencialidad, o sea la propiedad por la cual cualquier célula, si se la aísla de las otras, puede dar lugar al desarrollo de un individuo completo; y si se la compacta con las otras, puede unirse en único organismo. Sólo en el día 14 se está seguro de que las células embrionales no pueden escindirse en gemelos idénticos ni pueden fundirse ya en un único individuo (esto es, la gemelación mono-



cigótica y la fusión quimérica). Antes de esa fecha no se podría hablar propiamente de individuo humano, dada la posibilidad de que un individuo se convierta en dos individuos y al contrario.

Pero el argumento de la totipotencia considerado por muchos como convincente, presenta algunas debilidades. En primer lugar se trata de un fenómeno raro estadísticamente; en segundo lugar, si no se verifica la escisión gemelar se vuelve inexplicable la improvisa transformación de una mera aglomeración de células que están en contacto, en un individuo. Además, en el estado actual de los conocimientos, parece estar más acreditada la explicación genética de la gemelación: en el caso en que se excluyera la ambiental, se seguiría que la individualidad embrional es explicable según la teoría que afirma que el individuo embrional está ya constituido desde la fecundación. Si sobreviene la gemelación no significa que se escinde, sino en todo caso que se duplica (o se multiplica) en más de un individuo. En ese sentido es el individuo el que «da origen» a otro individuo, que desde ese momento comienza un proceso vital con un patrimonio genético idéntico.<sup>12</sup>

Un tercer «confín» de la persona lo sitúan otros autores<sup>13</sup> en el momento de la *formación del sistema nervioso central*, condición de la posibilidad de la *percepción del placer y del dolor*. En el contexto de una visión utilitarista de la persona que considera *la capacidad de tener intereses* como el elemento constitutivo para la atribución del estatuto personal a un sujeto, el inicio de la persona se identifica por lo menos con el inicio de la sensibilidad, entendida como capacidad perceptiva (en el instante) de desear el máximo placer y el mínimo dolor. En esa perspectiva, la característica moral y jurídicamente relevante resulta ser la posesión de la sensibilidad. Esto hace que desaparezca cualquier distinción específica entre humanos y animales, con la consiguiente extensión del principio de igualdad biocéntricamente más allá de la especie humana hasta abarcar a los animales no humanos. Al mismo tiempo, tal teoría considera poder excluir del estatuto personal a todos aquellos sujetos que (aunque humanos) sufren demasiado o hacen sufrir demasiado a los demás. En ese sentido su vida no permitiría maximizar el placer (referido a sí mismo o a los otros), por tanto no merecería la pena de ser vivida.

Sin embargo, la presencia de la función sensitiva o de las condiciones para su ejercicio *suponen* la existencia de un sujeto que percibe (la

experiencia supone al sujeto, no lo constituye); es, pues, *la existencia del sujeto la que hace posible el ejercicio de ciertas funciones*, no el ejercicio de las funciones el que constituye el ser del sujeto. Por lo demás, el concepto utilitarista de subjetividad moral y jurídica supone que el único motor del acto es el buscar sensitivamente el placer y el evitar el dolor, mientras que lo que caracteriza propiamente al humano es la capacidad de actuar ante la representación de un *deber*. Por otro lado, la reducción del reconocimiento mínimo de la persona a la presencia en un sujeto de sensaciones placenteras lleva, paradójicamente, a la imposibilidad de reconocer a las personas, en cuanto que *no se puede estar cierto de la presencia en el otro* (humano, y menos aún animal) de una experiencia de placer y de dolor (experiencia, en último análisis, estructuralmente subjetiva) y, por tanto, no se puede cuantificar y calcular.

Otros autores sitúan una cuarta «frontera» de la persona en el momento de la *formación de la corteza cerebral*, considerada como condición mínima de posibilidad para el ejercicio de la *racionalidad*. Se trata de una visión racionalista de la persona que, considerando la razón como el elemento estructural, considera indispensable, en sentido mínimo, la comprobación de la presencia de las condiciones neurofisiológicas que permitan su desarrollo orgánico. Es la tesis que sostienen los teóricos del paralelismo entre «muerte cerebral» y «vida cerebral»<sup>14</sup> (o sea, quienes identifican el nacimiento del sujeto humano con la observación de la actividad cortical, al igual que la verificación de la muerte como cesación de la función cerebral) y los teóricos del emergentismo<sup>15</sup> (teoría, de matriz materialista, que considera que de la combinaciones de varias partes pueden «emerger» propiedades nuevas y trascendentes, como justamente la mente de la corteza cerebral).

Viéndolo bien, *entre vida y muerte no puede haber correspondencia especular alguna, ni conceptual ni empíricamente*. En el plano conceptual, la muerte es la negación de la vida (todo lo más, entre vida y muerte se establece una intuitiva asociación verbal por oposición); en el plano empírico, la muerte cerebral en la embriogénesis se caracteriza por el aumento cada vez progresivo, continuo, ordenado, en general no patológico, de una intensísima interrelación neurológica entre células, tejidos y órganos. Hay que decir, además, que el emergentismo no explica *la manera como* «emerge» la conciencia de la materia. Dentro de una perspectiva materialista pueden existir sólo diferencias cuantitativas o de com-



plejidad, pero no se explica cómo un nivel diverso de organización de la materia puede constituir un salto cualitativo, un cambio de naturaleza, una novedad, irreducible a la materia y trascendente respecto de ésta.

Hay también quien teoriza la imprescindibilidad de la *razón*, entendida como *ejercicio efectivo* (por tanto en sentido maximalista), para la definición de la persona. Tal teoría acaba por identificar a la persona en la fase de la vida humana posnatal (excluyendo el estatuto personal del embrión, pero también del feto, del recién nacido, cuando no incluso del menor de edad, además del anciano, del que tiene lesión cerebral, del comatoso, del enfermo terminal), en el momento *de la adquisición de la autoconciencia*<sup>16</sup> o en el momento *de la manifestación de la capacidad de intelección y de autodeterminación*<sup>17</sup> (por tanto, de la capacidad de entender, de querer y de valorar).

Se trata de teorías funcionalistas actuales que hacen coincidir, convencionalmente, el ser de la persona con el ejercicio actual de una determinada capacidad: pero la actualidad de una función no es una hipostatización abstracta, sino que más bien resulta inseparable del *sujeto ontológico* que es su condición de posibilidad. En todo caso, la función se actualiza como consecuencia, aparte de todo parcial y accidental, que supone ontológicamente, como precondition necesaria, la existencia de una persona humana como un todo. Por lo demás, si fuera cierta la coincidencia entre persona y función (autoconsciente, racional y volitiva) tampoco sería persona el individuo humano durmiente o embriagado (o en todo caso, el individuo que mostrara intermitentemente o suspendiera momentáneamente las capacidades requeridas para la atribución del estatuto personal).

3. De este rápido reconocimiento crítico de las teorías separacionistas en bioética surge, indudablemente, un dato que merece una atenta consideración: la noción de persona, arrancada de sus raíces, adopta nuevos roles que ponen en peligro la valencia propia, intuitiva y originaria.

El concepto de persona, originalmente elaborado por la filosofía para caracterizar al ser humano, se utiliza hoy «contra» el hombre mismo. Después de los fenómenos de la esclavitud, del colonialismo, del racismo y del machismo, nos enfrentamos ahora a una nueva forma de discriminación humana, más sutil y oculta, porque toca los casos «límite»: la discriminación contra los cigotos, los embriones, los fetos, e

incluso contra los infantes, los niños, los discapacitados, los lesionados cerebrales, los ancianos, los comatosos, los enfermos incurables. Tras alcanzar tan laboriosamente la «fe secular» en la dignidad del hombre y en los derechos humanos, se desvelan ahora, precisamente a través de un *uso ambiguo del concepto de persona* en bioética (dentro de las teorías reduccionistas), nuevas discriminaciones; concretamente, *la discriminación por el grado de desarrollo físico, psíquico y social del ser humano*.

Y precisamente el uso ambiguo del concepto de persona ha llevado a un paradójico trastrueque de posiciones. El tema de la persona, predilecto de las filosofías de inspiración cristiana y metafísica, es usado cada vez más en el contexto de orientaciones filosóficas de matriz empirista-funcionalista.<sup>18</sup> Por el contrario, la noción de persona en bioética comienza a ser considerada con aprensión y suspicacia por quien originalmente la formulara. No es raro que precisamente quien se declara promotor del respeto y de la protección de la vida humana desde la concepción hasta el último instante prefiera omitir o, en todo caso, pasar por alto la referencia a la persona, por temor a caer en peligrosos equívocos.

Está claro que los primeros (es decir, los empiristas y los funcionalistas) recuperan el concepto con la intención de aprovechar la popularidad y la intuitiva capacidad de evocación de la categoría «persona», facilitando de esa manera la acogida social de ciertas propuestas en el campo bioético y biojurídico. Los segundos en cambio, o sea aquellos que retoman en el plano empírico los fundamentos de la reflexión que originalmente ha elaborado el concepto de persona, advierten la insuficiencia de remitirse ingenuamente a la noción, y expresan la necesidad de un riguroso replanteamiento.

Y surge el interrogante: ¿sigue teniendo sentido usar el concepto de persona en bioética? Aun reconociendo indudablemente la posibilidad teórica de prescindir del uso del concepto, al mismo tiempo no se puede olvidar que la noción de persona ha sido precisamente teorizada por la filosofía occidental con la finalidad precisa de caracterizar de modo pertinente al ser humano y de justificar su centralidad axiológico-normativa.

Se trata de un concepto que forma parte de nuestra *tradición cultural*<sup>19</sup> y, si se utiliza en su significado propio y original (malentendido



a menudo involuntaria o intencionadamente), puede servir *de ayuda* (en sentido de fundamento) para «tematizar» las *expectativas objetivas de respeto y de protección del ser humano*. Reconocer en cada fase de desarrollo de la vida biológica del organismo humano (desde el momento inicial de la concepción hasta el último instante) la expresión de la vida personal, no es un esfuerzo filosófico inútil. Reconocer el estatuto de persona al ser humano significa decir *algo más* que la mera comprobación empírica de la humanidad biológica del ser. La identificación fáctica del ser humano como persona explícita, a nivel filosófico-antropológico, los caracteres propios y las propiedades constitutivas del ser humano, explicando, en última instancia, el fundamento de su valor y de sus derechos.

Por tanto, lo que hay que eliminar no es tanto el uso del término persona simple y sencillamente, cuanto su uso vago, incierto y genérico. Para combatir esta ambigüedad es indispensable que el esfuerzo especulativo esté orientado a la *re-tematización* del concepto en el contexto de una filosofía de la persona y del humano que sepa dar razón *de la identidad y de la coincidencia entre ser humano y persona*.

Un elemento que se ha de recordar previamente es que *la definición de persona fue elaborada originalmente para caracterizar al ser humano real*. Esto permite introducir una acotación de orden epistemológico: la elaboración de un concepto no puede prescindir de la realidad a la cual se refiere. Es el concepto el que se mide con la realidad y no, por el contrario, la realidad la que se adecua al concepto. El punto de partida de la definición filosófica sigue siendo siempre *la realidad*, pero examinada desde un cierto punto de vista: no desde el punto de vista de la comprobación empírica (o mejor, no exclusivamente, desde ese punto de vista), sino más bien *desde el punto de vista filosófico*.

La definición filosófica pretende buscar el sentido, la especificidad esencial del ser humano real, como «condición ontológica radical».<sup>20</sup> La definición filosófica que mejor permite tematizar el concepto de persona en sentido global e integral, identificándolo empíricamente con el ser humano real, es la definición tradicional, originalmente formulada por Boecio<sup>21</sup> («*rationalis naturae individua substantia*»<sup>22</sup>), reformulada de forma más completa por Sto. Tomás de Aquino («*individuo subsistens in rationali natura*»<sup>23</sup>); o bien, *la persona es la sustancia (subsistente) individual de naturaleza racional*.<sup>24</sup>

Un primer momento de la definición que hay que aclarar es la recuperación del concepto de *sustancia*. Siguiendo a Aristóteles, por sustancia se entiende, en general, la determinada individualidad de alguna cosa; la sustancia individual es el sujeto distinto que subsiste en sí, no inherente a algún otro, o bien lo que pertenece sólo a sí.<sup>25</sup> La existencia de la sustancia individual se demuestra evidenciando la contradicción en que cae quien la niega: quien afirma que ciertas cualidades y ciertas determinaciones son «de» alguna cosa o «de» alguno, indica implícitamente una sustancia determinada. La experiencia nos atestigua que múltiples caracteres se refieren a un mismo ente y nos muestra que los cuerpos cambian y se transforman, permaneciendo los mismos.

Aplicando el concepto de sustancia individual, así entendida, en particular al hombre, resulta de ello que las funciones que ejerce y los actos que lleva a cabo no existen en sí, sino que existen sólo como funciones y actividades «de» un individuo humano sustancial, que es el referente unitario y permanente, la condición ontológica real. Es la sustancia así entendida la que permite explicar la *unidad* (en el espacio) y la *permanencia* (en el tiempo) de la identidad del ser humano.

La definición de persona caracteriza ulteriormente al ser humano en referencia a la *naturaleza racional*. Con la expresión «naturaleza» se indica, aristotélicamente, lo que la persona «es» en virtud de «su nacimiento»<sup>26</sup> (o, se podría decir también, en virtud de haber sido concebida), y por tanto, por el mero hecho de existir, de vivir y de pertenecer a la especie humana. El adjetivo «racional» no indica sólo la inteligencia y la racionalidad (como capacidad cognitiva de comprensión o capacidad lógica e instrumental de cálculo), sino que indica en sentido amplio la razón y el pensamiento, la palabra y el lenguaje, la comunicación y la relación, la libertad, la interioridad y la intencionalidad dirigida al Todo.

Pero, ¿qué determina la naturaleza racional de la sustancia individual? Se trata, en este punto, de introducir en el contexto del sustancialismo la *teoría hilemórfica* con referencia a la explicación de la naturaleza humana: el ser humano es persona, o sea sustancia individual de naturaleza racional, en cuanto que está compuesto de *cuerpo* y *alma intelectual*, donde el alma intelectual es la forma sustancial del cuerpo humano (hoy diríamos el principio vital y determinante, unificador y permanente, del organismo humano). El alma humana no es entendida,



dualísticamente, como una sustancia separada y heterogénea que se une y se añade desde el exterior al cuerpo, sino más bien, aristotélica y tomísticamente, como la «forma» o el «acto primero» de un «cuerpo natural que tiene la vida en potencia».<sup>27</sup>

La referencia al *sustancialismo* y al *hilemorfismo*, como explicaciones del ser humano real, permite justificar la presencia en el hombre de un principio específico ontológico de unificación de las propiedades y de permanencia de las funciones y de los actos, presente independientemente de su manifestación exterior actual. Es cuanto se necesita, en el plano filosófico, para tematizar (en contraposición con las teorías separacionistas) la identificación ontológica entre persona y ser humano.

En efecto, precisamente con base en la teoría sustancialista e hilemórfica se puede afirmar que el ser humano «es» persona en virtud de su naturaleza racional; y que no «se hace» persona en virtud del ejercicio efectivo de ciertas funciones (como la relacionalidad, la sensibilidad, la racionalidad). El ser persona pertenece al orden ontológico: la posesión de un estatuto sustancial personal no se puede adquirir o disminuir gradualmente, sino que es una condición radical (no se es más o menos persona, sino que es persona o no es persona). La ausencia (entendida como no actuación o privación) de las propiedades o funciones no niega la existencia del referente ontológico, que sigue siendo tal por naturaleza, en cuanto que preexiste ontológicamente a sus cualidades.

La presencia de un principio sustancial permite reconocer el estatuto actual de la persona en el ser humano incluso en condiciones de «potencialidad» o de «privación», es decir de no actuación, momentánea o permanente, de ciertas funciones, debida a un desarrollo inacabado (en el caso del embrión) o a la presencia de factores, externos o internos, que impiden su manifestación.

Se sigue de ello que el cigoto, el embrión, el feto (así como el recién nacido, o el menor de edad) son «ya» personas, en cuanto que, aun no habiéndose manifestado en acto y en su máximo grado todas las propiedades, están presentes las condiciones que constituyen el soporte necesario del proceso dinámico ininterrumpido que permitirá la actualización de tales caracteres (especularmente, son «aún» personas el moribundo, el anciano, el demente, el discapacitado, el sujeto en coma, en cuanto que, si bien los sujetos están privados de ciertas propiedades, permanece de todos modos la posibilidad intrínseca a la naturaleza).

En conclusión, por cuanto llevamos dicho aparece que sólo la concepción ontológica personalista del ser humano permite afirmar el reconocimiento de la dignidad de la persona humana desde la concepción hasta el último instante: sólo en esta perspectiva es posible evitar artificiosas discriminaciones entre los seres humanos y recuperar la originaria valencia axiológica y prescriptiva del concepto de persona, identificado con el ser humano y la vida humana.<sup>28</sup>

## Referencias bibliográficas

<sup>1</sup> Véase lo que hace notar a este propósito AGAZZI E., *Introduzione*, en ID. (coord.), *Bioetica e persona*, Franco Angeli, Milán 1993, p. 8, y R. MACKLIN, *Personhood in the bioethics literature*, «Milbank Memorial Fund Quarterly Health and Society», 61 (1), 1983, p. 37.

<sup>2</sup> Véase MAHOWALD M.B., *Person*, en REICH W.T. (ed.), *Encyclopedia of bioethics*, 2ª ed., cit., vol. IV, p. 1934.

<sup>3</sup> La causa de la estrecha interrelación entre el concepto de persona y la consideración de la valencia ética y jurídica se puede individualizar en el significado original del término (según el cual, como subraya Tomás de Aquino, las personas eran los hombres dotados de dignidad, *homines famosi, dignitatem habentes*), en el uso tradicional del lenguaje jurídico (ya en la antigüedad greco-romana la persona indicaba al individuo humano sujeto de derecho), además de en el fuerte influjo del pensamiento kantiano.

<sup>4</sup> No hay que olvidar, sin embargo, que el respeto y la protección son atribuidos a la persona unánimemente a nivel cualitativo, pero no cuantitativo: diversos son los niveles de intensidad del respeto y de la protección reconocidos.

<sup>5</sup> Para profundizar en el tema, véase BUCKLE S., K. DAWSON, P. SINGER, *The syngamy debate: when precisely does a human life begin?*, en SINGER P. et al., *Embryo experimentation. Ethical, legal and social issues*, Cambridge University Press, Cambridge 1990, pp. 213 ss. Para una crítica, véase ST. VINCENT'S BIOETHICS CENTER, *Identifying the origin of a human life*, «St. Vincent's Bioethics Letter», 5 (1), 1987, p. 5.

<sup>6</sup> ABEL F., *Nascita e morte dell'uomo: prospettive della biologia e della medicina*, en BIOLO S. (coord.), *Nascita e morte dell'uomo. Problemi filosofici e scientifici della bioetica*, Marietti, Génova 1993, pp. 37-53.

<sup>7</sup> MALHERBE J.F., *Le statut personnel de l'embryon. Essais philosophique*, en AA.VV. (ed.), *Débuts biologiques de la vie humaine: des chercheurs chrétiens s'interrogent*, l'Harmattan-Ciaco, París-Nueva Lovaina 1988, pp. 103-119; ID., *Pour une étique de la médecine*, Ciaco, Nueva Lovaina 1990<sup>2</sup>; ID., *L'embryon est-il une personne humaine?*, «Lumière et Vie», 172 (34), 1985, p. 8.

<sup>8</sup> PRINI P., *Il corpo che siamo. Introduzione all'antropologia etica*, Società Editrice Internazionale, Turín 1991, pp. 62-63; ID., *Le ragioni della bioetica*, en BIOLO S. (coord.), *Nascita e morte dell'uomo*, cit., pp. 19-35; ID., *L'interpersonalismo: concetto e corollari*, «Studium», 4/5, 1995, pp. 577-582. El autor se remite explícitamente a la filosofía dialógica de M. Buber.

<sup>9</sup> Es lo que observa eficazmente SGRECCIA E., *Manual de Bioética*, «El comportamiento y las relaciones constitutivas», Diana-Universidad Anáhuac, México 1996, pp. 356-357.



<sup>10</sup> BOMPIANI A., *La nascita dell'individuo, della persona e della personalità nel contesto della riflessione bioética*, «Rivista Italiana di Pediatria», 21, 1995, pp. 579 ss.

<sup>11</sup> FORD N.M., *When did I begin? Conception of the human individual in history, philosophy and science*, Cambridge University Press, Cambridge 1989.

<sup>12</sup> Véase SERRA A., «*Quando è iniziata la mia vita?*», «Civiltà Cattolica», 1989, 4, pp. 575-585.

<sup>13</sup> Véase SINGER P., *Practical ethics*, Cambridge University Press, Cambridge 1993; FEINBERG J., BAUM LEVENBOOK B., *Abortion*, en REGAN T. (ed.), *Matters of life and death. New introductory essays in moral philosophy*, Mc Graw Hill, Nueva York 1993, pp. 195-234; LECALDANO E., *Questioni etiche sui confini della vita*, en DI MEO A., MANGINA C. (coords.), *Bioética*, Laterza, Bari 1989, pp. 19-39; PONTARA G., *Utilitarismo e rispetto della persona*, «Contributi per la riflessione», «Politeia» 1992, n. 46; HOERSTER N., *Föten, Menschen und «Speziesmus» - Rechts ethisch betrachtet*, «Neue Juristische Wochenzeitschrift», 34 (44), 1991, pp. 2540-2542; LEIST A., *Um Lebe und Tod: moralische Probleme bei Abtreibung künstlicher Befruchtung, Euthanasie und Selbstmord*, Suhrkamp, Frankfurt 1990.

<sup>14</sup> Véase GOLDENRING J.M., *The brain-life theory: towards a consistent definition of humanness*, «Journal of Medical Ethics», 11, 1985, pp. 198-204; JONES D.G., *Brain birth and personal identity*, «Journal of Medical Ethics», 15, 1989, pp. 173-178; FLETCHER J., *Four indicators of humanhood: the enquiry matures*, «Hastings Center Report», 4 (6), 1974, pp. 1-4.

<sup>15</sup> MORI M., *Il feto ha diritto alla vita?*, en LOMBARDI VALLAURI L. (ed.), *Il meritevole di tutela*, Giuffrè, Milán 1990, especialmente pp. 735-751; ID., *Contributo ad un chiarimento della nozione di «persona»*. *Per un'analisi storica e concettuale della nozione «classica» e di quella «recente» di persona*, en AGAZZI E. (coord.), *Bioética e persona*, cit., pp. 27-33; ID., *La fecondazione artificiale*, Laterza, Bari 1995, especialmente pp. 66 ss.; LOKWOOD M., *When does a life begin?*, en ID. (ed.), *Moral dilemmas in modern medicine*, cit., pp. 9-31.

<sup>16</sup> TOOLEY M., *Abortion and infanticide*, Clarendon Press, Oxford 1983. Tooley sostiene una variante del utilitarismo de los intereses, precisamente la teoría del «interés particular».

<sup>17</sup> ENGELHARDT H.T., *Foundations of bioethics*, Oxford University Press, Nueva York 1986. Engelhardt sostiene la teoría contractualista en el ámbito moral, según la cual es persona sólo el sujeto agente en grado de entrar a formar parte de una comunidad moral, estipulando una especie de «acuerdo» o «contrato».

<sup>18</sup> En el ámbito de esta consideración, constituye una excepción el concepto de persona como relación, que se refiere a una particular orientación del personalismo, esto es, el personalismo dialógico o relacional, distinto del personalismo ontológico.

<sup>19</sup> Se ha observado que si aboliéramos el concepto, «nos prohibiríamos comprender la misma lógica profunda de la historia occidental» (véase MILANO A., *Persona in teologia*, cit., p. 15).

<sup>20</sup> POSSENTI V., *Bioética e persona in prospettiva filosofica*, en VIAFORA C. (coord.), *La bioética alla ricerca della persona negli stati di confine*, Gregoriana, Padua 1994, p. 83.

<sup>21</sup> Hay que recordar que la necesidad de recuperar la definición tradicional de persona en el ámbito de las cuestiones bioéticas ha sido sostenida y justificada por E. SGRECCIA desde la primera edición de su *Manual de Bioética*, repetidamente citado. Para una perspectiva personalista en bioética, véase también TETTAMANZI D., *Bioética. Nuove sfide per l'uomo*, Piemme, Casale Monferrato 1990. También en la literatura anglosajona se asiste a una recuperación de la centralidad ontológica de la persona humana en bioética: véase DORAN K., *What is a person? The concept and the implications for ethics*, The Edwin Mellen Press, Lewiston (N.Y.) 1989; ID., *Person - A Key concept for ethics*, «Linacre Quarterly», 56 (4), 1989, pp. 38-49; IRVING D.N., *Scientific and philosophical expertise: an evaluation of the argument on «personhood»*, cit.; COCKBURN D., *Other human beings*, St. Martin's Press, Nueva York 1990. En la literatura alemana, véase SCHMIDINGER H., *Der Mensch ist Person*, Tyrolia Verlag, Innsbruck-Viena 1994.

<sup>22</sup> BOECIO S., *Contra Eutychem et Nestorium*, III, 1-6; *De duabus naturis et una persona Christi*, III, en Migne, PL 64, col. 1345.

<sup>23</sup> Para la definición clásica, véase TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 29, a. 3: «persona (...) significat id quod est *perfectissimum* in tota natura, scilicet *subsistens* in rationali natura» (persona ... significa lo que es *perfectísimo* en toda su naturaleza, esto es *subsistente* en su naturaleza racional); q. 29, a. 3, ad 2: «omne individuum rationalis naturae dicitur personae» (todo individuo de naturaleza racional se dice de la persona); I, q. 29, ad 1: «in praedicta definitione personae ponitur substantia individua, in quantum significat singulare in genere substantiae; additur autem rationalis naturae, in quantum significat singulare in rationalibus substantiis» (en la citada definición de persona se pone la sustancia indivisa, en cuanto significa singular en general de la sustancia; se añade no obstante de naturaleza racional, en cuanto significa singular en las sustancias racionales). Para otros importantes pasajes sobre la definición de persona, véase DEGL'INNOCENTI U., *Il problema della persona nel pensiero di S. Tommaso*, Libreria Editrice della Pontificia Università Lateranense, Roma 1967; PITTERI L., *La persona umana, sua struttura ontologica nella filosofia di Tommaso d'Aquino*, Ferretti, Pescara 1969; SEIDL H., *The concept of person in Thomas Aquinas*, «The Thomist», 51, 1987, pp. 437-438.

<sup>24</sup> No ha de sorprender que, en el contexto de la explicación y de la justificación de la definición, no se haga sólo referencia a los autores que la han formulado originalmente (en particular a Tomás), sino también a Aristóteles: éste, en efecto, aun no habiendo elaborado la noción, ya había sistematizado (ocho siglos antes) las categorías filosóficas que constituyen sus elementos principales.

<sup>25</sup> Para la elaboración del concepto de sustancia en ARISTÓTELES, véase *Metaphisica Z*, 7, 1032b 1-6. Para un análisis del concepto de sustancia en Aristóteles y de las líneas de la crítica sobre el tema, véase BERTI E., *Il concetto di «sostanza prima» nel libro Z della Metafisica*, «Rivista di Filosofia», 80 (1), 1989, pp. 3-23.

<sup>26</sup> En este sentido E. Berti parafrasea el significado de naturaleza en Aristóteles (véase BERTI E., *Individuo e persona: la concezione classica*, «Studium», 4/5, 1995, p. 520), haciendo derivar *physis* de *phyesthai*, esto es, generarse, es decir nacer.

<sup>27</sup> ARISTÓTELES, *De Anima*, II, 1, 412a 10-11, 20-21, 22-23, 27-28.

<sup>28</sup> Para un tratamiento más amplio de los temas abordados en este trabajo, véase PALAZZANI L., *Il concetto di persona tra bioetica e diritto*, Giappichelli, Turín 1996.



*Dra. Laura Palazzani, Dra. Martha Tarasco, Dr. Francisco León Correa*



# La eutanasia en la bioética de orientación utilitarista

Análisis crítico de los textos de  
J. Rachels y H. Kuhse

*Massimo Reichlin\**

## Resumen

*Se analizan las críticas que hacen Rachels y Kuhse, exponentes autorizados del utilitarismo anglosajón, a la teoría de la sacralidad de la vida en relación con el problema de la eutanasia. En estos dos autores se muestra de manera evidente un radical malentendido de la naturaleza de la ética, debido al carácter rígidamente consecuencialista de su enfoque. El utilitarismo demuestra no estar preparado para discernir los caracteres moralmente relevantes en las situaciones complejas propuestas por las fases terminales de la vida. El autor demuestra, luego, cómo los tradicionales principios del doble efecto y de la proporcionalidad de los cuidados se prestan a una más adecuada interpretación de la experiencia concreta del actuar moral.*

## Introducción

En la base del cambio actual del horizonte cultural en favor de la eutanasia está un profundo esfuerzo teórico y conceptual. Este esfuerzo ha consistido en poner en duda la fundamentación teórica de la llamada

\* Doctor en Filosofía. Investigador en el Departamento de Medicina y Ciencias Humanas, del Instituto Científico - Hospital de San Rafael, Milán.



teoría de la sacralidad de la vida, o bien de esa teoría que, aun teniendo sus raíces en el ámbito de la reflexión teológico-moral católica, ha constituido durante muchos decenios la opinión común entre los cultores de la ética médica y entre los profesionistas de la medicina.<sup>1</sup>

En esta reflexión teórica hay que reconocer sin duda un papel de primer plano a los pensadores del área utilitarista. El utilitarismo estuvo muy en boga en la cultura filosófica anglosajona en los últimos diez años, sobre todo por su (pretendida) adecuación a los fines de la evaluación de los problemas ético-sociales más inquietantes, planteados por el desarrollo de las sociedades contemporáneas. El presente estudio intenta evaluar la fundamentación de las críticas hechas por el utilitarismo a la teoría de la sacralidad de la vida. Al no poder hacer una recensión completa de la amplia literatura en la materia, nos limitaremos al análisis de las dos aportaciones más relevantes<sup>2</sup> en el ámbito de la temática de la eutanasia, en las que paradigmáticamente se tratan las principales cuestiones teóricas.

### **La defensa de la licitud de la eutanasia en el análisis de J. Rachels**

James Rachels fue el primer filósofo que publicó un artículo de ética en una prestigiosa revista médica norteamericana, y el artículo se refería precisamente a la eutanasia.<sup>3</sup> Las posiciones defendidas en él, extensamente elaboradas y perfeccionadas, encontraron su exposición más completa en el importante volumen titulado *El fin de la vida*.

El análisis de Rachels se fundamenta en dos ideas básicas: en primer lugar, sostiene la necesidad de trazar una distinción clara entre estar vivo y tener vida; en segundo lugar, argumenta extensamente en favor de la llamada “tesis de la equivalencia”, según la cual no habría alguna diferencia moralmente relevante entre “matar a una persona” y “dejarla morir” y, por tanto, entre la eutanasia en la forma “activa” y en la forma “pasiva”. La negación de la validez de esta distinción constituye, según Rachels, la clave de bóveda de la más amplia refutación de la teoría dominante en la ética occidental, la que afirma la sacralidad de la vida humana. La principal característica de esta teoría es, precisamente, la tesis de que “aunque esté prohibido matar a personas inocentes, a veces

está permitido dejarlas morir”.<sup>4</sup> El objetivo de Rachels es demostrar que tal distinción es infundada, y que por tanto las dos formas de eutanasia —activa y pasiva— se mantienen o se hunden juntas, y en virtud de los mismos argumentos.

### **Estar vivo, tener vida**

Como decíamos, la distinción fundamental que Rachels pone al inicio de su libro, la única moralmente relevante, es la que se da entre estar vivo y tener vida, o bien, entre la vida en sentido biológico y la vida en sentido biográfico. En virtud de esta distinción es posible individualizar una categoría de seres humanos que, aunque estén “vivos”, no “tienen vida”. Entrarían en esa categoría, por ejemplo, los pacientes que sufren la enfermedad de Alzheimer en fase avanzada, los recién nacidos deformes sin esperanza de curación, las personas en coma irreversible. “Existe una diferencia profunda entre tener vida y simplemente estar vivo. La finalidad de la regla moral que prohíbe matar no es la de mantener en vida a “humanos inocentes”. Estar vivo, en sentido biológico, es relativamente poco importante. Nuestra vida, por el contrario, es muy importante; es la suma de nuestras aspiraciones, decisiones, actividades, proyectos y relaciones humanas. La finalidad de la regla que prohíbe matar es más bien la protección de las vidas y de los intereses que algunos seres, incluidos nosotros mismos, tienen en virtud de ser sujetos de vida”.<sup>5</sup>

Lo que cuenta, pues, al decidir en cuestiones morales relativas a la vida y a la muerte, es si una acción destruye o perjudica una vida en sentido biográfico: si lo hace, la acción debería ser considerada ilícita (a menos que no sea el paciente mismo el que pide morir); si no lo hace, la prohibición de matar a seres humanos inocentes no constituye motivo de objeción, porque “en algunos casos, matar no implica la destrucción de una vida”.<sup>6</sup> Rachels considera que para defender esta tesis fundamental basta el “simple pero concluyente” argumento según el cual “estar vivo no tiene más importancia que constituir la posibilidad de tener vida. En ausencia de una vida consciente, es indiferente para el sujeto de una vida semejante vivir o morir”.<sup>7</sup> Se debe hacer notar que en la perspectiva de Rachels la única razón en virtud de la cual se puede decir que matar cons-



tituye algo moralmente errado es que con esto infligimos un mal a otra persona. Más concretamente, privamos al otro de la posibilidad de hacer realidad los deseos, las esperanzas, los proyectos que constituyen su vida, esto es, aquello por lo cual tiene sentido continuar su existencia. La argumentación es un ejemplo del proceder rígidamente consecencialista de la filosofía utilitaria: “la razón principal por la que matar es equivocado tiene que ver con el hecho de que la víctima al final muere: ya no posee un bien —su vida— que antes poseía”.<sup>8</sup> De la misma manera, la muerte es un mal porque pone fin a la vida en sentido biográfico, no porque pone fin al estar vivo en sentido biológico.

La afirmación que una vida humana tiene valor sólo en la medida en que permite el ejercicio de algunas facultades típicamente humanas, mientras la ausencia de tales características priva totalmente de valor al simple estar vivo, implica que el análisis de Rachels no se limite a las situaciones terminales de la vida humana, sino que se amplíe en medida muy consistente, sobre todo a los casos de sujetos privados de conciencia. La falta de la posibilidad de tener vida constituye, pues, un motivo válido para la eutanasia involuntaria, de igual modo —y más— para la voluntaria. En realidad, en este último caso se supone al menos que el paciente se beneficia de un grado de conciencia (y, por tanto, de humanidad) tal como para solicitar la acción eutanásica, mientras en el primer caso no habría valor alguno específicamente humano que proteger, sino sólo el hecho biológico de la existencia de una vida subnormal.

La distinción entre estar vivo y tener vida radicaliza en forma extrema una reacción legítima a las posiciones vitalistas, que han tenido notable influencia en la ética médica tradicional. Tales posiciones han sido, por lo demás, ampliamente superadas, incluso en las argumentaciones de quienes sostienen las tesis “tradicionales” de la ética médica. No obstante, se debe admitir que se da una cierta dificultad en definir de manera coherente el papel y la conveniencia de la categoría “vida” dentro de la ética médica. En especial, hay que sustraerse a la constante tentación de individualizar, en la vida biológica (en el estar vivo), el primero o el principal de los valores morales. Por el contrario, hay que tener siempre en cuenta su carácter de condición de posibilidad y, mejor, de fundamento de cualquier posibilidad de la persona. En esta perspectiva se debería decir, para usar una terminología común, que la vida no es directamente un valor en sentido moral, sino un bien, esto es, una pre-



condición del valor.<sup>9</sup> Sin embargo, si es cierto que la vida puede cobrar valor moral sólo si la libertad humana asume esta precondition en su propio movimiento intencional y la dirige a la realización de otros valores, no se puede dejar de decir que tal precondition es un mero fundamento neutro, al que la subjetividad sería originariamente indiferente. Tal representación de la vida y de la experiencia moral humana peca de abstracción e intelectualismo: el hombre, en efecto, no conoce valor alguno, ni tiene experiencia alguna del bien y del mal desde un punto de vista meramente teórico. Para ser más claros, la experiencia del hombre no es la de una originaria indiferencia al ser y al no ser que “se resuelve”, luego, en virtud de la individuación (abstracta, es decir, cognoscitiva) de un valor a cuya realización se orienta la propia voluntad y el empeño propio. Las indicaciones de sentido y, por tanto, el esbozo de una normatividad que pide ser verificada por la conciencia, están contenidas más bien en la experiencia originaria de la vida, esto es, del *estar* en sentido primario. Como afirma G. Angellini: “La conciencia no es tal en el vacío de toda referencia a los contenidos múltiples e inmediatos de la experiencia, en la forma de una presencia tautológica de sí misma, como parece en cambio insinuar el *cogito* cartesiano; por el contrario, la conciencia juzga, siente, desea, quiere y por tanto es, sólo en virtud de una anticipación de sentido en la que, en el contexto de la relación afectiva e inmediata con lo real, todo se produce. “Vivir” significa justamente permitir al ser que manifieste un sentido, y que sólo en cuanto manifiesta un sentido puede suscitar consenso y, por tanto, conciencia y libertad”.<sup>10</sup>

Es este “mundo de la vida”, que también es mundo del lenguaje, de la tradición, de las relaciones primarias, el que constituye la condición de posibilidad de todo querer y desear libre, y esto no en el sentido de una premisa neutra, sino más bien en el de una anticipación de sentido. La figura de la vida como valor premoral tiene, pues, una especificidad propia, que la diferencia de otros valores premorales, como por ejemplo la familia o las formas de agregación social, y la coloca en un diferente nivel de realidad. Así, resulta más inapropiada que nunca la representación “de cosa” y objetivista que se insinúa claramente en la distinción que hace Rachels. No hay un sentido filosóficamente significativo en que se pueda decir que “se tiene” vida: o mejor, tal afirmación es totalmente ambigua en la medida en que reduce la vida a una posesión entre

las demás. Aun prescindiendo, de forma preliminar, de una determinación de la disponibilidad o indisponibilidad de la vida propia o ajena, se debe admitir que la vida no puede ser incluida en el ámbito de las cosas poseídas. Esto representaría, desde el punto de vista filosófico, un error categorial, porque la vida no entra de ningún modo en la categoría del *tener*, sino más bien en la del *ser* (desde este punto de vista, por lo demás, se debería decir que “estar vivo” es, por así decir, superior a “tener vida”). Los conceptos tan rígidamente distinguidos por Rachels son dos aspectos de una misma realidad constantemente implicados en el acontecer humano, de manera que no se pueden distinguir en modo alguno, por lo menos en la mayoría de las ocasiones.<sup>11</sup>

Esta implícita “cosificación” de la vida se refleja de manera elocuente en la explicación que Rachels da sobre la ilicitud del homicidio. Según tal explicación, la motivación de semejante ilicitud consiste en el hecho de que la víctima “no posee ya un bien —su vida— que antes poseía”.<sup>12</sup> En esta perspectiva meramente consecuencialista, la explicación del porqué es malo matar es totalmente equivalente a la del porqué es malo robar: la diferencia entre las dos prohibiciones puede establecerse, como máximo, en términos de grado o cuantitativos (en el sentido de que la vida vale más, digamos, que un automóvil). Ahora bien, es claro que esa distinción ha de ser más de tipo cualitativo: matar a una persona es una acción mucho más reprobable que sustraerle una cosa que posee porque, a diferencia de ésta, es una acción que contradice directamente a la verdad del ser humano. Matar significa afirmar la pretensión de un señorío sobre el otro que nos lleva a negarlo en su mismo ser. El acto homicida presupone, por tanto, la disponibilidad absoluta del otro; en él la alteridad del otro es radicalmente negada y reducida a mi perspectiva, instrumentalizada a la satisfacción de mis necesidades o eliminada a fin de que no estorbe a mis deseos. Tal pretensión está en contradicción con la constitución esencial de la persona, originariamente marcada por la parcialidad y la finitud.

El caso del homicidio nos parece de la insuficiencia propia de la ética utilitarista. En efecto, la consideración de las consecuencias es sólo uno de los aspectos moralmente relevantes para la evaluación de una acción:<sup>13</sup> la acción debe ser evaluada primero, en orden al sentido que expresa, tanto en los términos de su contenido objetivo, como bajo el perfil de las disposiciones intencionales vehiculadas. Además, las



consecuencias que hay que examinar no se refieren exclusivamente a eventos mundanos concretamente experimentables, sino también a los reflejos de la acción en el agente, esto es, las modalidades en que un acto califica objetivamente a quien lo lleva a cabo.

### **Crítica de las distinciones tradicionales**

Hecha la distinción entre vida en sentido biológico y en sentido biográfico, y defendida la irrelevancia de la primera en las decisiones que se refieren a la vida y a la muerte, Rachels se dedica a refutar las distinciones tradicionales que sostienen la teoría de la sacralidad de la vida. En primer lugar, enfrenta la distinción entre interrupción intencional y no intencional de la vida, refutándola con base en una nítida distinción entre evaluación del acto y evaluación del agente. La tesis de Rachels es que estos dos aspectos deben mantenerse separados, y que la bondad de un acto no se refiere en modo alguno a la del agente: “si el acto es errado al llevarlo a cabo con una intención, ¿cómo puede ser justo si se lleva a cabo con otra intención? Es difícil ver cómo la transformación de equivocado a acertado pueda hacerse simplemente purificando las intenciones”.<sup>14</sup>

Rachels introduce aquí uno de los innumerables ejemplos que caracterizan no sólo su libro, sino toda la literatura ético-filosófica anglosajona. Es el ejemplo de dos jóvenes que van a visitar a su abuela enferma: uno (Jack) con la sola finalidad de alegrarla, la otra (Jill) porque espera ser incluida entre los beneficiarios de su testamento. Según Rachels, el hecho de que una intención sea laudable y la otra carece de importancia al establecer la justeza de las acciones: “Si [Jack y Jill] han hecho la misma cosa, en las mismas circunstancias, no podemos decir que uno ha actuado bien y la otra mal. La coherencia quiere que definamos acciones semejantes de un modo semejante. Por tanto, si estamos buscando evaluar sus acciones, debemos decir de una lo que decimos de otra. Sin embargo, si estamos buscando evaluar el carácter de uno y otro joven, la cuestión es diferente.”<sup>15</sup>

Nuevamente, el único carácter moralmente relevante para la evaluación de una acción es la consideración de sus efectos públicamente observables, mientras las intenciones tienen importancia sólo para la evaluación del agente.



La distinción entre medios ordinarios y extraordinarios (Rachels no usa la fórmula más precisa “proporcionados/desproporcionados”) es liquidada de una manera más expedita todavía. Rachels hace notar la ambigüedad de la terminología usada: el hecho de que los costos sean más o menos excesivos depende, de manera decisiva, del considerar positiva o no una prolongación de la existencia. Hay que decidir si tal prolongación puede ser calificada como benéfica para luego establecer si un cierto tratamiento constituye un beneficio. Lo que hace inútil, por tanto, la clasificación de los medios en ordinarios y extraordinarios es que “debemos haber decidido ya las cuestiones morales de la vida y de la muerte —debemos haber decidido antes si el uso de la terapia es un bien— antes de poder responder a la pregunta de si la terapia es extraordinaria”.<sup>16</sup> Cuando se ha decidido en función del objetivo buscado, las modalidades de actuación no tienen importancia alguna: “la cuestión será si, desde el punto de vista del paciente y (si es posible) según su juicio, es mejor que su vida acabe. Si la respuesta es “sí”, no importa si el instrumento es una sobredosis de analgésico o una deliberada inyección de alguna sustancia letal”.<sup>17</sup>

En cambio, Rachels argumenta más extensamente contra la distinción tradicional entre eutanasia activa y pasiva, o entre matar y dejar morir. A este propósito introduce, como decíamos, la tesis de la equivalencia, que niega la existencia de una diferencia moralmente relevante entre estas modalidades: ambas, en efecto, producen un mismo efecto (la muerte del paciente).

También aquí la discusión se introduce mediante un ejemplo, que reproducimos íntegramente: “Mario heredará una gran suma de dinero si ocurre una desgracia a un primo suyo de seis años. Mario se introduce subrepticamente en el cuarto de baño y le ahoga, y luego dispone las cosas de modo que parezca un accidente. Nadie lo descubre y Mario obtiene su herencia. También Alberto heredará si ocurre una desgracia a un primo suyo de seis años. Como Mario, Alberto se introduce en el cuarto de baño con intención de ahogar al niño. Sin embargo, justo cuando entra, Alberto ve cómo el niño resbala, se golpea la cabeza y cae boca abajo en el agua. Alberto está feliz; se queda ahí, dispuesto a meterle la cabeza bajo el agua al niño si es necesario, pero no lo es. El niño se ahoga solo, “accidentalmente”, mientras Alberto mira y no hace nada. Nadie se da cuenta y Alberto obtiene su herencia”.<sup>18</sup>

Según Rachels, los dos casos son exactamente especulativos y no puede encontrarse ninguna distinción moralmente relevante entre el comportamiento de Mario y de Alberto: ambos han actuado con la misma motivación; los resultados de su conducta han sido idénticos; finalmente, nadie aceptaría como buena la excusa de Mario si dijera que no había matado al niño sino que sólo le había dejado morir.<sup>19</sup> En una palabra, el argumento de la simple diferencia entre matar y dejar morir no está fundamentado porque son otros los factores determinantes (por ejemplo, el deseo de la ganancia contra los motivos humanitarios) para distinguir un asesinato de una ocisión lícita.

Rachels continúa refutando ulteriores argumentos en favor de la simple diferencia: rechaza la distinción entre “ser causa” y “no ser causa” de la muerte, argumentando (un tanto lacónicamente) que incluso dejar morir es a su manera un causar; rechaza la pertinencia de los sentimientos de culpa, así como de la convicción difundida entre los médicos de que la eutanasia activa es inmoral, en virtud de la superioridad de la argumentación racional que puede demostrar lo infundado de todo sentimiento o creencia; refuta, finalmente, la idea de que haya algo intrínseco en la profesión médica que repugne a la idea de la eutanasia.<sup>20</sup>

La conclusión general del razonamiento, desde el punto de vista de la teoría moral, es la opción decidida por una forma muy radical de racionalismo ético. Rachels piensa que las razones de la argumentación lógica son las únicas válidas en el ámbito de la investigación ética: tales razones pueden de hecho inducirnos a abandonar la mayor parte de nuestras intuiciones morales prerreflexivas, aunque esto pueda trastocar los fundamentos mismos de nuestro vivir y razonar cotidiano. Así, Rachels no vacila en afirmar la equivalencia, en términos de responsabilidad moral, entre el asesinato y las políticas de los países occidentales respecto del Tercer Mundo: puesto que es imposible encontrar una razón moralmente válida para defender la diferencia entre matar y dejar morir, todos somos de igual modo responsables por no haber contribuido activamente a resolver el problema del hambre en esos países. Esta, y muchas otras conclusiones,<sup>21</sup> dejarán a muchos insatisfechos, sin embargo, “el problema es que no tenemos garantías de que nuestras intuiciones sean percepciones de la verdad... Los principios de una teoría moral que se mantenga fiel a todas nuestras “intuiciones” custo-



diarán sólo nuestra irracionalidad”,<sup>22</sup> por tanto, “no debemos fiarnos de nuestras intuiciones morales”.<sup>23</sup>

También a este segundo punto del análisis de Rachels se podrían hacer diversas objeciones. Se podría, por ejemplo, reprobar la tendencia a desarrollar toda la argumentación en la forma de comentario a un ejemplo artificialmente construido: esa modalidad de argumentación es mucho más abstracta que lo que intentaría sugerir, en cuanto que se limita a revestir de imágenes un esquema lógico ampliamente preconstituido.<sup>24</sup> Nos centraremos, sin embargo, en una contradicción fundamental dentro del razonamiento de Rachels que nos parece remitir a un vicio de fondo más radical.

Se recordará que, en el ejemplo precedente, Rachels consideraba que no se podían distinguir las acciones de Jack y de Jill puesto que éstos “han llevado a cabo el mismo gesto”, y es lógico que evaluemos de manera semejante su comportamiento. Lo que determinaba el significado moral de la acción era, pues, el gesto materialmente llevado a cabo, el estado de cosas establecido, prescindiendo de la evaluación de la intencionalidad que animaba la acción. En el caso de Mario y Alberto, por el contrario, tal separación parece haber dejado de ser operante: Mario y Alberto se les considera a ambos culpables puesto que “han actuado con la misma motivación —la ganancia personal— y ambos tenían en mente exactamente el mismo fin cuando actuaron”.<sup>25</sup> En esta ocasión, por tanto, lo que cobra relieve es la intencionalidad homicida y dirigida al interés propio, que se expresa de manera semejante tanto en la acción de Mario como en la abstención de Alberto. No obstante, desde el punto de vista de la consideración abstracta de los actos no se puede decir, como en el caso precedente, que ellos “han llevado a cabo el mismo gesto”, y puesto que han tenido gestos diferentes, sería lógico que fueran juzgados de manera diversa: siguiendo el enfoque originario de Rachels se debería entonces decir que, si queremos juzgar las acciones, en el caso de Mario y Alberto son profundamente diferentes, mientras que si queremos evaluar su carácter, llegaremos a conclusiones muy semejantes para Mario y Alberto.

La conclusión que debemos sacar del análisis de estos ejemplos es lo insostenible de una separación radical entre el acto y el agente. En realidad no existen ni los actos abstractamente contemplados como esencias platónicas indiferentes a toda determinación subjetiva, ni los agentes



como subjetividades evaluables prescindiendo de las determinaciones materiales de lo que buscan concretamente: existen más bien las acciones que comportan el cruzarse de la infinitud del deseo humano con la finitud de los modos de su vehiculación.

Es sólo en virtud de un prejuicio intelectualista como se puede pensar en clasificar *a priori* los actos como absolutamente acertados o errados, prescindiendo de las determinaciones concretas de la conciencia individual y de las circunstancias específicas. Esto supone una concepción objetivista de los valores morales, y una idea equivocada de la conciencia como mero reflejo especular. Es posible, en cambio, definir como absolutamente reprobables algunas disposiciones de conciencia, y eventualmente individualizar las acciones susceptibles de traducir materialmente esa intencionalidad fundamental: tales acciones resultarán muy reprobables, en la medida en que sean objetivamente adecuadas para traducir y vehicular tal intencionalidad.<sup>26</sup> Tampoco Rachels logra ser fiel a esta división absoluta, y repetidamente se desliza de la consideración del acto a la del agente. Así, queriendo negar la relevancia de la simple diferencia entre matar y dejar morir, escribe que lo significativo para discernir entre un homicidio y un acto de eutanasia son, precisamente, las diferentes intencionalidades vehiculadas: “son otros factores —el motivo de la ganancia personal del asesino, por ejemplo, contrapuesto a los motivos humanitarios del médico, o el hecho de que el asesino mata a una persona sana mientras el médico deja morir a un enfermo terminal— los que justifican nuestras diversas reacciones a los diversos casos”.<sup>27</sup>

Por tanto, la moralidad no tiene los caracteres de un razonamiento abstracto, sino de una experiencia compleja. Por una lado, el valor propiamente moral no se constituye ni es determinable *a priori* respecto de la experiencia de la libertad. La experiencia moral no puede ser descrita como un conocer intelectual cuya disposición subjetiva prestaría un obsequio desde fuera;<sup>28</sup> lo que debe ser sopesado en orden a su buena o mala calidad es, por tanto, el querer o el desear humano. Por otro lado, ese querer no tiene en sí el metro de la propia evaluación, sino que debe determinarse en relación con criterios de proporcionalidad entre las disposiciones intencionales y las modalidades que las vehiculan. Es por esto que no es la “simple diferencia” entre matar y dejar morir, en cuanto tal, lo que hace buena o mala una acción.<sup>29</sup> Una distinción moralmente

significativa habría de hacerse entre supresión intencional de la vida y tratamiento proporcionado del moribundo, más que entre eutanasia activa y pasiva, o entre acción y omisión.<sup>30</sup> En el caso de Mario y Alberto, la misma intencionalidad produce acciones malas moralmente equiparables: cuando era más correcto y proporcionado que nunca todo esfuerzo por salvar una vida humana, por un lado se atentó directamente contra ella, por el otro se omitió culpablemente toda actuación, y no es ciertamente la distinción entre estas modalidades lo que puede hacer honesta una intención moralmente reprochable.

Junto a estas consideraciones ético-fundamentales se puede aludir, finalmente, a motivaciones de tipo más pragmático en favor de la norma que prohíbe matar directamente a un inocente. A este propósito es el mismo utilitarismo (en su forma indirecta, o utilitarismo de la regla) el que sugiere argumentos relevantes. Aunque se quiera reducir el sentido de la moralidad al de una institución social para la protección de valores socialmente compartidos, se debe considerar que la adopción de la “tesis de la equivalencia” vendría a minar el valor mismo de la vida humana, en cuya defensa consistía la utilidad pragmática de la norma contra el matar a un inocente. La consideración de las consecuencias a largo plazo de esa debilitada percepción de uno de los fundamentos del vivir social es una razón contra la tesis de la simple equivalencia que incluso un consecuencialista debería tomar en consideración.<sup>31</sup>

### **La crítica de H. Kuhse a la doctrina de la sacralidad de la vida**

El volumen más amplio, documentado y críticamente argumentado contra la llamada “posición tradicional” es indudablemente el de Helga Kuhse, titulado *The sanctity of life doctrine in medicine. A critique*.<sup>32</sup> Kuhse dedica un capítulo de su trabajo a cada uno de los puntos cardinales de la doctrina de la sacralidad de la vida, delineando luego el esquema de una ética de la calidad de la vida que debería substituir a la teoría tradicional. Todos los temas que hemos visto en la obra de Rachels vuelven aquí con mayor puntualidad y refinamiento de argumentación, aunque las tesis defendidas sean en último análisis las mismas. El punto central de la argumentación es que la doctrina de la sacralidad de la vida



es intrínsecamente contradictoria y, por tanto, el número de las opciones posibles se reduce a la escueta alternativa entre el vitalismo y la completa disponibilidad de la vida humana. La autora se inclina obviamente por la segunda solución.

### **Matar y dejar morir**

Kuhse parte de una presentación descriptiva de la teoría que pretende refutar. El “principio de la sacralidad de la vida” es formulado de esta manera: “Está absolutamente prohibido matar o dejar morir intencionalmente a un paciente, así como basar las decisiones concernientes a la prolongación o acortamiento de la vida humana en consideraciones relativas a su calidad o género, sin embargo, a veces es lícito abstenerse de prevenir la muerte”.

La primera distinción relevante tomada en consideración es aquella entre matar y dejar morir. El significado de esa distinción, observa acertadamente Kuhse, no consiste en la distinción entre “hacer algo” y “no hacer algo”, sino más bien en la “diferencia en el papel causal del agente en relación con la muerte en cuestión: si el agente causa positiva o negativamente la muerte, ya sea dando inicio a un curso de eventos que llevarán a la muerte, o absteniéndose de intervenir en un curso de eventos no imputable al agente que, unidos a la abstención del agente, llevarán a la muerte”.<sup>33</sup> Dar inicio a un curso de eventos que llevarán a la muerte constituye homicidio, “sea intencional o no intencional, justificable o injustificable, moralmente condenable y así”.<sup>34</sup> Además, mientras son posibles tanto el matar como el dejar morir intencionales, nunca es posible abstenerse inintencionalmente de prevenir la muerte. En realidad, para “abstenerse de prevenir la muerte el agente debe tener siempre la capacidad y la oportunidad de llevar a cabo la acción y estar consciente de ello y del hecho que la acción, si se lleva a cabo, evitaría la muerte en cuestión”.<sup>35</sup>

Siguiendo el tratamiento del concepto de causalidad proporcionado por J.L. Mackie, Kuhse argumenta que también las omisiones pueden tener una plena eficacia causal. De hecho, aun cuando nunca sea una condición necesaria y suficiente para la producción de un efecto, sino que se da siempre una pluralidad de factores causales, se puede



individualizar una “*condición inns*”, o sea, “una parte insuficiente pero no redundante de una condición no necesaria pero suficiente”<sup>36</sup> para producir el efecto considerado. Tal condición sería la determinante, aun actuando en el trasfondo de ese campo causal más amplio. Mientras este último tiende a delinear el curso regular de los eventos, las condiciones mínimas para que se dé lugar al efecto, la *condición inns* representa una desviación de la norma, constituyendo, no obstante, la diferencia que la califica como causa en sentido propio. Sin embargo, lo que se selecciona como causa depende, siempre, de los intereses que motivan la pregunta y por tanto puede variar según los contextos. En el caso de dos niños afectados de pulmonía, uno de los cuales está afectado también de espina bífida, no es la pulmonía la que puede ser seleccionada como determinante para la muerte desde el punto de vista causal, sino más bien la omisión de los antibióticos. Y puesto que las omisiones no pueden dejar de ser intencionales, el médico en este caso no es sólo causal sino también moralmente responsable a primera vista por las consecuencias producidas.

En conclusión, Kuhse considera que “tanto matar como dejar morir son dos *condiciones inns* para la muerte en diferentes condiciones mínimas suficientes. Esto significa que matar y dejar morir tienen la misma eficacia causal”.<sup>37</sup> Por otro lado, tampoco pueden distinguirse desde el punto de vista de la acción causal (*causal agency*). En efecto, suspender la respiración artificial “no es una forma de matar, porque el médico no ha dado inicio al curso de eventos que llevará a la muerte del paciente, sin embargo, si el tratamiento es suspendido el médico es un agente causal de la muerte del mismo modo que si aplicase al paciente una inyección letal”.<sup>38</sup> No queda más que la mera diferencia del papel causal, o bien la diferencia entre “hacer que algo pase” y “dejar que algo pase”, pero esa diferencia es irrelevante desde el momento en que, desde el punto de vista causal y de la responsabilidad moral, las dos acciones no difieren en absoluto.

A esta compleja argumentación se podría replicar criticando el relativismo de fondo que vicia un análisis semejante del concepto de causalidad. Parece que es la interpretación de los hechos la que sugiere las respuestas y no más bien los hechos mismos los que demuestran su significatividad. Este discurrir, sin embargo, nos alejaría demasiado del

objeto de nuestra investigación; nos limitaremos por tanto a una observación de carácter más fundamental.

En las páginas que hemos resumido brevemente, Kuhse se concentra en el intento de establecer una relación causal entre la omisión del tratamiento y la muerte del paciente: pero el hecho de que dos actos produzcan el mismo estado de cosas no los califica como equivalentes desde el punto de vista moral. Ese modelo de interpretación de tipo técnico aplica a la acción humana el esquema fin-medios típico de la causalidad física:<sup>39</sup> el aspecto peculiar del acto humano —esto es, de un acto que se constituye en la libertad—, es el de ser manifestación de una subjetividad, más que producción de un efecto (de ser expresión de un actuar, más que de un hacer).<sup>40</sup> Además, no se trata, en el caso de los pacientes terminales, de evitar a toda costa un cierto resultado (la muerte), pues esto sería vitalismo. La muerte puede ser considerada como un resultado inevitable, necesario, hasta deseable;<sup>41</sup> puede ser invocada, deseada y aceptada responsablemente como cumplimiento supremo de la propia vida.<sup>42</sup>

La cuestión éticamente relevante es, en realidad, la de las modalidades mediante las cuales ese evento se produce y de su congruencia con la dignidad del moribundo, del médico, de los familiares y de toda la sociedad humana.<sup>43</sup> Suponiendo siempre una originaria intención benéfica, se trata de evaluar la proporcionalidad de los gestos con la intención que querrían vehicular. En este sentido, no es el ser una omisión lo que hace buena la suspensión de las terapias desproporcionadas, sino más bien el que tal omisión sea expresión de una diversa actitud respecto de la vida, de la muerte y del moribundo. En cambio, el gesto eutanásico demuestra de forma patente la inadecuación de un gesto contradictorio: se produce mediante modalidades que objetivamente contradicen esa intención que pretendería sugerirlo y, por tanto, niega esa proximidad que querría testimoniar.

La distinción entre matar y renunciar a las terapias desproporcionadas nos parece significativa no porque evidencie roles causales diferentes —los cuales fundamentarían una diversa responsabilidad moral en los dos casos—, sino más bien en la medida en que la suspensión de las terapias expresa, de manera no contradictoria, una actitud de proximidad al moribundo y vehicular de modo congruente y proporcionado esa intención benéfica.<sup>44</sup>



## El principio del doble efecto

El capítulo central, el más amplio y comprometido del libro de Kuhse, está dedicado al principio del doble efecto en relación con el tema de la supresión intencional de la vida. La argumentación, llevada a cabo con sumo cuidado, discute buena parte de las aportaciones teóricas sobre el tema en la literatura filosófica y teológica anglosajona.

El instrumento conceptual del principio del doble efecto (PDE) es, según Kuhse, el mejor intento que se ha hecho para defender el principio de la sacralidad de la vida. Efectivamente, debería permitir defender que hay casos en los que, aunque el agente sea causalmente responsable, en cuanto que el efecto de la muerte sería más bien previsto que no pretendido, no querido o deseado. El PDE, por tanto, debería demostrar la posibilidad de defender una teoría restringida de la intencionalidad, que no abarque todas las consecuencias previsibles de una acción voluntaria.<sup>45</sup>

Kuhse hace notar oportunamente que la distinción que se hace con base en el PDE entre la supresión intencional o no intencional de la vida es totalmente diferente de la distinción entre matar y dejar morir: “según la teología moral tomista... una persona puede matar a otra sin pretender su muerte y, por otro lado, puede pretender la muerte de alguien al que deja morir. Lo que el tomismo prohíbe, pues, es la supresión intencional de la vida, tanto en el caso del matar como en el de dejar morir”.<sup>46</sup> Lo que sigue siendo en todo caso difícil de establecer es el umbral de demarcación entre los efectos pretendidos y los meramente previstos, que distinguen la supresión “directa” de la vida humana de la “indirecta”.

Kuhse discute abundantemente este principio, criticando la aplicación que de él hacen diversos autores, sobre todo en el ámbito del problema del aborto. Su análisis tiende a demostrar que ahí donde se considere válido el PDE, la calificación moral de un acto dependerá siempre de lo que el agente ha pretendido como fin y, por tanto, estará privada de cualquier significado la noción de “medio ilícito” o de “acto absolutamente prohibido, prescindiendo de lo que el agente pretende como fin”. Si el matar directamente es lícito por legítima defensa o en el caso de la administración piramidal de analgésicos, lo es porque no se puede decir que el agente haya pretendido tales muertes: pero entonces no habría



manera de prohibir absolutamente algunos otros actos “directos” de matar,<sup>47</sup> “a menos que no se acepte sin ulteriores preguntas que algunos actos, como la eliminación directa de un feto no viable, simplemente son ejemplos de supresión directa de la vida, mientras otros actos que satisfacen las mismas condiciones de intencionalidad, simplemente no lo son”.<sup>48</sup> Por tanto, el PDE parecería permitir todos los casos de matar en los que la muerte no es directamente objeto de la intención del agente: en este sentido, en el caso trágico de conflicto entre la vida de la madre y la del feto, no podría ser ilícito el aborto, porque no es la muerte del feto la que se pretende directamente, sino sólo su eliminación del útero con el fin de salvar a la madre.

Del mismo modo, el médico que administra una dosis letal de un medicamento no pretende propiamente la muerte del paciente, sino sólo el alivio de sus sufrimientos, a la manera del médico que se limita a suspender un tratamiento excesivo. En ambos casos, el médico no busca la muerte a toda costa (no haría otros intentos si, por hipótesis, la inyección no tuviera que resultar fatal). Así, tanto el médico que procura activamente la muerte como aquel que la procura mediante la suspensión de las terapias desproporcionadas quieren la muerte del paciente, en cuanto que consideran que ésta será la consecuencia inevitable de su acción. La única diferencia observable entre los dos es que el segundo no mata al paciente, o bien, no da inicio al proceso causal que conduce a la muerte, sino que simplemente lo deja morir absteniéndose de prevenir la muerte: sin embargo “la distinción entre matar y dejar morir no se puede coextender a la distinción entre la supresión intencional y la inintencional de la vida”.<sup>49</sup>

Por otra parte, no es posible distinguir los casos lícitos del dejar morir de los ilícitos mediante la consideración de las diversas condiciones médicas. En efecto, en el ámbito de la doctrina del doble efecto, la consideración de la proporcionalidad entre efectos buenos y malos supone que se ha determinado ya la licitud del acto desde el punto de vista de la intencionalidad del agente. “Puesto que... está siempre absolutamente prohibido pretender la muerte del inocente —prescindiendo de las consecuencias— ni los efectos buenos ni los malos, que hay que sopesar con prudencia según la cuarta condición del PDE, entran en juego cuando debemos determinar si un acto está o no absolutamente prohibido con base en las condiciones de intencionalidad. Sólo cuando las condiciones

de intencionalidad se han satisfecho la condición de proporcionalidad entrará en juego”.<sup>50</sup> Por consiguiente, el criterio de la proporcionalidad no servirá de ayuda para determinar si un agente ha pretendido efectivamente o bien sólo ha previsto un cierto efecto malo.

Kuhse concluye que la noción de intencionalidad en la que se basa el PDE es tan restringida que se hace sumamente permisiva: no se dice que no sea posible formular una teoría intermedia de la intencionalidad que permita distinguir de manera no arbitraria entre la supresión intencional e inintencional de la vida. Sin embargo, ningún defensor del PDE ha presentado tal teoría: “y mientras, y a menos que esa teoría no sea desarrollada, parecería que los defensores del PDE deberán elegir entre la concepción amplia y la restringida de la intencionalidad. Además, ... aunque esa teoría estuviera disponible, debería enfrentar la acusación de confundir la naturaleza de las acciones con las disposiciones morales de los agentes”.<sup>51</sup>

La responsabilidad moral, finalmente, se aplica a todas las acciones que dependen de un acto consciente de voluntad del sujeto, sin que el efecto deba por eso ser querido o deseado necesariamente: nosotros somos responsables de muchas más acciones de las que el PDE quiere hacer creer. Por ejemplo, cuando se presenta una elección forzosa entre dos males no se puede decir que el agente no es responsable de su acción. En el caso del conductor que no puede evitar matar a cinco personas si sigue en línea recta o de matar a una sola si se sube a la banqueta, no se puede decir que la elección del mal menor comporte el eximirle de responsabilidad: según Kuhse, el conductor ha causado deliberadamente la muerte de esa persona, ha actuado intencionalmente y, por tanto, es moralmente responsable de esa muerte.<sup>52</sup>

Se deberá luego distinguir entre responsabilidad y reprehensibilidad, en términos de proporcionalidad entre las consecuencias evitables y las efectivamente evitadas. No será reprehensible, pues, el conductor si mata a una persona en vez de a cinco, sin embargo, las circunstancias no lo absuelven de la responsabilidad, sino que sólo proporcionan una justificación para hacer lo que está moralmente prohibido, esto es, matar deliberadamente a una persona inocente. El hecho de que el agente no desee el efecto no influye en realidad en su responsabilidad por las consecuencias de la acción, sino más bien en la licitud de la acción. La responsabilidad por las consecuencias de una acción prescinde del jui-



cio sobre la eventual reprehensibilidad por esa acción: “la responsabilidad de un agente por las consecuencias de sus acciones deliberadas y voluntarias no depende de la licitud o ilicitud de su acción en los términos de la condición de intencionalidad; más bien, depende del hecho de que las haya o no provocado intencionalmente, esto es, deliberada y voluntariamente”.<sup>53</sup>

La doctrina del doble efecto, por tanto, no logra distinguir adecuadamente entre la naturaleza de las acciones y el carácter o las motivaciones del agente: la única modalidad para distinguir entre medios lícitos e ilícitos, además, parece ser la de analizar caso por caso: “Sin embargo considero que éste es un enfoque aceptable para la ética. La ética necesita basarse más sólidamente en la naturaleza de las cosas, más que en los juicios intuitivos o lingüísticos de agentes morales individuales. Uno de estos fundamentos puede encontrarse en la noción de causalidad... que demuestra que los agentes producen ciertas consecuencias en el mundo, a través de acciones u omisiones. Otro es la noción de intención: los agentes morales no sólo producen ciertas consecuencias en el mundo, sino que las producen intencionalmente y son responsables de ellas porque las han producido voluntaria y deliberadamente. ...Lo que cuenta no es si un agente produce una consecuencia prevista como medio, o bien, como efecto colateral de lo que “hace”, sino más bien que él escoge libremente producir un estado de cosas que incluye dicha consecuencia, en vez de otro estado de cosas que no la incluye”.<sup>54</sup>

El principio del doble efecto es un instrumento de interpretación que no carece de problemas:<sup>55</sup> en especial, puede parecer que este principio disemina leguleyamente la acción humana y, en algún caso, se presta a legitimar indebidamente acciones que parecerían despreciables. Sin embargo, nos parece que este principio traduce en términos de lógica de la acción un “sentimiento” moral fundamental y no fácilmente relegable como no pertinente. Este sentimiento nos lleva a hacer distinciones sutiles, pero significativas en los contextos más dilemáticos del actuar humano. En esos contextos en los que ninguna de las alternativas disponibles es susceptible de satisfacer plenamente todos los valores en juego, se advierte que lo que nosotros “hacemos” es susceptible de diversas descripciones, porque toda decisión presenta caracteres de evidente parcialidad, suprime un lado de la experiencia y absolutiza otro.



Como hemos hecho notar, los actos no existen en cuanto tales: existen más bien acciones ya interiormente animadas por una dirección de sentido, y que, por tanto, expresan aquellas disposiciones interiores que son los caracteres propiamente significativos desde el punto de vista moral. Tales disposiciones, a su vez, no existirán concretamente si no se traducen en las acciones correspondientes. Existe, sin embargo, un límite de la función expresiva de los gestos, de las palabras, de los actos: el carácter específico de las situaciones trágicas es la imposibilidad de tener comportamientos que sean adecuadamente expresivos de las disposiciones interiores. La doctrina del doble efecto indica la oportunidad que, al interior de esas acciones complejas que son practicables en el contexto de una situación trágica, se individualice un núcleo fundamental que encierra la real disposición subjetiva del agente, disposición que, por lo demás, no puede encontrar traducción adecuada en la acción. Esta doctrina pretende ser una regla práctica de discernimiento de los confines dentro de los cuales esta disposición subjetiva puede, sin embargo, darse predominantemente expresada por la acción y más allá de los cuales se debe, en cambio, declarar contradicha y de hecho negada por la acción: tal condición se individualiza en el hecho de que el efecto bueno pueda lograrse sin mediación del malo.

Nos parece que si nos atenemos a los datos de la experiencia moral, la distinción entre este núcleo intencional originario y lo que, sin embargo, no puede dejar de ser asociado a la acción concretamente practicable no puede ser eliminada y que individualiza en una segunda relación entre el agente y esas determinadas consecuencias (entre efectos pretendidos y previstos, o bien entre aquellos directa y oblicuamente pretendidos, o bien entre el espacio de la responsabilidad y el de la imputabilidad) el sentido de la distinción se mantiene. Es significativo que Kuhse introduzca esa distinción entre la responsabilidad e imputabilidad si se quiere decir que el conductor (por ejemplo de *Foot*) se ha matado intencionalmente, se deberá luego introducir otra distinción porque el contenido objetivo vehiculado por esta particular acción debe distinguirse del de cualquier otro homicidio. Si se quiere tratar el aspecto moral de la acción, y no simplemente determinar las relaciones de causalidad que han determinado un cierto efecto, se debe negar que el conductor ha matado intencionalmente a la persona en la banqueta;<sup>56</sup> de otro modo se debe encontrar otra manera de indicar que tal afirmación

no es en modo alguno equivalente a una afirmación del tipo “el ladrón ha matado intencionalmente al policía”. La descripción más adecuada de lo que el conductor “ha hecho”, o mejor “ha pretendido” (al hacer una acción compleja que implicaba invariablemente también otra cosa) es en realidad evitar un mal mayor, más que matar a la persona en la banqueta.

Los casos que nos interesan, en los que están en juego la vida o la muerte y en los que no se pueden hacer opciones que permitan salvar todos los valores en juego, presentan la misma ambigüedad. Decidir la suspensión de las terapias introduce en el horizonte de la conciencia la posibilidad de la muerte; sin embargo, tal posibilidad no es buscada, sino sólo aceptada como consecuencia ineludible, cuando el proseguir un tratamiento desproporcionado y totalmente ineficaz sería en realidad un mal mayor. El carácter indirecto del efecto malo—o bien su consecuencia y no fin ni medio para el fin de la acción—, permite que la buena disposición intencional no se contradiga cuando la acción sólo pueda limitarse a expresar la actitud interior del agente.<sup>57</sup>

El juicio de proporcionalidad constituye, finalmente, el criterio de referencia práctica para discernir las modalidades a través de las cuales debe graduarse la intención fundamental de proximidad y cuidado respecto del moribundo. Que luego haya un aspecto, según lamenta Kuhse, en virtud del cual la bondad de una acción depende en última instancia de la intencionalidad que la mueve, no debe sorprender; lo que en último análisis merece ser valorado es, en realidad, la calidad de las disposiciones intencionales que se expresan en la acción.

La teoría moral tiene necesariamente las características de la generalidad, abstrae de las determinaciones específicas de cada situación en particular: se necesita una fenomenología de la situación moral concreta para individualizar lo que en una determinada situación puede entrar en una cierta categoría teórica. Tampoco una teoría de la acción puede ser plenamente definida en todas sus particularidades: no se puede definir *a priori* el espectro de las consecuencias pretendidas por una acción aislada, ni se puede demostrar que todo efecto materialmente derivado de una acción deba considerarse pretendido por el agente en sentido moral. Existen muchas descripciones posibles de una acción y muchos efectos de las mismas, sin embargo, existe también un centro de intencionalidad en el que se expresa la actitud fundamental del agente al llevar a cabo un acto determinado, y esto es el carácter moralmente



determinante, ligado necesariamente a cada agente en una situación particular. Esto no impide que la teoría moral pueda proporcionar indicaciones relevantes para la interpretación de las diversas situaciones, un esquema general para evaluar cada caso en particular: tal esquema, sin embargo, no puede tener lugar al modo de una implicación lógica. La ética, efectivamente, no es una ciencia exacta y no se construye sólo por implicaciones lógicas, el llevar a cabo una opción moral no equivale a rendirse a la coherencia de un razonamiento abstracto, sino a empeñar la propia libertad por aquello que ofrece buenas razones para ser creído y buscado, sin que su bondad pueda demostrarse de manera incontrovertible.

En conclusión, el pensamiento de Kuhse también nos parece demasiado proclive a una lógica intelectualista en las críticas que hace al principio de doble efecto. Ese pensamiento pretende reducir la realidad de la experiencia moral a una seca alternativa: o se escoge la sacralidad de la vida y su calidad; o se combate por todos los medios la eventualidad de la muerte, o bien la vida se hace un objeto plenamente disponible; o se incluye en el concepto de intención todo efecto o consecuencia de la acción, o bien estamos enteramente a merced del arbitrio absoluto de las disposiciones subjetivas. Una alternativa abstracta semejante, que suprime la posibilidad de distinciones moralmente significativas, nos parece que está en contradicción con la experiencia concreta del actuar moral, la cual no es una experiencia de valores absolutos captados en toda su pureza, sino una experiencia siempre compleja, en la que la búsqueda del bien no está nunca libre de dificultades y, a veces, de compromisos.

### **Medios ordinarios y extraordinarios**

El último capítulo de la refutación de Kuhse a la doctrina de la sacralidad de la vida se refiere al tema, varias veces aludido, de los tratamientos ordinarios/extraordinarios. La tesis central de esta discusión es que, bajo la cobertura de esta distinción, los defensores de la sacralidad de la vida hacen en realidad juicios basados en la consideración de la calidad de la vida: puesto que el segundo gran dogma de la posición tradicional es que toda vida humana, prescindiendo de su calidad, tiene el mismo valor y



el mismo derecho a ser preservada y que, por tanto, no son admisibles los juicios basados en consideraciones cualitativas, la doctrina de la sacralidad de la vida resulta, nuevamente, en flagrante contradicción consigo misma.

Kuhse considera primero las interpretaciones de lo extraordinario que se refieren al carácter no común o excesivamente complejo de un cierto medio. Descartadas acertadamente estas interpretaciones por inadecuadas, y considerando que la prolongación de la vida no es la característica decisiva en orden a la obligatoriedad de un medio, Kuhse afirma que en realidad el criterio fundamental estriba en la capacidad de prolongar una cierta calidad de vida: “la calidad y cantidad de la vida en cuestión determinará si un particular medio se debe considerar ordinario o extraordinario”.<sup>58</sup> Si el criterio para la obligatoriedad de un tratamiento depende de su posibilidad de ofrecer una razonable esperanza de beneficio, entonces son las condiciones generales del paciente las que determinan lo ordinario o extraordinario del medio y, por tanto, el juicio se refiere objetivamente a su calidad de vida, más que a la calidad del medio. Así, sería extraordinaria la vida del paciente que fuera sometido a ese tratamiento, más que el tratamiento mismo. Kuhse continúa criticando las formulaciones de esta distinción proporcionadas por varios autores. Si R. McCormick<sup>59</sup> admite explícitamente el uso de juicios basados en la calidad de la vida, la posición de R. Veatch<sup>60</sup> basada en la perspectiva del paciente, acaba por reconocer que un “tratamiento puede ser útil para prolongar la vida, pero que una vida más larga no siempre es “útil”, o beneficiosa, para el paciente”:<sup>61</sup> decidir a este propósito implica la adopción de una ética de la calidad de la vida. Finalmente, a propósito de la formulación propuesta por P. Ramsey,<sup>62</sup> en los términos de lo que es indicado o no desde el punto de vista médico, Kuhse comenta: “Si todos los tratamientos que *son indicados desde el punto de vista médico* deben ser empleados, prescindiendo de la calidad o tipo de vida en cuestión, nos encontraremos ante el vitalismo. Si los tratamientos *indicados desde el punto de vista médico* a veces no deben ser empleados, tenemos una ética de la calidad de la vida”.<sup>63</sup>

El tratamiento de los medios ordinarios y extraordinarios revela en gran medida el enfoque de rígida distinción de la reflexión de Kuhse. Se presentan la sacralidad y la calidad de la vida como si fueran categorías “puras”, de absoluto valor formal, comparables, para entendernos, a ser

o no ser. Ahora bien, esta aplicación indiscriminada del principio “del tercer excluido” nos parece más que nunca estar fuera de lugar: *tertium non datur* (el tercero no se da) entre el ser y el no ser a nivel metafísico, pero no ciertamente entre ser tal y ser tal otro. La cuestión ética se plantea precisamente a propósito de tales diferencias, en la inagotable diversidad de las determinaciones particulares. Esta absoluta separación entre sacralidad y calidad de la vida nos parece inaceptable. La sacralidad de la vida humana no podría ser respetada debidamente si se distinguiera de su calidad: la calidad de la vida no es un factor extraño, o incluso el fundamento de una teoría alternativa, sino más bien uno de los criterios en referencia a los cuales se especifica y se proporciona el respeto por la vida humana impuesto por el principio de la sacralidad de la vida. Como afirmaba ya McCormick, “ambos enfoques no deberían contraponerse de esta manera. Las valoraciones sobre la calidad de la vida deberían hacerse con una absoluta reverencia por la vida, como una extensión del propio respeto para la sacralidad de la vida”.<sup>64</sup> La afirmación según la cual todo proceso vital humano tendría el mismo valor corresponde a quien profesa el vitalismo y no se compadece con una correcta interpretación de la sacralidad de la vida: en efecto, “toda *persona* es del “mismo valor”. Pero no toda *vida*... tiene el mismo valor”;<sup>65</sup> por tanto, “debemos evitar discriminaciones injustas al proporcionar tratamientos sanitarios y de sustento vital. Pero no toda discriminación (desigualdad de tratamiento) es *injusta*. Se evita la discriminación *injusta* si la decisión se centra en el beneficio para el paciente.”<sup>66</sup>

El juicio de proporcionalidad de los cuidados<sup>67</sup> no es simple: implica la consideración de múltiples factores, que abarcan la evaluación de la calidad de vida, pero no se agotan en ella.<sup>68</sup> Deben considerarse también las indicaciones médicas, las cargas impuestas a los familiares y a la sociedad, sobre todo, debe valorarse el significado que el paciente mismo atribuye a la continuación de los esfuerzos terapéuticos. Tal significado no se puede deducir lógicamente por el nivel de la calidad de la vida que el paciente pueda lograr prosiguiendo los cuidados: a menudo el paciente valorará, en cambio, en relación con las condiciones en conjunto, en términos de calidad de la asistencia y de las relaciones humanas, en las que ha vivido el tiempo de su enfermedad. El requisito ético prioritario de la asistencia debida a un paciente terminal es la predisposición de las mejores condiciones para que el paciente viva



responsablemente su enfermedad y, eventualmente, su muerte: el principio de proporcionalidad de los cuidados es el instrumento operativo de discernimiento de las modalidades mediante las cuales esta fundamental intención de proximidad y de solidaridad debe ser adecuadamente graduada. La posición de la ética de la calidad de la vida supone, erróneamente, que a un paciente se apliquen de manera pertinente o todos los cuidados posibles o ninguno de ellos. Una vez más, la alternativa es demasiado abstracta y deja a un lado la complejidad peculiar de la experiencia moral.

## Conclusiones

Nuestro análisis tiene inevitablemente las características de un primer acercamiento, parcial y merecedor de ser ahondado, a un tema muy amplio y complejo. Sin embargo, nos parece poder sacar una indicación general significativa, aunque necesitada de confirmación: la teoría utilitarista nos ha parecido en ocasiones insuficiente en la medida en que tiende a simplificar de manera indebida situaciones sumamente problemáticas, cuya complejidad parece en cambio preservada, aunque con dificultad, por las tradicionales distinciones que hemos analizado.

Para ser más precisos digamos que el utilitarismo pretende dirimir las cuestiones morales mediante la aplicación de un solo criterio. Si el dato significativo se reduce a la consideración de lo útil (o del bienestar) producido por un solo acto, el proceso de deliberación moral se transforma en un problema computacional, en el mero sopesar los diversos estados de cosas que se pueden producir: la acción humana se equipara así a un quehacer productivo, y los problemas genuinamente morales son transformados en problemas técnicos. El utilitarismo proyecta una deducibilidad lógica en sentido estricto de las acciones humanas a partir de este principio absoluto: con esto virtualmente no deja espacio alguno a la dimensión humana, esto es, libre, del actuar moral. Además, niega una característica específica de la experiencia moral: la de ser siempre experiencia de una conflictividad —que puede incluso comprometer a la armonización— de valores, de metas, de aspiraciones y, a menudo, también de mandamientos y obligaciones morales.



El pensamiento moral utilitarista tiene, pues, esa característica que los anglosajones señalan como *single-mindedness*, en el sentido de que sólo reconoce como oportuno un único tipo de consideraciones. Tal reducción del campo de lo significativo es coherente con el espíritu rígidamente geométrico de la racionalidad iluminista a la que el utilitarismo se remite, pero la ética, y más aún la ética biomédica, necesitan más bien, a nuestro parecer, de un mayor aquilatamiento.

## Referencias bibliográficas

<sup>1</sup> La teoría de la sacralidad de la vida se identifica sólo con la posición de la teología moral católica. Entre los muchos autores que, con diferencias incluso substanciales entre sí, han sostenido tal teoría en los últimos años nos limitamos a señalar, en el ámbito italiano: AA.VV., *Eutanasia. Il senso del vivere e del morire umano*, Bologna: EDB, 1987; CUYAS, M., *Eutanasia. L'etica, la libertà, la vita*, Casale Monferrato: Piemme, 1989; SGRECCIA, E., *Dignità della morte ed eutanasia*, en AA.VV., *Il valore della vita*, Milán: Vita e Pensiero, 1985; 132-161; TETTAMANZI, D., *Eutanasia. L'illusione della buona morte*, Casale Monferrato: Piemme, 1985; VESPIEREN, P., *Eutanasia. Dall'accanimento terapeutico all'accompagnamento ai morenti*, Milán: Paoline, 1985; en el ámbito anglosajón: LINACRE CENTER WORKING PARTY, *Euthanasia and clinical practice: Trends. Principles and alternatives*, Londres: The Linacre Centre, 1982; KASS, L., *Why doctors must not kill*, *The public interest* 1989, 94: 25-46; VEATCH, R.M. *Death. Dying and the biological revolution*, New Haven: Yale University Press, 1989, 2ª ed.; BEAUCHAMP, T.L., *Principles of biomedical ethics*, Nueva York: Oxford University Press, 1989, 3ª ed.

<sup>2</sup> Por lo menos por lo que se refiere al utilitarismo del acto.

<sup>3</sup> RACHELS, J., *Active and passive euthanasia*, *New England Journal of Medicine*, 1975, 292: 78-80.

<sup>4</sup> RACHELS, J., *La fine della vita. La moralità de'eutanasia*, Turín: Sonda, 1989, 9 (ed. orig. *The End of Life. Euthanasia and Morality*, Nueva York: Oxford University Press, 1986).

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 11.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 53.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 33.

<sup>8</sup> Carecemos de esta información.

<sup>9</sup> Adoptamos aquí la terminología característica de la reflexión de F. Böckle: otros, como J. Fuchs, han hablado de valores premorales y valores morale, o bien, como L. Janssens de bienes ónticos y bienes morales. Toda la problemática es ampliamente recogida y analizada en LATTUADA, A., *L'etica normativa: problemi metodologici*, Milán: Vita e Pensiero, 1983, 124-179 (sobre todo las págs. 149-154).

<sup>10</sup> ANGELINI, G., *La vita: fatto o promessa? L'etica come fedeltà alla vita*, *Rivista di teologia morale* 1986, 71: 55-69, 60.

<sup>11</sup> Se debe reconocer que existen algunas (pocas) situaciones clínicas particulares, como los estados vegetativos persistentes y los casos de anencefalia, en los que parecería objetivamente darse una mera existencia "biológica", no habitada por alguna forma de consciencialidad: esto no justifica en modo alguno la introducción originaria de una tal catalogación.

<sup>12</sup> RACHELS, *La fine...*, p. 148.

<sup>13</sup> Para una presentación de las principales críticas que se han hecho recientemente al consecuencialismo, en particular en su versión utilitarista, véanse los ensayos recogidos en SEN, A., WILLIAMS, B. (a cargo de), *Utilitarismo e oltre*, Milán: Il Saggiatore, 184 y en SCHEFLER, S. (ed.), *Consequentialism and its critics*, Oxford: Oxford University Press, 1988.

<sup>14</sup> RACHELS, *La fine...*, p. 101. Esta noción de intencionalidad merece ser aclarada.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 102.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 108.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 113.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 121.

<sup>19</sup> Este llamado al sentido común (por lo demás fuera de lugar en su perspectiva) parece el único sentido razonablemente adscribible a la tercera anotación hecha por Rachels al caso en cuestión, la cual resulta sin embargo un tanto oscura.

<sup>20</sup> La argumentación aducida a este propósito pone en paralelo la profesión de médico con la de mecánico: además de ser verdaderamente ridícula, tal argumentación es particularmente capciosa y muestra no haber captado el sentido de la idea de profesión. Aunque no podamos discutir detalladamente este punto, permítaseme por lo menos decir que es sólo por una concesión al habla común, y no ciertamente con fines de una argumentación filosófica, que se puede hablar del ser mecánico como de una profesión: el sentido de una profesión es el de la afirmación (profesar, proclamar públicamente) ciertos valores, el compartir un horizonte ideal que recoge a los individuos de manera análoga a la de una fe (la cual, no por casualidad, es “profesada”). En este sentido, son profesiones la del médico, del magistrado o el abogado, mientras que el del mecánico, sin implicar una referencia a un horizonte de valores, debe ser entendido como un “oficio”, o un “trabajo”. Véase a este propósito AA.VV., *La crisi attuale dell'idea di professione medica. Un'analisi e una proposta*, en CATTORINI, P., MORDACCI, R. (a cargo de), *Modelli di Medicina. Crisi e attualità dell'idea di professione*, Milán: Europa Scienze Umane Editore, 1993 (en prensa).

<sup>21</sup> En especial las que afirman la superior dignidad moral de algunas especies animales (como los monos Rhesus) sobre individuos humanos en particulares condiciones clínicas, como la anencefalia o el estado vegetativo persistente.

<sup>22</sup> RACHELS, *La fine...*, p. 141.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 156. Aunque sea someramente, debemos notar aquí la ingenuidad de tal pretensión de basarse en la “pura” racionalidad, prescindiendo de toda referencia a intuiciones morales: por el contrario, el utilitarismo admite a su vez intuiciones moralmente significativas, aun delimitando su campo rígidamente. Véase a este propósito WILLIAMS, B., *L'etica e i limiti della filosofia*, Milán: Garzanti, 1987, 127 ss.

<sup>24</sup> El ejemplo más elocuente de este estilo de reflexión moral es probablemente el famoso artículo de THOMSON, J.J. *A defense of abortion*, *Philosophy and Public Affairs* 1971, 1: 47-66, cuyos innumerables ejemplos son en su mayor parte absolutamente irreales.

<sup>25</sup> RACHELS, *La fine...*, p. 122.

<sup>26</sup> G. Angelini escribe: “El *matar* del que se habla en el mandamiento que lo prohíbe, es ciertamente acto “materialmente” definido; pero no “materialísticamente” definido, es decir, definido prescindiendo de las disposiciones intencionales que presiden su actuación. [...] “Matar” es el nombre de una intención práctica del hombre, de una forma de querer respecto de otro hombre: y de un modo de querer que aparece inmediatamente como malo” en ANGELINI, G., *Il senso orientato al sapere. L'etica come questioni teologica*, en COLOMBO, G. (a cargo de), *L'evidenza e la fede*, Milán: Glossa, 1988, 387-433, p. 436.

<sup>27</sup> RACHELS, *La fine...*, p. 123. Queda obviamente por evaluar si es lícito tal desplazamiento integral del juicio moral del lado de la intención, como parece insinuarse en este pasaje.



<sup>28</sup> Véase a este propósito ANGELINI, G, *Il senso...* (sobre todo las págs. 411.419).

<sup>29</sup> Tan cierto es que el ejemplo mismo de Rachels demuestra que, por lo menos en este caso, carece de sentido: esto deja obviamente sin demostración que sea tal incluso en los casos en que normalmente se invoca.

<sup>30</sup> Varios autores están de acuerdo en este punto: véase, por ejemplo, REICHENBACH, B.R., *Euthanasia and the active-passive distinction*, *Bioethics* 1987, 1: 51-73. A propósito de la omisión, CUYAS, M. recuerda que ésta supone normalmente el deber de hacer lo que se omite y es por tanto ilícita (*Eutanasia...*, p. 34).

<sup>31</sup> En esta dirección *rule-utilitarian*, véanse las críticas que hacen al ejemplo y a las conclusiones de RACHELS, BEAUCHAMP, CHILDRESS, *Principles of...*, pp. 136-138; de T.L. Beauchamp véase asimismo *A reply to Rachels on active and passive euthanasia*, en BEAUCHAMP, T.L., PERLIN, S (eds.), *Ethical issues in death and dying*, Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1978, 246-258 (en respuesta al artículo de Rachels de 1975). Para una crítica a Rachels desde el punto de vista de la ética de las virtudes, véase en cambio, FOOT, P. *Euthanasia* en FERRANTI, G., MAFFETTONE, S. (a cargo de), *Introduzione alla bioetica*, Nápoles: Liguori, 1992: 81-111.

<sup>32</sup> KUHSE, H., *The sanctity of life doctrine in medicine. A critique*, Oxford: Clarendon Press, 1987, 23.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 44.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 48.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 49.

<sup>36</sup> MACKIE, J.L., *The cement of the universe*, Londres: Oxford University Press, 1974, 62. La condición próxima es insuficiente en el sentido en que es sólo una parte del campo causal y por tanto no podría producir el efecto sin ese conjunto de otras condiciones mínimas: sin embargo, es igualmente no redundante en cuanto que es la condición que, dada la ocasión, determina la producción del efecto; la condición en conjunto es innecesaria porque el efecto habría podido producirse incluso mediante una combinación diversa de elementos; no obstante, es igualmente suficiente porque, de hecho, ésta es la combinación que ha producido el efecto.

<sup>38</sup> *Ibidem.*

<sup>39</sup> Sobre la diferencia entre causalidad física y responsabilidad moral en relación con la distinción entre matar y dejar morir, véase CALLAHAN, D., *What kind of life*, Nueva York: Simon & Schuster, 1991: 221-249. El autor piensa que la negación de esa distinción se inscribe de pleno derecho en el proyecto tecnocrático de un total control de la naturaleza humana precisamente de la medicina moderna. Tal proyecto está destinado al fracaso y tiene como consecuencia el hacer "completamente esclavos de nuestro poder sobre la naturaleza" (p. 242).

<sup>40</sup> Como hace notar WILLIAMS, B., (*Una crítica dell'utilitarismo*, en SMART, J.J.C., WILLIAMS, B., *L'utilitarismo: un confronto*, Nápoles: Bibliopolis, 1985; 103-168), el utilitarismo tiende en cambio a alienar al agente de sus acciones, tratando sus proyectos y sus convicciones profundas (*commitments*) a la manera de cualquier otro "dato" en el problema computacional de la decisión práctica.

<sup>41</sup> Véase a este propósito lo que dice ANGELINI, G., *L'eutanasia. Tra desiderio di morire e fuga dalla morte*, *Rivista del clero italiano* 1985, 10: 664-671: "¿Puede ser bueno o incluso cristiano desear la muerte? Creo que se puede responder sin más que sí. Pero preciso de inmediato que el deseo de morir, por un lado surge (o por lo menos puede surgir) como deseo no deliberado, como inclinación del sentimiento, como experiencia emotiva; bajo este punto de vista éste no es ni bueno ni malo, es un hecho, es una experiencia que se produce antes que la deliberación de la conciencia. Por otro lado ese deseo postula ser asumido, reconocido, aceptado o rechazado, favorecido o combatido por la libertad del hombre. Y este hombre no puede hacer sino reconocer en ese deseo -de por sí ambiguo- un sentido, confirmando a ese deseo una palabra, transformando

la inclinación en súplica. Precisamente en relación con esta labor se propone el problema moral” (págs. 667-668).

<sup>42</sup> Sobre este tema siguen siendo esclarecedoras las páginas de RAHNER, K., *Sulla teologia della morte*, Brescia: Morcelliana, 1972.

<sup>43</sup> Como afirma LATTUADA, “son moralmente relevantes además de los efectos en cuanto tales, también el modo como estos efectos se producen” (*L’etica normativa...*, 142). Esto es particularmente importante respecto de esas acciones en que la dimensión expresiva del hacer es central, no concentrada en la producción de un efecto, sino en la expresión de una actitud: “cuando no resulta posible [...] llevar a cabo acciones capaces de producir determinados valores (salvar una vida humana), no por esto deja de existir el deber de llevar a cabo acciones expresivas de la actitud interior a favor del valor (la vida, en este caso). Semejante actitud, en cuanto disposición que es de la voluntad, califica la moralidad del sujeto y requiere ser mantenida prescindiendo de la posibilidad de traducirse en un efecto” (*Ibid.*, pp. 141-142). Esta distinción es la que permite dar un sentido razonable también a la doctrina del doble efecto (respecto de la cual, véase abajo).

<sup>44</sup> También aquí resultarían pertinentes las consideraciones hechas por muchos utilitaristas de la regla a propósito de las consecuencias a largo plazo de la supresión de esta distinción. Cfr., por ejemplo, las críticas que J. Childress hace en su recensión del libro de Kuhse en *Bioethics* 1989, 3: 152-155.

<sup>45</sup> Kuhse enumera obviamente las cuatro características clásicas de las acciones con doble efecto, citando de la *New Catholic Encyclopaedia*: 1) que el acto en sí sea moralmente bueno o indiferente; 2) que el agente no busque directamente el efecto malo sino que sólo lo permita; 3) que el efecto bueno sea producto directamente de la acción y no del efecto malo; 4) que el bien obtenido del efecto bueno sea debidamente proporcionado al mal permitido, de manera que lo compense.

<sup>46</sup> KUHSE, *The sanctity...*, pp. 92-93.

<sup>47</sup> La distinción directo/indirecto, advierte Kuhse, “se usa generalmente como sinónimo con la distinción entre supresión intencional o no intencional de la vida” (*Ibid.*, p. 103). Sin embargo, la autora lamenta la ausencia de un tratado específico en la materia.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 119.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 129.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 136.

<sup>51</sup> *Ibid.*, pp. 147-148.

<sup>52</sup> El ejemplo citado por Kuhse está sacado de FOOT, PH., *The problem of abortion and the doctrine of double effects*, en STEINBOCK, B. (ed.), *Killing and letting die*, Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1980, pp. 156-165: Foot, a diferencia de Kuhse, sostiene que el conductor no busca la muerte de esa persona, sino simplemente deja que sobrevenga.

<sup>53</sup> KUHSE, *The sanctity...*, p. 157.

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 165.

<sup>55</sup> Véase a este propósito: KNAUER, P., *La détermination du bien et du mal moral par le principe du double effet*, *Nouvelle Revue Théologique*, 1986, 87: 356-376; SCHÜLLER, B., *Direkte Tötung-Indirekte Tötung*, *Theologie und Philosophie*, 1972, 47: 341-357; JANSSENS, L., *Ontic evil and moral evil*, *Louvain Studies* 1972, 4: 115-156; FUCHS, J., *The absoluteness of moral norms*, *Gregorianum* 1971, 52: 415-458; MCCORMICK, R.A., *The principle of the double effect*, en ID., *How brave a new world? Dilemmas in bioethics*, Washington: Georgetown University Press, 1981: 431-447; ROSSI, L., *Duplici effetto* (principio del), en ROSSI, L., VALSECCHI, A., *Dizionario Enciclopedico di Teologia generale*, Cinisello Balsamo: Paoline, 1985: 293-308; CHIAVACCI, E., *Teologia morale. Morale generale*, Asís: Cittadella, 1986:



220-229; LATTUADA, A., *L'etica normativa...*, pp. 138-143. El estudio más completo sobre las diversas interpretaciones del principio del doble efecto y sobre los conceptos correlacionados de voluntario directo/indirecto, en *si/en causa*, etcétera, es el de HEINDRIKS, N., *Le moyen mauvais pour obtenir une fin bonne. Essai sur la troisième condition du principe de l'acte à double effet*, Roma: Pontificia Università San Tommaso, Herder, 1981. Para un presentación sintética de carácter introductorio sobre los problemas generales de la psicología del acto humano, véase FRATTALLONE, R., *Persona e atto umano*, en COMPAGNONI, F., PIANA, G., PRIVITERA, S. (a cargo de), *Nuovo Dizionario di Teologia Morale*, Cinisello Balsamo: Paoline, 1990: 932-952.

<sup>56</sup> Este aspecto es claramente fundamental. Si se entiende lo intencional simplemente como el ámbito de lo que se ha llevado a cabo mecánicamente, sin pensar, sin que la reflexión intervenga y por tanto como un actuar un comportamiento que corresponda a un cierto proyecto formulado mentalmente, se nos cierra el acceso al sentido propiamente moral de esta noción. No se podrá distinguir, por ejemplo, entre el suicidio y el sacrificio heroico de la vida. Ciertamente el padre Kolbe actuaba intencionalmente al entregarse a sus verdugos, pero ciertamente su intención en sentido moral no se podía describir como de suicida: él no buscaba en ese gesto la muerte, sino que ponía su propia vida al servicio de un valor más alto, la daba por sus compañeros.

<sup>57</sup> Esta que usualmente es puesta como la tercera condición del doble efecto, tiene carácter decisivo en la formulación tradicional. La mayoría de los especialistas tiende en la actualidad a limitar el carácter absoluto de tal requisito. HENDRIKS, en *Le moyen mauvais...*, propone que la tercera condición sea nuevamente formulada como la prohibición de utilizar a un hombre (más que un efecto malo) como medio, según la formulación del imperativo kantiano.

<sup>58</sup> KUHSE, *The sanctity...*, p. 175.

<sup>59</sup> Kuhse se refiere sobre todo a MCCORMICK, R.A., *To save or let die: the dilemma of modern medicine*, The Journal of American Medical Association 1974, 229: 172-176; reimpresso en MCCORMICK, *How brave...*, pp. 339-351.

<sup>60</sup> VEATCH, R.M., *Death, dying and the biological revolution*, New Haven: Yale University Press, 1989, 2a. ed.

<sup>61</sup> KUHSE, *The sanctity...*, pp. 181-182.

<sup>62</sup> Véase RAMSEY, P., *Ethics at the edges of life*, New Haven: Yale University Press, 1978.

<sup>63</sup> KUHSE, *The sanctity...*, p. 194.

<sup>64</sup> MCCORMICK, R.A., *The quality of life, the sanctity of life*, Hastings Center Report 1978, 8: 30-36, 35.

<sup>65</sup> *Ibid.* La afirmación está perfectamente clara a la luz del pasaje que sigue inmediatamente en el texto: "Si "vida" significa la continuación de los procesos vitales pero en estado vegetativo persistente; si "valor" significa "un bien para el individuo en cuestión"; si "igual" significa "idéntico" o "lo mismo", especialmente referido a los tratamientos, entonces creo que es simplemente falso decir que "toda vida es del mismo valor" (c.).

<sup>66</sup> *Ibid.*

<sup>67</sup> Hay que hacer notar que Kuhse usa constantemente la terminología de los medios ordinarios/extraordinarios más que la de la proporcionalidad o desproporción de los cuidados: esta segunda es más precisa estrictamente, sobre todo porque sugiere que ese juicio es mucho más complejo que la simple alternativa vida/muerte enfocada por los llamados "juicios de calidad de la vida".

<sup>68</sup> Sobre la pluralidad de variables en juego en la determinación de ese juicio, véase por ejemplo CATTORINI, P., *Qualità della vita negli ultimi istanti*, Medicina e Morale 1989, 2: 273-294.

# Algunas consideraciones sobre las técnicas de reproducción asistida en el marco de la biotecnología

Guillermo L. González y Hernández\*

## Resumen

*Las llamadas Técnicas de Reproducción Asistida, que hoy se encuentran a la vanguardia de la ciencia médica, forzosamente ligadas a los problemas de esterilidad e infertilidad humanas, han llevado al hombre a realizar todo tipo de experimentos, tanto en animales como en seres humanos, tratando de aliviar las causas que producen estos males. Habiendo sido la esterilidad y la infertilidad, en buena parte, la pauta que ha dado lugar a todo este desarrollo científico, quienes como especialistas realizan esta labor no parecen estar buscando la solución a partir de sus primeras causas, sino de sus efectos. Muchas de las manifestaciones clínicas tienen su verdadero origen en el comportamiento del ser humano con respecto a sí mismo, más que en trastornos naturales del organismo, por lo que debemos analizar el problema, no sólo desde el punto de vista de la medicina curativa y correctiva, sino desde el de la medicina preventiva, la educación y la política, basados en criterios de verdad, de bondad, de justicia, de verdadera belleza y de razón.*

*El desarrollo de las Técnicas de Reproducción Asistida, sustituyendo esfuerzos anteriormente realizados, como la microcirugía reconstructiva de las trompas de Falopio, ha creado una serie de técnicas a partir de la inseminación artificial, como la Fecundación In Vitro y la Transferencia de Embriones (FIVTE), la Trans-*

\* Estudiante de la Maestría en Ciencias de la Familia, impartida en el Instituto Juan Pablo II.



*ferencia Intratubaria de Gametos (GIFT), la Transferencia Intratubaria de Embriones (ZIFT). Éstas han promovido diversas prácticas encaminadas a la manipulación de embriones y material genético con diversos fines, acerca de lo cual las legislaciones de los gobiernos no han podido reaccionar apropiadamente y por su parte los investigadores piensan que tienen la capacidad suficiente para autonomarse. Por ello sólo se cuenta con recomendaciones éticas que deberán seguir los científicos en sus ensayos, quienes constantemente reportan como muy exitosas sus operaciones relativas a los procedimientos y resultados obtenidos, a pesar de la evidencia que las mismas cifras que presentan arrojan, de lo esmirriado de sus "éxitos", tomando en cuenta además, el exorbitante costo que representa: el crimen por genocidio.*

*Es evidente que los intereses económicos y "científicos" de las grandes industrias, aunados a los intereses políticos de las naciones y de los individuos, han llevado a muchos hombres a deformar la imagen que de sí mismos han de concebir como seres humanos, llevándolos a discutir desde cuál es el momento en que se comienza a existir como ser humano, hasta considerar que la vida no es producto de la mano de un Creador, sino de las sofisticadas relaciones de la materia consigo misma. Con base en esta concepción ideológica, no puede existir ningún límite que impida la libre manipulación y experimentación con seres humanos y su patrimonio genético. La concepción de lo que es, o de quién es, el ser humano, forzosamente tendrá repercusiones importantes para la vida de todo ser humano en lo futuro. De ello dependerá no sólo la calidad de vida que pueda alcanzar, sino incluso si seguirá siendo humano frente al poder de los que ahora pretenden convertirlo en cosa.*

### **¿Causas o consecuencias...?**

Las llamadas Técnicas de Reproducción Asistida, que hoy en día se encuentran a la vanguardia de la ciencia médica, no son del todo novedosas.

Forzosamente ligadas a los problemas de esterilidad e infertilidad humanas, hay manifestaciones de su existencia desde tiempos muy antiguos. La necesidad de resolver estos problemas ha llevado al hombre a realizar todo tipo de experimentos, tanto con animales, como con seres humanos, y la culminación de este esfuerzo tuvo lugar el 25 de julio de 1978, con el nacimiento de Louise Brown, producto de la aplicación exitosa de la técnica conocida como Fertilización In Vitro con Transferencia de Embriones (FIVTE), consistente en llevar a cabo la fecundación de un óvulo por un espermatozoide en forma extracorpórea, colocando ambos en un medio propicio para su encuentro en una caja de vidrio, de modo que, una vez obtenido el huevo fecundado, éste es transferido al útero de la mujer que lo ha de llevar en su vientre, para que sea gestado y nazca a los nueve meses como cualquier niño “normal.”

Tal vez la primera referencia histórica relativa a Técnicas de Reproducción Asistida sea aquella que se encuentra en la Biblia, en el libro del Génesis, siendo la primera “técnica” utilizada la de la “sustitución”. En el libro del Génesis se lee: “Saray, mujer de Abram no le daba hijos, pero tenía una esclava egipcia que se llamaba Agar, y dijo Saray a Abram: “Mira, Yavé me ha hecho estéril. Llégate, pues, te ruego, a mi esclava. Quizá podré tener hijos de ella.” Y escuchó Abram la voz de Saray.... Llegose, pues, él a Agar, la cual concibió.”<sup>1</sup>

Una lectura bien interpretada de este relato bíblico sugiere que desde la primera existencia del ser humano sobre la tierra, algunas personas pueden padecer el problema de esterilidad o infertilidad humana por causas meramente naturales. Al decir esto intento abordar la cuestión referente a la investigación de causas actuales de este padecimiento, mismas que no siempre parecen ser de orden natural.

Toda vez que para hablar de Técnicas de Reproducción Asistida es menester hablar de infertilidad y esterilidad, ya que dichas técnicas hoy en día pretenden resolver ambos problemas, antes de introducirme de lleno en el tema, permítaseme hacer una pertinente y práctica aclaración: “De acuerdo a Winkhaus, el término esterilidad significa imposibilidad de concepción, es decir, imposibilidad de que se efectúe, ya sea por razones de origen andrológico y/o ginecológico la singamia de los pronúcleos femenino y masculino. Mientras que infertilidad se reserva a la imposibilidad de llevar a término una concepción y parir un feto viable. No obstante, en la literatura primordialmente anglosajona, lo más co-



mún es encontrar el término infertilidad, para referirse a factores de origen masculino como causa de esterilidad conyugal, y no necesariamente el término de infertilidad queda reservado a la incompetencia de la mujer en llevar a término una concepción.”<sup>2</sup>

Hecha la anterior aclaración y para efectos únicamente prácticos, en la redacción de este ensayo haré uso indistinto de uno u otro término, sin olvidar las diferencias esenciales habidas entre ambos en el contexto médico-científico, así como el hecho de que los problemas de infertilidad o esterilidad son siempre referidos a la pareja, pero, mucho más importante, sin dejar de distinguir el carácter orgánico de la dimensión somatopsíquica de la infertilidad, en contraposición con el carácter trascendente de la dimensión “noética” (Frankl) de la esterilidad.

Refiriéndose a las causas de esterilidad femenina, Master y Johnson comentan: “Las dos causas principales de esterilidad en la mujer son las dificultades en la ovulación y en la oclusión de las trompas de Falopio. La falta de ovulación (o la ovulación poco frecuente) puede estar originada por afecciones ováricas, desequilibrio hormonal, determinadas enfermedades crónicas, el abuso o habituación a las drogas y la malnutrición... La oclusión de las trompas de Falopio puede deberse a cicatrices secundarias, a una infección de los tejidos pélvicos o de la zona abdominal... Otras causas menos frecuentes de esterilidad en la mujer son la secreción en el cérvix de un moco que daña al esperma e impide su tránsito, malformaciones congénitas de los órganos reproductores, tumores, infecciones y alergia al esperma. En determinados casos, el problema radica en que la pareja no realiza el coito en la fase cercana a la ovulación, y en otros, el empleo de lubricantes vaginales, como la vaselina, geles y cremas, tienen un efecto espermicida.”<sup>3</sup>

Respecto al hombre señalan: “La principal causa de esterilidad en el varón es la insuficiente producción de espermatozoides... Otros factores que condicionan la fertilidad del varón son la movilidad del espermatozoide, las anomalías en su formación y el volumen de líquido seminal. Entre las causas de los bajos recuentos de espermatozoides hay que destacar: los daños en los tejidos testiculares, las infecciones (en particular la parotiditis sobrevenida después de la infancia y que puede afectar a los testículos), la radioterapia, los trastornos endócrinos, las venas varicosas en el escroto, los testículos que no han descendido después de la pubertad y las malformaciones congénitas. También el

consumo de drogas puede menoscabar la producción de esperma. Entre las sustancias potencialmente dañinas se cuentan el alcohol, el tabaco, los estupefacientes, la marihuana y algunos fármacos. Según demuestran algunos estudios, el recorrer largas distancias en bicicleta o llevar ropa interior muy ajustada puede reducir el número de espermatozoides. Dado que la temperatura influye en la producción de esperma, el uso frecuente de saunas, baños calientes y baños de vapor puede tener efectos negativos. Eyacular con mucha frecuencia disminuye en ocasiones el conteo de espermatozoides... En el hombre, al igual que sucede en la mujer, puede ocluirse el sistema de tubos a consecuencia de una infección o de una malformación congénita... La esterilidad acaece también cuando el varón no puede eyacular o lo hace fuera de la vagina, o bien en los casos de impotencia.”<sup>4</sup>

Desafortunadamente especialistas como Master y Johnson, al igual que muchos otros, al tratar de mostrar las causas de esterilidad, no ponen demasiado énfasis en distinguir entre las causas clínicas y las causas reales, tales como:

— El uso previo de anticonceptivos (a pesar de transcurrir un periodo clínicamente razonable de coito regular sin uso de más anticonceptivos), lo cual puede alterar el ciclo de la ovulación y la producción normal de óvulos.

— La edad en que las parejas empiezan a plantearse tener hijos, que cada vez suele ser más tardía, por lo que la pareja queda mayormente expuesta a ser afectada por todas las demás causas de infertilidad, sin contar con el envejecimiento de las gónadas.

— Las enfermedades de transmisión sexual que son causantes, por ejemplo, de las llamadas uretritis gonocócica y no gonocócica, provocadas, la primera, por la sífilis y la gonorrea, y la segunda, por otros microorganismos como la *Chlamydia trachomatis* y el género *Mycoplasma*, son responsables de infertilidad en la pareja, por detención de la población de espermatogonias, espermatoцитos y espermátides en los túbulos seminíferos, en el primer caso; y por alteraciones morfológicas en las membranas, enrrollamiento de la cola, alteraciones en las mitocondrias, modificaciones acrosomales y un gran remanente de gota citoplasmática en los espermatozoides (en el segundo caso), esto pudo ser comprobado por el análisis efectuado en el Instituto Nacional de Perinatología en 12 varones con problemas de infertilidad.<sup>5</sup>



— La polución atmosférica y electromagnética, refiriéndose a sustancias en la atmósfera tales como el plomo, los bifenilos policlorinados o el dibromocloruropropano (arrojadas al ambiente a través del consumo de gasolina, la producción de transformadores y generadores eléctricos y la fabricación de pesticidas, respectivamente), como causantes de una patología ultraestructural, en la producción de espermatozoides anormales en número, morfología y motilidad, y de anomalías genéticas en las células espermáticas.<sup>6</sup> También la radiación ionizante y no ionizante, utilizada con tratamientos médicos y terapéuticos, es derramada en la atmósfera, y su efecto ha podido ser observado mediante la experimentación con animales (realizada en condiciones extremas), comprobándose la existencia de variaciones en el sistema reproductor, en forma de modificaciones en la producción de esperma y transformaciones en los cromosomas, así como modificaciones en las funciones y estructuras de las células, sin considerar la provocación de abortos y malformaciones.

— La ingesta de toda clase de drogas (alcohol, tabaco, marihuana, cocaína, heroína), sustancias tóxicas y algunos medicamentos, como la ciclofosfamida, utilizada en casos de síndromes nefróticos (degeneración de los riñones, uno de los males crónicos más comunes en niños), de padecimientos no neoplásicos o neoplásicos y en pacientes a los que se les efectúa trasplante renal por problemas nefróticos, en los que “la administración de este medicamento en varones causa diferentes alteraciones a nivel testicular, entre las cuales puede encontrarse azoospermia, oligospermia y cambios morfológicos en el tejido testicular.”<sup>7</sup>

— El estrés, que bien puede ser causante de algunos casos de endometriosis. Se dice que esta enfermedad es propia de la civilización “y que las mujeres que la padecen presentan cierto patrón característico de personalidad, que por ser muy subjetivo es muy difícil de evaluar, pero predomina en mujeres inteligentes, de naturaleza competitiva e hiperactivas, con promedio de edad entre los 25 y 35 años,...[por lo que]... se calcula que en el 30-40% de las mujeres estériles tienen algún grado de endometriosis y que el 90% de las mujeres que presentan la enfermedad pueden cursar con esterilidad asociada.”<sup>8</sup> “De tal suerte que las emociones de alegría, ansiedad y la depresión, así como múltiples estímulos externos se han constituido en el objeto de análisis minucioso por parte de especialistas en psiquiatría, neurología y endocrinología, y ello ha dado

como resultado el surgimiento de una especialidad multidisciplinaria, la psiconeuroendocrinología.”<sup>9</sup> Aquí es conveniente hacer notar también que dentro de las hipótesis etiológicas de la endometriosis, “la única teoría científicamente válida es la de la menstruación retrógrada,”<sup>10</sup> considerándose el dispositivo intrauterino (DIU) “como un factor de riesgo significativo para endometriosis según Kirshon, por el hecho de aumentar la cantidad de sangrado menstrual y consecuentemente favorecer el flujo retrógrado del mismo.”<sup>11</sup> Es necesario referir que “la endometriosis como causa de infertilidad también está demostrado estadísticamente por Groll y Uheeller, quienes reportan una incidencia de abortos del 40 al 52 % en mujeres que cursan con endometriosis, cifra que disminuye del 7 al 12% postratamiento médico o quirúrgico de la enfermedad.”<sup>12</sup>

— Cirugías en el aparato reproductor, como la vasectomía en el hombre y la esterilización tubárica en la mujer o salpingoclasia, procedimientos con los que las parejas que las practican pretenden servirse como método anticonceptivo definitivo, aun cuando en ocasiones puedan ser reversibles.

— Otras, no menos importantes, como ciertos hábitos de vestir, trabajos cercanos a altas temperaturas, baños calientes y sauna, los cuales tiene efectos que repercuten forzosamente en la calidad del esperma, así como la debilidad de los organismos motivada por la insuficiencia alimentaria de enormes grupos de población, que impide el adecuado desarrollo fetal, lo cual conduce, muchas veces, al aborto espontáneo.

Desde luego, no pretendo hacer un listado exhaustivo de todas las causas probables o ciertas de la esterilidad e infertilidad humanas, ya que ni la misma ciencia médica puede atribuirse ese conocimiento. Lo que de alguna manera pretendo hacer notar con las anteriores observaciones, es que muchas de las manifestaciones clínicas, como causa del problema, tienen su verdadero origen en causas de otro orden, que más corresponden a la forma de comportamiento del ser humano con respecto a sí mismo, a sus semejantes y a su entorno, que a trastornos naturales en su organismo.

Es verdad que hoy en día muchos de los aspectos etiológicos, no sólo de la esterilidad e infertilidad humanas sino también de muchas otras enfermedades graves, tienen que ver con alteraciones de orden genético, que bien podrían atribuirse a la naturaleza. Pero es aquí donde, principalmente, pienso que debemos efectuar algunas reflexiones. Debemos



preguntarnos, por ejemplo: ¿cuánto sabemos sobre la influencia real en el organismo humano de ciertas sustancias, radiaciones y ondas magnéticas que pululan en el ambiente, como las ya mencionadas anteriormente, capaces muchas de ellas, como ya ha quedado demostrado en algunos casos, de provocar mutaciones cromosómicas en el contenido de las células? Debemos cuestionarnos si la investigación médica y de otras ciencias ha puesto verdadero empeño en descubrir o desarrollar productos, medios o procedimientos que, si bien contribuyan a mejorar el nivel de vida de las personas, no alteren el equilibrio propio de la naturaleza. Debemos interrogarnos si la industria farmacéutica ha comprobado plenamente que los medicamentos que fabrican y distribuyen, por medio de los médicos, para curar las enfermedades, no tienen efectos secundarios, ya no digamos un poco menores que los provocados por la misma enfermedad, sino, en ocasiones, mucho más graves que la enfermedad, y si esta misma industria, junto con la ciencia médica, no colabora con aquellos gobiernos, autoridades o políticos, que, por un lado, maquinan la reducción en número y clase de la población humana —estimulando el uso masivo de anticonceptivos, sin importar los crímenes que se cometan (el aborto) ni el efecto causado en el organismo de las personas por los implementos y sustancias utilizados—, por el otro, promueven prácticas eugenésicas, como las Técnicas de Reproducción Asistida. Éstas están destinadas, en un principio, a corregir problemas de obstrucción tubaria en la mujer, como factor etiológico de algunos problemas de infertilidad o esterilidad en la pareja y por ellas se intenta implementar artificialmente la concepción de un hijo, cuya existencia anteriormente había sido ya negada mediante las prácticas anticonceptivas, pero que ahora se busca “a como dé lugar”, favoreciendo a aquellos que podrían considerarse “mejores”, en términos de capacidad para generar la riqueza necesaria que permita poder sustentar los costos que representan tales medios. Debemos examinarnos para revisar si nuestra conducta sexual no es promiscua; si nuestra conducta diaria no está cargada de tensiones innecesarias provocadas por nuestro afán de tener cada vez más, de modo que nuestro organismo permanezca estresado, teniendo que recurrir a la ingesta de sustancias, medicamentos y tóxicos para aliviar la tensión; si nuestra conducta ecológica no está provocando la degeneración del entorno natural que debe protegernos, acarreando la degeneración de nuestro propio organismo.

En suma, es menester que podamos discernir claramente el problema, no sólo desde el punto de vista de la medicina curativa o correctiva, sino más profundamente, desde el punto de vista de la medicina preventiva; y aún más, desde el punto de vista, verdaderamente crítico, de la educación y la política de los pueblos, basadas en criterios de verdad, de bondad, de justicia, de belleza y de razón. De este modo podremos discernir qué es lo que debemos atender primordialmente, ya que, aunque no podemos olvidar y dejar de lado la situación real y palpable de la cantidad de mal que existe como enfermedad, tampoco podemos permanecer, por conveniencia o por estulticia, pegados al otro extremo, queriendo resolver solamente las consecuencias de nuestra necesidad, porque al final de cuentas, “no vaya a ser peor el remedio que la enfermedad.”

### **Demiurgo exitoso**

A pesar de la reflexión hecha en el apartado anterior, hemos de contemplar los esfuerzos efectuados recientemente por las ciencias médica y biológica, por encontrar las formas más adecuadas, a su parecer, para resolver la consecuencia más evidente del problema de la infertilidad y esterilidad humana: la imposibilidad de tener un hijo. Para resolver esta situación, los científicos han desarrollado una serie de técnicas conocidas como “Técnicas de Reproducción Asistida”, que han venido a substituir el esfuerzo anteriormente realizado por algunos doctores, que habían puesto ya en práctica técnicas quirúrgicas como la microcirugía reconstructiva de las trompas de Falopio, o el transplante de trompa, que podrían resolver en un amplio porcentaje el problema de infertilidad, toda vez que “el factor tubárico es por sí solo la causa que explica la esterilidad de un 30 a un 40%, o sea, una de cada dos enfermas.”<sup>13</sup> Es una lástima, ya que al respecto de la eficacia de este tipo de microcirugía reconstructiva, se tienen reportes de hasta un 78.8 % de embarazos llegados a término mediante el procedimiento de Anastomosis Término-Terminal por Microcirugía para reversión de esterilización en 118 pacientes seguidas por más de 18 meses.<sup>14</sup>

Las primeras Técnicas de Reproducción Asistida puestas en práctica fueron las que se refieren a la inseminación artificial, que básicamente



consisten en introducir el semen fresco del varón en el útero de la mujer receptora (IUI), a través de la cavidad abdominal (TIP) o por la cavidad uterina hasta la trompa (VITI), sea del compañero o un donante, previamente obtenido, generalmente, por masturbación. La inseminación como técnica no parece ser tan novedosa, ya que “la primera inseminación artificial documentada data del siglo XIV, cuando un árabe obtuvo en secreto semen de un caballo enemigo y fecundó a su yegua.”<sup>15</sup>

La verdadera revolución en la especialidad médica consagrada a la reproducción fue la técnica de Fecundación In Vitro y la Transferencia de Embriones (FIVTE), que permite el encuentro de los gametos masculino y femenino en una caja de Petri, en un medio de capacitación denominado solución HAM F-10, conteniendo 7.5 % de suero de cordón umbilical fetal humano inactivado, en relación 1:3, conteniendo también estreptomycin y penicilina, en donde se produce la inseminación del ovocito, el cual una vez fertilizado es pasado a un medio de crecimiento, consistente también en una solución HAM F-10 con diferente concentración de suero de cordón umbilical, hasta que es transferido mediante catéteres a la cavidad uterina de la mujer receptora.<sup>16</sup>

Otras técnicas fueron desarrolladas, como la Transferencia Intratubaria de Gametos (GIFT), la cual “consiste en la colocación de los gametos masculino y femenino en el sitio donde ocurre en forma fisiológica la fertilización, o sea, en la porción ampular de la trompa.”<sup>17</sup> (Las principales diferencias entre la GIFT y la FIVTE consisten en que en la GIFT la fertilización es *in vivo* y no se requiere de transferencia de embriones).

La ZIFT, Transferencia Intratubaria de Embriones, es una variante de la FIVTE, la cual se realiza prácticamente de la misma manera, con la diferencia que la transferencia del embrión se hace al interior de la trompa de Falopio.

Por otra parte, el desarrollo de otras técnicas como la Laparoscopia y la Crioconservación de Gametos y Embriones, así como la inducción de la ovulación con gonadotropinas hipofisarias (Pergonal), vinieron a facilitar otras formas de combinación, ya que con la Laparoscopia, fue posible llevar a cabo no sólo el diagnóstico de esterilidad y la transferencia de embriones, sino también la captación ovular provocada por las gonadotropinas. Con la crioconservación se pudo almacenar esperma, óvulos y embriones, al punto que hubo quien se dedicó a recoger y congelar en un banco de semen, esperma de genios y premios Nobel con

el propósito de inseminar a mujeres con un gran cociente intelectual, a fin de crear niños superdotados.

Con la donación de gametos y la cesión o alquiler de úteros, las posibilidades se han vuelto múltiples: "...puede comenzar a hablarse de veintidós formas nuevas de reproducción, que se separan de las formas habituales de paternidad del pasado... seis tipos de inseminación artificial: según se trate de semen del marido o de un donante, de semen fresco o congelado, o que la inseminación se haga en solteras, viudas o parejas lesbianas. En torno a la fecundación *in vitro* pueden darse hasta once situaciones nuevas: dentro de la pareja (*homóloga*), con células germinales de un donante o de una donante (*heteróloga*), congelación de embriones, con fines comerciales o eugenésicos, con alquiler de útero, en parejas homosexuales. Finalmente si el clonado fuese posible (y técnicamente ya lo es), podrían plantearse otras cinco situaciones nuevas (según que los factores genéticos procedan de la madre gestante —clonado autólogo—; del padre legal —homólogo— y, finalmente, de personas distintas —heterólogo)."<sup>18</sup>

Ante el llamado "imperativo tecnológico", por el que "se debe hacer siempre todo aquello que técnicamente es posible, porque de lo contrario se bloquea la ciencia", los científicos de varios países desarrollados han promovido diversas prácticas encaminadas a la manipulación de embriones y material genético con diversos fines, acerca de lo cual las legislaciones de los gobiernos no han podido reaccionar apropiadamente, ya que son apenas los Comités de Ética de cada país los que dan su opinión al respecto de estas cuestiones, en tanto que los científicos se resisten a ser controlados, como ellos dicen, "desde fuera", ya que piensan que tienen la capacidad suficiente para autonormarse.

En el caso de los Estados Unidos, en el mes de diciembre de 1994, el director de los Institutos Nacionales de la Salud (NIH) hizo pública la enumeración de las recomendaciones éticas que deberán seguir los científicos en sus ensayos, por lo que dichos NIH recibieron más de 30,000 cartas de protesta en la primera semana, entre ellas la de un congresista republicano de California, Robert Dorman, quien decía: "La destrucción de embriones humanos en nombre de la ciencia resulta frankensteiniana", a pesar de lo cual los científicos habían presentado, a junio del 95, más de 70 proyectos de investigación con embriones humanos.<sup>19</sup>



Esta es la lista publicada de algunos de los principales supuestos en los que está autorizada o no la investigación con embriones humanos:<sup>20</sup>

*Permitido obteniendo autorización caso por caso*

1. Investigación con embriones no utilizados por las clínicas en la fecundación *in vitro*, hasta los 14 días después de la fertilización.
2. Maduración de óvulos sin fecundar —partenogénesis— para ensayos científicos.
3. Creación limitada de embriones para una investigación fundamental o apremiante.
4. Extracción de células embrionarias (biopsia de blastómeros) antes de la implantación en el útero.

*Pendiente de valoración*

1. Empleo de oocitos fetales para la obtención de embriones destinados exclusivamente a la investigación.
2. Ensayos con embriones más allá de 14 días después del cierre del tubo neuronal.
3. Clonación por separación de blastómeros u oocitos, para experimentos científicos.
4. Utilización de embriones existentes cuando uno de los progenitores es un donante anónimo que ha recibido una compensación monetaria o no puede ser localizado para dar el consentimiento.

*Prohibido*

1. Transferencia de embriones humanos a animales, para su gestación.
2. Investigación en embriones con el tubo neuronal completamente cerrado (décimo octavo día).
3. Clonación de embriones por trasplante del núcleo celular.
4. Creación de quimeras, ya sea entre humanos o humano-animales (mezcla de cargas genéticas).
5. Transferencia de embriones a otra cavidad corporal que no sea el útero (embarazo masculino).
6. Selección del sexo del futuro bebé, excepto para prevenir enfermedades hereditarias ligadas al cromosoma sexual X.

7. Embarazo de mujeres con fines científicos.
8. Separación de blastómeros —formación de gemelos— para la gestación.
9. Fabricación de embriones para obtener material biológico (órganos de repuesto).
10. Empleo de espermatozoides, óvulos y embriones de donantes que reciben algo más de una ‘razonable’ compensación, así como de aquellos que no dan el consentimiento explícito para su uso en investigación.

Los científicos argumentan justificadas razones para la utilización de embriones con fines de investigación. Dicen que con ello podrán indagar las causas de la infertilidad que afecta al 15% de las parejas en edad reproductora; desarrollar y perfeccionar nuevos anticonceptivos más eficaces; conocer los mecanismos de la morfogénesis, lo cual ayudará en la lucha contra el cáncer y el SIDA. Podrán también cultivarse células pluripotenciales de la médula para ser usadas en situaciones como la reparación de la médula espinal y el trasplante de médula ósea. El desarrollo de la terapia génica permitirá la substitución de genes defectuosos por sanos, pudiendo aliviar enfermedades como el síndrome de Down, la hemofilia, y la fibrosis quística, por ejemplo. La implantación de células neuronales, pancreáticas o del hígado de embriones y fetos, así como de tejidos cerebrales y sanguíneos, pueden llegar a curar enfermedades hoy por hoy incurables, como el mal de Parkinson, la enfermedad de Huntington, la diabetes, el síndrome de Hurler, etc.

Es significativa la respuesta que ante el dilema de conciencia, respecto a la utilización de embriones en la investigación médica, da Alan Trounson, *Director of the Centre for Early Human Development and Deputy Director of the Institute of Reproduction and Development at Monash University*, quien encabezó la parte científica del grupo Melbourne de FIV, el cual concibió el primer método acertado de congelación de embriones. Trounson declara: “*Mi percepción es que el individuo está completo al nacimiento y sus derechos de protección evolucionan cada vez más en tanto se desarrolla el embarazo. El tratamiento de infertilidad o de debilitamiento, o la prevención de cualquier enfermedad, es un valor digno de nuestra consideración. El uso de pre-embryones, embryones o tejidos fetales (los cuales de otra manera podrían ser desechados), para tratar o prevenir serias*



*enfermedades es ciertamente algo que vale la pena y es consistente con mis propios valores.*"<sup>21</sup>

En tanto que, en relación a los riesgos que corre el embrión de sufrir serias anormalidades al ser congelado, manifiesta el mismo Trouson: "*Argumenté fuertemente que los riesgos de serias anormalidades cromosómicas proveniente de la congelación de huevos no fertilizados no garantizaba la introducción de esta técnica en la clínica de la FIV... Dada la dificultad para obtener la aprobación de la prueba de seguridad de la técnica en Victoria, nuestros propios científicos decidieron no continuar investigando acerca de la criopreservación de huevos humanos, a pesar de ser los líderes internacionales en el campo de la congelación de células.*"<sup>22</sup>

Esto permite darse cuenta de cuan grande es la confusión ética en que se encuentran los científicos.

Por otra parte resulta muy revelador analizar algunas cifras proporcionadas por *The American Society for Reproductive Medicine* y por la *Society for Assisted Reproductive Technology Registry*, aparecidas en la revista *Fertility and Sterility* en julio de 1995, relativas a los procedimientos y resultados obtenidos de las Técnicas de Reproducción Asistida (ART) iniciadas en los Estados Unidos y Canadá, en 1993, conforme a los 267 programas reportados voluntariamente:<sup>23</sup>

De 43,975 ciclos de ART iniciados en 1993, 31 900 ciclos fueron iniciados con métodos estándar de FIV, 1397 fueron FIV con micro-manipulación de ovocitos, 4992 fueron ciclos de GIFT, 1792 fueron ciclos de ZIFT, con 882 combinaciones iniciadas de FIV y transferencia tubaria. Hubo 2776 donadores de ovocitos y 246 ciclos de FIV para úteros huésped reportados. Adicionalmente, 6869 procedimientos de transferencia de embriones congelados fueron listados, separados o en combinación con otros procedimientos de ART. Como resultado de todos estos procedimientos (ART y criopreservación de embriones) un total de 8741 partos fueron reportados, lo que representa un porcentaje real de efectividad, a partir del total de ciclos iniciados, del 17.19%.

La siguiente tabla comparativa refleja el resumen de los resultados obtenidos en la aplicación de técnicas FIV, GIFT, ZIFT y la combinación de éstas, utilizando donadores de ovocitos y transferencia de embriones criopreservados.

*CONSIDERACIONES SOBRE LAS TÉCNICAS DE REPRODUCCIÓN ASISTIDA*

	<i>FIV</i>	<i>GIFT</i>	<i>ZIFT</i>	<i>Donantes</i>	<i>ET's criopreservados</i>
Ciclos	31,900	4,992	1,792	2,766	6,672
Cancelaciones (%)	<b>4,466</b> 14.0	<b>788</b> 15.8	<b>233</b> 13.0	<b>398</b> 14.4	NA
Reintentos por ciclo	27,443	4,202	1,557	2,368	NA
Transferencias	24,410	4,138	1,327	2,446	6,194
Transf. por reintentos (%)	88.9	98.5	85.2	103.3	NA
Embarazos por ciclo	6,321	1,472	466	895	984
Abortos (%)	<b>1,219</b> 19.0	<b>1,028</b> 20.6	<b>332</b> 18.5	<b>553</b> 20.0	<b>1,308</b> 19.6
Partos	5,103	1,182	380	716	791
Partos por reintento	18.6	28.1	24.4	30.2	NA
Nacimientos sencillos (%)	<b>3,363</b> 65.9	<b>762</b> 64.5	<b>233</b> 61.4	<b>429</b> 59.9	<b>555</b> 70.2
Nacimientos dobles (%)	1,403 27.5	312 26.4	121 31.8	251 35.04	
Nacimientos triples (%)	275 5.4	82 6.9	24 6.3	4 0.5	
Nacimientos múltiples (%)	20 0.4	11 0.9	2 0.5		
Embarazos ectópicos (%)	288	61	13	21	11
Embarazos ectópicos por transferencia (%)	1.4	1.5	1.0	0.9	0.2
Defectos de nacimiento por neonatos nacidos (%) *	2.3	1.2	2.8	1.8	1.8

*Fuente:* Revista Fertility and Sterility, V. 64, No.1 July 1995 assisted reproductive technology in the U. S. and Canadá: 1993 results generated from the American Society for Reproductive Medicine/Society for Assisted Reproductive Technology Registry.

\* La cantidad de niños nacidos con defectos, estructurales y funcionales, no es posible determinarla, ni aún medianamente, debido a que el número total de infantes nacidos, producto de los embarazos múltiples, no es conocido en su totalidad y a decir del reporte, al respecto de este renglón, no todos los resultados fueron reportados. Las cantidades en negrilla las he adicionado a la tabla original, con la finalidad de evidenciar datos soslayados en el reporte, ya sea porque fueron expresados como porcentajes, ya sea porque aparecen dispersos.



Es necesario destacar que la presentación, en muchos casos, de porcentajes en las estadísticas, resta el impacto que proporcionan las cantidades, sobre todo cuando se trata de cuestiones tan negativas como vidas desechadas o eliminadas. Presentar las cifras de tal manera pretende, en la mayoría de los casos, minimizar aquello que podría alarmar al lector. Es por ello que, tomando como base los datos que aparecen dispersos en el cuerpo del mismo reporte, he colocado en la tabla en forma adicional, en cuanto se ha podido, las cantidades que representan los porcentajes señalados en los renglones de “Cancelaciones” y “Abortos” (*Pregnancy loss*). De esta manera se aprecia la cantidad total de ciclos (10,325) en los que se encuentran involucrados un número bastante mayor de embriones eliminados, toda vez que, por la técnica de hiperovulación, cada mujer participante en un ciclo puede aportar en algunos casos hasta 17 óvulos, mismos que pueden también ser fecundados extracorpóreamente, a fin de obtener embriones y poder así transferir algunos (de 3 a 4) al interior de su sistema reproductor y tener reserva suficiente para el caso, por lo demás frecuente, según se puede observar en la misma tabla, de tener que reintentar una segunda o una tercera transferencia, por fracaso de la primera, pudiendo ser almacenados el resto de los embriones no utilizados, gracias a otra técnica, la criopreservación de embriones (que permite congelarlos con nitrógeno líquido, a temperaturas de  $-197^{\circ}\text{C}$ ).

Como podemos darnos cuenta, al hablar de transferencias, se logra entender la razón por la que el porcentaje de efectividad es tan bajo (17.19 %), ya que cada paso que se da en los diversos procedimientos, encaminados al momento del nacimiento del niño, va implicando riesgos adicionales para los embriones, primero, y para los fetos, después; riesgos que se traducen en pérdida de ambos, sobre todo si se considera la palabra reintento y lo que ello significa cuando la vemos expresada al inicio del ciclo, al momento de las transferencias y al momento del parto. Por otra parte, el porcentaje de efectividad medido en función del número de ciclos iniciados resulta un dato ficticio, ya que la base que debía considerarse en realidad para hacer el cómputo, es el número total de óvulos fecundados, en razón de la hiperovulación inducida, cifra que está muy lejos de conocerse, pero que si se estimara estableciendo un promedio de 7 a 10 óvulos por ciclo, podría, aunque parezca exagerado, llegar a hacer caer dicho porcentaje hasta una décima parte del calculado,

o sea, 1.72 %, y tal vez no se esté lejos de la verdad. En una entrevista al profesor de Genética Fundamental, Jérôme Lejeune, miembro de la Pontificia Academia de las Ciencias, como respuesta a la pregunta de si ¿puede haber fecundación artificial con respeto completo al embrión?, en referencia al esmirriado índice de éxitos a favor de la técnica, dijo: “Es patente entonces que la técnica de fecundar *in vitro* un solo óvulo maduro y de transferirlo al útero de la madre tres días más tarde, conduciría en todos los casos a una tasa de éxito muy baja. Planteé esta cuestión a Jones y a Frydman. Me respondieron que si hubieran tenido que manipular con un sólo embrión cada vez, siendo tan bajas las probabilidades de tener éxito, hubieran renunciado a la fecundación extracorporal, tal como se practica hoy en día.”<sup>24</sup> Es obvio que para continuar como hasta ahora lo siguen haciendo quienes se dedican a aplicar estas técnicas requieren de una justificación, y esa justificación es la legalidad del aborto, como lo dijo el propio Edwards, padre científico de Louis Brown: “...no hubiera realizado nunca la fecundación *in vitro* si el aborto no estuviera legalizado...”<sup>25</sup> Por lo que, si se reconociera el número tan enorme de seres humanos vivos que se destruyen, dejarían de llevarse a cabo estas prácticas y la investigación, tal vez se orientaría en otro sentido, más conforme a resolver las verdaderas causas del problema.

Los datos referentes a embarazos múltiples (gemelos: 2,087 casos; triples: 385 casos; cuádruples o más: 33 casos; una tasa del ¡26 al 38 %! de todos los nacimientos), tampoco son mostrados en la tabla original, sino en el cuerpo del reporte y tan sólo en porcentajes. Los datos que indican el número de embarazos ectópicos y niños nacidos con defectos, colocados al final de la tabla, parece querer dar a entender que las cifras negativas son muy bajas, por lo que “bien vale la pena el trabajo realizado.”

Por último, hay un aspecto en el reporte mencionado, bajo el rubro de “Manipulación de oocitos”, el cual prefiero transcribir literalmente, a fin de poder interpretarlo mejor: “*The specific technique of micromanipulation was not recorded in these data... Of the ETs, 379 were “mixed” transfers, that is, these included both embryos generated after micromanipulation as well as embryos generated by standard FIV insemination...*”<sup>26</sup> aquí la frase inquietante es la que dice: “...were “mixed” transfers, that is, these included both embryos generated after microma-



*nipulation...*” ¿De qué clase de micromanipulación se trata? ¿Es acaso aquella por la que se desviste al óvulo quitándole la zona pelúcida, para que pueda penetrar un espermatozoide de poca motilidad? o ¿acaso se trata de alguna manipulación genética, relacionada con la mezcla de cargas genéticas? o ¿”simplemente” se trata de sustitución de genes con fines terapéuticos? El reporte no aclara nada de esto, pero señala que: la técnica específica de micromanipulación no fue registrada en esos datos, es decir, se mantiene oculta.

“Exitoso”, es la palabra que más abunda en la gran mayoría de los reportes médicos referentes a la práctica de las Técnicas de Reproducción Asistida y, como ya hemos visto, el riesgo es demasiado elevado. Habría que preguntarse si cualquier otro profesional de la salud se atrevería a realizar cualquier otra operación en la que estuviera en juego algún órgano vital, con tan baja tasa de probabilidad de éxito. ¿Lo haría un cardiólogo? ¿Lo haría un dentista? Por lo demás, el costo del supuesto “éxito” es exorbitante: no sólo constituye crimen, sino genocidio.

### **¿Cuestión de ética o ceguera...?**

La amplia variedad de formas que revisten tanto las diferentes Técnicas de Reproducción Asistida, como otras técnicas de investigación, relacionadas con los inicios de la vida individual, ha dado lugar a discusiones de carácter ético, motivadas por la invasión que han significado dichas técnicas en los aspectos más íntimos de la naturaleza humana, como es el momento mismo de su concepción como individuo y las características que le han de ser propias por razón de la herencia.

Dos son, propiamente dichos, los aspectos que en este caso me interesa tratar desde el punto de vista ético: la cuestión de la repercusión familiar y el asunto relacionado con el estatus del embrión.

En cuanto a la cuestión familiar, es conveniente reflexionar acerca del papel de estas técnicas dentro del ámbito familiar. Para ello debemos empezar por comprender qué significa la familia para sus miembros.

La familia como célula social, moral y espiritual representa un lugar de comunión. Esta comunión radica en los vínculos naturales de la carne y de la sangre, y se desarrolla encontrando su perfeccionamiento propiamente humano en el instaurarse y madurar de vínculos todavía más

profundos y ricos del espíritu: el amor que anima las relaciones interpersonales de los diversos miembros de la familia, constituye la fuerza interior que plasma y vivifica la comunión y la comunidad familiar.

A la luz de esta concepción de la familia, podemos comprender también que el aspecto unitivo de la relación sexual resulta esencial e imprescindible para dar la debida acogida al nuevo ser que ha de nacer, en el que se concreta ese carácter unitivo de la relación esponsal. Es, por tanto, requisito indispensable (ya que la unidad no puede ser y no ser), que la concepción de un nuevo ser se realice en forma unitiva, a modo de que se establezcan los vínculos que han de estrechar y reforzar el amor de los esposos entre sí (y no digo esposos por casualidad), a fin de preparar la comunión familiar que ha de ser el manto protector de la nueva vida concedida por Dios como un don especial. Es por esto que las Técnicas de Reproducción Asistida, en general, no pueden ser aceptadas como medio de procreación de la vida humana, ya que su finalidad misma implica la intervención de una tercera o más personas, sustituyendo a uno o a los dos miembros de la pareja, destruyendo por completo el principio unitivo mencionado.

Es posible que alguna de las técnicas pueda ayudar a resolver algún problema de esterilidad o infertilidad actual, debido a la menor intervención ajena a la relación de la pareja, como pudiera ser la técnica TOT (Tubal Ovum Transfer), variante de la GIFT homóloga. En este caso la mujer es inseminada colocando el esperma de su marido y su propio óvulo en el lugar corriente donde normalmente se efectúa la fecundación, mediante la obtención del semen que “es recogido en el acto marital, dentro de un preservativo perforado, para asegurar que el acto conyugal esté abierto a la vida”<sup>27</sup>, utilizando una cánula que mantenga separados óvulo y esperma mediante una burbuja de aire, en tanto son transferidos a la mujer. Otra técnica apropiada podrían ser la SLE (*Salmon Like Effect*), técnica consistente en procurar a los espermatozoides el fluido adecuado dentro del aparato genital femenino para que aquellos puedan llegar a las trompas de Falopio, sin necesidad de extraer el óvulo y capacitar a los espermatozoides.<sup>28</sup>

Estas técnicas podrían ser las que menos alteración representen para el aspecto unitivo de la relación de pareja. La aceptación de esta alternativa no debe apartarnos de la necesidad de insistir firmemente en mantener el principio unitivo, pues como se ha dicho, es fundamental



para la integración, verdaderamente sólida, de los vínculos familiares. La aceptación de alguna o algunas alternativas éticas tiene que ver más bien con la necesidad de comprender el estado actual del problema de las personas, pero insistiendo “a tiempo y a destiempo” en que es estrictamente necesario que se aborde el problema en sus causas primeras, a fin de reo-riente los esfuerzos de todas las ciencias y disciplinas a frenar su incidencia, buscando limitarlo a una presencia por causas naturales.

Por otra parte, todavía dentro del ámbito de la repercusión familiar, es conveniente analizar de forma más concreta algunos de los inconvenientes éticos que la variedad de formas en que se pueden realizar las Técnicas de Reproducción Asistida puede crear. Desde luego, está el problema de poder definir claramente de quién es la paternidad o la maternidad. Dadas las diversas posibilidades y considerando tanto el alquiler de útero, como la donación de gametos y embriones, podría darse el caso de que un hijo llegue a tener tres padres y tres madres: el padre biológico (el que donó el espermatozoides), el padre legal (el que ordenó el procedimiento, quedándose con la patria potestad sobre el hijo, distinto de los otros dos) y el padre científico (el que realizó técnicamente el procedimiento de fecundación); la madre biológica (la que donó el óvulo), la madre subrogada (la que prestó o alquiló su útero para que en él fuera gestado el hijo) y la madre legal (aquella que detenta la patria potestad del hijo, distinta a las otras dos). Esto aún más que falta de ética, es falta de razón.

Es obvio que la situación de hijo y padres, en cualquiera de los casos, queda distorsionada ante la ausencia del principio unitivo, como lo demuestran las palabras de la joven Margaret R. Brown, norteamericana de 19 años, engendrada por inseminación artificial: “Tengo un sueño recurrente: me veo flotando en medio de la oscuridad mientras giro cada vez más de prisa en una región sin nombre, fuera del tiempo, casi no terrenal. Me angustio y quiero poner los pies en el suelo. Pero no hay donde plantar los pies. Esta es mi pesadilla: soy una persona engendrada por inseminación artificial con espermatozoides de un donante y nunca conoceré la mitad de mi identidad.”<sup>29</sup>

Desgraciadamente cada día es más frecuente la incidencia de divorcios, debido a la incapacidad que tienen las parejas para entenderse y sobrellevarse, porque, desde luego, en su relación no estuvo presente el amor. Es muy difícil creer que los hogares de niños “probeta” puedan estar a

salvo de situaciones semejantes, antes bien, siempre pesa sobre ellos la ignorancia de su origen y la amenaza de conocerlo un día, sin considerar los motivos reales que sus “padres” tuvieron para engendrarlo de esa manera. Aquí me refiero a que las más de las veces lo que priva es el deseo de “tener” un hijo, como lo dijera recientemente el esposo de una paciente del Instituto Nacional de Perinatología de México, en un programa de televisión en el canal 13, cuando le preguntó el entrevistador por qué habían recurrido a ese medio para tener un hijo, en lugar de adoptarlo. Ante la pregunta el señor respondió: “Es como tener una casa. No es lo mismo tenerla propia que alquilada.” Se piensa en “tener” un hijo como tener algo con qué lograr satisfacer una necesidad personal, esto es la de ser padre, pero no se piensa en lo que el hijo representa, el don de una vida nueva, la cual requiere de cuidado, protección y abrigo y, no me refiero al aspecto material meramente, sino principalmente al aspecto espiritual, surgido de lo más íntimo de la persona, arrancado de aquellos lazos de carne y sangre que tienen origen en la entrega mutua de los esposos y que es el que forma y afirma a la personalidad del nuevo ser. No es pues “tener” un hijo, sino acoger al hijo, dándose sin dejar de ser, pues si no se es, no se puede dar. Ser es, pues, una obligación, que se impone más cuando se ha de ser padre.

Referente al “estatus” del embrión, es precisamente relacionado con el problema del “ser” que se han suscitado todas las cuestiones relacionadas con el aborto, la inseminación artificial de ovocitos, la crioconservación de embriones, la manipulación genética, la experimentación con embriones y, ¡hasta la solicitud de patente del genoma humano!<sup>30</sup> Y no es necesario entrar en disquisiciones filosóficas muy profundas o discusiones bioquímicas muy precisas, para poner en claro cuándo comienza la vida del ser humano individual y de esta manera poder decidir si le es permitido al científico intervenir o no, experimentar o no, con esos pequeños seres, a los que ahora se llama pre-embryones sólo porque aún no se es capaz de distinguir una cierta “figura humana” (que sí tiene), ya que hasta los catorce días de “haberse” presentado la concepción, se encuentra en un estado de células “indiferenciadas”. Algunos científicos, un tanto ortodoxos o escrupulosos, (diríamos mejor, insensatos), con la finalidad, de cualquier manera, de seguir investigando, reducen su consideración de tiempo durante el cual el pre-embrión no es un ser humano individual, hasta que se realiza la singamia, esto es, la unión de



los dos pronúcleos (femenino y masculino) en el interior de la célula femenina, alrededor de las 22 a 30 horas posteriores a la entrada del espermatozoide en el óvulo, aduciendo una razón tan insensata como: "... porque un nuevo individuo humano tiene la capacidad necesaria para convertirse en un ser humano consciente enteramente desarrollado y porque una célula pre-singámica tiene igualmente las mismas capacidades, es erróneo concluir que una célula pre-singámica debe ser un nuevo ser humano."<sup>31</sup> Otros, más progresistas, lo alargan no sólo hasta el día catorce, término en el cual el embrión se ha anidado perfectamente en el útero, sin que exista ya posibilidad de división del cigoto en dos para producir gemelos, sino que lo prolongan hasta los 18 o 20 días, momento del cierre del tubo neuronal, que es la primera manifestación de la columna vertebral y del sistema nervioso, con la sospechosa intención de evitar la posibilidad de que haya dolor.

Decía que no se requiere de muchos argumentos para poner en claro las cosas, porque basta negar algo o ponerlo en duda, para que deje de existir plenamente y, de esta manera, se pueda disponer libremente de aquello que ahora se encuentra en duda y que antes no podía ser tocado, pues su existencia estaba fuera de toda duda. Esto parece ser un argumento muy simplista, pero es básicamente en el que se apoya mucha gente para alterar hoy lo que ayer no podía alterar. Esto es solamente el permiso que se otorgan a sí mismos quienes así actúan, sin considerar a fondo la verdad de lo que ellos cuestionan. Bien podemos enfrascarnos en una discusión científica, sin considerar otros aspectos que no se pueden negar, como son los filosóficos, éticos y religiosos, y no habremos podido definir lo que buscamos saber, pues sólo nos habremos referido a un aspecto bastante parcial del problema, en este sentido: "No hay que confundir las expresiones «orden de la naturaleza» y «orden biológico», ni identificar lo que definen. El orden biológico es el orden de la naturaleza en tanto que resulta accesible a los métodos empíricos y descriptivos de las ciencias naturales. Pero en cuanto orden específico de la existencia, que mantiene una evidente relación con la Causa Primera, con Dios Creador, el orden de la naturaleza no es el orden biológico" (Wojtyła, K., *Amore e responsabilità*, p. 47).<sup>32</sup>

Sólo quien esté ciego a su propia naturaleza podrá poner en duda el momento en que comenzó a existir, porque si se reconoce que esa única célula pre-singámica, como la llamaría el científico, tiene la capacidad

de convertirse en un ser humano completamente desarrollado, consciente de sí mismo y con todas las características que hacen de él un individuo de la raza humana, lo mismo que la tiene un nuevo ser humano acabado de nacer, entonces debemos concluir, sin temor a equivocarnos, con base en el principio de que si dos cosas son iguales a una tercera, son iguales entre sí, que ambos son un nuevo ser humano. Y, aunque la capacidad de esa única célula fecundada permitiera la posibilidad de desarrollo de dos nuevos seres humanos, habría que considerarla por esa sola posibilidad, como doblemente digna.

Por otro lado, también es cierto que ese “montón de células indiferenciadas” que es el “pre-embrión” tiene la capacidad de generar un proceso, desde que el espermatozoide cruza la barrera que le opone el óvulo para penetrar en él, que no habrá de ser detenido en forma natural, hasta convertir ese “montón de células” en un nuevo ser humano individual, de modo que, así se hayan producido dos seres, cada uno de ellos no deja de ser un solo ser humano individual.

El argumento de que, antes de la singamia, la célula contiene en su interior dos entidades distintas, toda vez que aún son distinguibles tanto el pronúcleo masculino como el femenino y, que por tanto no hay ni siquiera un individuo en potencia, no resulta justificante ni autoriza a nadie a destruir la unidad “sinérgica” (Maslow) existente entre ambos, creada desde el momento mismo en que el espermatozoide penetró el óvulo, de la misma manera que nada justifica, ni mucho menos autoriza, a romper la unidad “sinérgica” existente entre el hijo y la madre embarazada, dependientes en grado extremo el uno del otro. Así mismo la unidad “sinérgica” entre ambos pronúcleos es tan estrecha e íntima en su camino del uno hacia el otro, dando lugar a la singamia en la que han de confundirse dos seres, que ya dejaron de pertenecer a aquellos sujetos que los produjeron, y ahora caminan para entregarse el uno al otro y constituir un nuevo ser, único y diferente, y por ello, irrepetible.

## **Conclusión**

Quien tenga un espíritu inquieto, acucioso y posea las cualidades intelectuales necesarias, puede encontrar sumamente atrayente el mundo de la investigación científica, sobre todo en el campo de las ciencias



médico-químico-biológicas, ya que todas ellas tienen que ver con el más fascinante misterio del universo que es el origen de la vida humana. Esta fascinación, presentada en forma de los inmensos beneficios que ella puede acarrear a la humanidad entera, aliviando sus males, puede provocar el abandono del hombre en sus manos, tratando de encontrar, por este medio, respuesta a toda clase de interrogantes. El riesgo, pues, del que estudia la ciencia, es el de perder la visión clara de la razón y motivo de su estudio: el bien del ser humano. Del mismo modo, el que estudia puede ser lanzado a querer conquistar todas las cimas, sin detenerse a mirar si aquello que pisa es él mismo. Así hemos olvidado otras importantes disciplinas, tal vez no tan científicas, pero sí más humanas, esenciales y artísticas, como la educación de las personas, que si bien no puede administrarse en dosis fijas y preestablecidas, si es menester procurar con firmeza y hacer que a todos alcance, ya que es el medio más eficaz para combatir los males desde sus primeras causas, sin intentar paliar sólo sus efectos, como pretenden hacerlo las Técnicas de Reproducción Asistida, por más que parezcan la vanguardia del saber humano, según hemos podido ver en el desarrollo de este ensayo.

El problema, desde este punto de vista, consiste en tratar de convencer a aquellos que actualmente detentan el poder que puede permitir cambiar la perspectiva con la que el hombre contempla las cosas, de modo que ellos mismos puedan aprender a mirarse a sí mismos y corran de esta manera la “aventura científica” más importante para el desarrollo futuro de la existencia de la humanidad: el descubrimiento de todo lo valioso de su ser frente a lo que el Papa Juan Pablo II ha llamado la Causa Primera, el Dios Creador.

Así, junto a la educación, no podemos dejar de lado los valores religiosos. A nosotros los católicos no nos queda más camino que seguir el mandato que Jesucristo dio a sus apóstoles: “Id, pues, y haced discípulos a todas las gentes bautizándolas en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, y enseñándoles a guardar todo lo que yo os he mandado.”<sup>33</sup> Este mandato lo debemos cumplir, buscando primero la verdad en Aquel que nos manda, descubriendo después el error y la falsedad, para denunciarlos como tal y, enseñar nuevamente esa verdad a aquellos que no la conocen.

A muchos puede parecer romántico este modo de ver los problemas, incluso hasta poco práctico, pero es esta propuesta la solución más

concreta, ya que el propósito de este ensayo ha sido darle el alcance necesario para penetrar bien hondo la conciencia de quien lo lea, a fin de que no sólo se cuestione acerca de su contenido y su hondo significado humano, sino que también lo comente con aquellos que conozca, que puedan tener ideas diferentes, tal vez porque ignoran lo que aquí se presenta, de tal forma que mientras se discute, la verdad se difunda.

Dejo al lector la inquietud de seguir los pasos que la ciencia siga dando en este sentido, con el interés de estar al día y poder salir al paso de aquello que pretenda deteriorar aún más el concepto de la dignidad del ser humano, como la lectura del genoma humano, que podría hacernos objeto de una discriminación genética. Los aspectos que estas técnicas conllevan no quedan de ninguna manera agotados, sólo se quiso tratar los más esenciales con la idea de motivar a quien lea esto para que indague y descubra qué hay más de fondo en estas cuestiones.

## Referencias bibliográficas

- <sup>1</sup> Biblia de Jerusalén, Génesis 16, 1-4.
- <sup>2</sup> VILLEGAS C., Hilda y otras, Cap. 3 *Aspectos Ultraestructurales en la Esterilidad Masculina*, Temas Selectos en Reproducción Humana, Editor Dr. Samuel Karchmerk, Instituto Nacional de Perinatología, 1989, México, pág. 27
- <sup>3</sup> MASTER, William H., JOHNSON, Virginia E., KOLODNY, Robert C., *La Sexualidad Humana*, Edic. Grijalbo, 1987, Barcelona, págs. 161-163
- <sup>4</sup> Idem
- <sup>5</sup> VILLEGAS C., Hilda, *Ibid.* pág. 44-47
- <sup>6</sup> BRODY, J. (1981, March 10), *Sperm Found Especially Vulnerable to Environment*. The New York Times. Citado por Papalia, Diane E. Desarrollo Humano, McGraw-Hill, 4a.ed., México, 1994, pág. 69
- <sup>7</sup> VILLEGAS C., Hilda, *Ibid.* pág. 43
- <sup>8</sup> IBARRA Ch., Valentín, Cap. 4 *Endometriosis: implicaciones en esterilidad e infertilidad* en Temas Selectos en Reproducción Humana, Editor Dr. Samuel Karchmerk, Instituto Nacional de Perinatología, 1989, México, pág.50
- <sup>9</sup> AYALA R. Aquiles R. Cap. 2, *Evaluación de la función ovárica* en Temas Selectos en Reproducción Humana, Editor Dr. Samuel Karchmerk, Instituto Nacional de Perinatología, 1989, México, pág. 22
- <sup>10</sup> IBARRA Ch., Valentín, *Ibid.* pág. 49
- <sup>11</sup> Idem.
- <sup>12</sup> Ibarra Ch., Valentín, *Ibid.* pág. 56
- <sup>13</sup> DELGADO U., Jorge y LORIA C., Manuel. Cap. 7, *Laparoscopia y microcirugía en esterilidad femenina* en Temas Selectos en Reproducción Humana, Editor Dr. Samuel Karchmerk, México, pág. 90
- <sup>14</sup> DELGADO U., Jorge, *Ibid.* pág. 96



<sup>15</sup> GLEZERMAN M., "A Survey and Thoughts on Artificial Insemination en David PUETT (ed.), *Human Fertility, Health and Food impact of Molecular Biology and Biotechnology*, United York, USA, 1984, pág. 35

<sup>16</sup> ALVARADO D., Alberto y KABLY A., Alberto, Cap. 8, *Perspectivas terapéuticas en esterilidad* en Temas Selectos en Reproducción Humana, Editor Dr. Samuel Karchmerk, Instituto Nacional de Perinatología, 1989, México, pág. 108-109

<sup>17</sup> ALVARADO D., Alberto, *Ibid.*, pág. 110

<sup>18</sup> GAFO, Javier, *La Fecundación artificial ciencia y ética*, PS Editorial, Universidad Pontificia Comillas, 1985, Madrid.

<sup>19</sup> COPERÍAS, Enrique M., *Embriones humanos de usar y tirar*, Revista Muy Interesante, Año XII, No. 6 de junio de 1995, México, pág. 5

<sup>20</sup> COPERÍAS, Enrique M., *Ibid.* pág. 6

<sup>21</sup> SINGER, Peter y otros, *Embryo Experimentation*, Published by the Press of the University of Cambridge, 1990, Canada, Cap. 2, pag. 23, Trouson, Alan, Why do research on human pre-embryos? "My own sensibility is that the individual is complete at birth and rights of protection The treatment of infertility, or of debilitating or the prevention of such disease, is a value deserving our consideration. The use of pre-embryonic, embryonic or fetal tissue which would otherwise be disposed of, to treat or to prevent serious disease is certainly worthwhile and consistent with my own values"

<sup>22</sup> SINGER, Peter, *Ibid.*, pag. 15 y 16. "I argued strongly that the risks of serious chromosomal abnormalities arising from the freezing eggs did not warrant the introduction of this technique into clinical IVF... Given the difficulty of obtaining approval for testing the safety of the technique in Victoria, our own scientists have decided not to continue research on the cryopreservation of human eggs despite being the international leaders in the field of cell freezing."

<sup>23</sup> SART and ASRM, *Assisted reproductive technology in the United States and Canada: 1993 results generated from the American Society for Reproductive Medicine/Society for Assisted Reproductive Technology Registry, Fertility and Sterility*, Vol. 64, No. 1, July 1995.

<sup>24</sup> MONGE, Fernando, *Persona humana y procreación artificial*, Ediciones Palabra, Libros MC, 1988, Madrid. Entrevista al Prof. Jérôme Lejeune, pág. 51

<sup>25</sup> *Ibid.*, pág. 50

<sup>26</sup> SART and ASRM. *Ibid.*, pag. 16 "La técnica específica de micromanipulación no fue registrada en esos datos... De los embriones transferidos, 379 fueron transferencias mezcladas, esto es, éstas incluyeron ambos embriones generados después de la micromanipulación así como embriones generados por inseminación FIV estándar...."

<sup>27</sup> MONGE, Fernando, *Ibid.*, pág. 87

<sup>28</sup> *Ibid.*

<sup>29</sup> BERMÚDEZ, Alejandro, *¿Mi padre? Un banco de semen*; en *Proyección Mundial*, Año VIII, número 31, Agosto, 1994

<sup>30</sup> COPERÍAS, Enrique M., *¡He Inventado un ser vivo!*, en *Muy Interesante*, Año 9 No. 6, junio, 1992

<sup>31</sup> SINGER, Peter and others, *Op. Cit.* Cap. 19, pag. 220, The syngamy debate: When precisely does a human life begin? "... because a new human individual has the capacities necessary to develop human being and because a pre-syngamy cell likewise has these capacities, it is erroneously syngamy cell must be a new human being."

<sup>32</sup> MONGE, Fernando, *Ibid.* pág. 81

<sup>33</sup> Biblia de Jerusalén, Evangelio de San Mateo 28, 19-20

# Del don al Evangelio de la Vida: para una lectura teológica de la Encíclica *Evangelium Vitae*

*Ignacio Carrasco de Paula\**

## Resumen

*El artículo, tras confrontar sintéticamente la Encíclica Evangelium Vitae (EV) con la Instrucción de la Congregación para la Doctrina de la Fe Donum Vitae, señala dos razones como base de la opción magisterial de volver a proponer un nuevo documento sobre la defensa de la vida. Ante todo, el retorno angustiante de la eutanasia, problema estrechamente vinculado con la ética médica. La segunda razón es más compleja y hunde sus raíces en el contexto sociocultural actual, caracterizado por comportamientos sistemáticos y agresivos contra la vida en sus expresiones más débiles (como el recién concebido o el paciente en fase terminal de la enfermedad). Y no sólo esto, sino que de tales comportamientos se ha perdido el carácter delictuoso, en el sentir común de muchos ciudadanos, hasta el punto de exigir incluso su legitimación jurídica como derechos.*

*Precisamente por estos motivos la EV trasciende el contexto doctrinal típico de los documentos magisteriales sobre la bioética para adquirir la profundidad y amplitud de visión características de la grandes encíclicas sociales. Según el autor, en efecto, no sólo se trata de ofrecer un juicio ético sobre problemas concretos,*

\* Profesor de Teología Moral en el Pontificio Ateneo Romano de la Sta. Cruz; Profesor de Bioética en las Escuelas de Especialización de la Facultad de Medicina y Cirugía "A. Gemelli", Universidad Católica del Sagrado Corazón, Roma.



*sino de movilizar recursos morales y espirituales que lleven a una recuperación social y cultural de la centralidad de la persona humana y de su dignidad.*

*Partiendo de estas premisas, el autor desarrolla su reflexión sobre la EV según una óptica teológica, argumentando sobre tres principios básicos de la Encíclica: la inmoralidad de dar muerte directa y voluntariamente a un ser humano inocente; el aborto directo como desorden moral grave; la eutanasia como grave violación de la ley divina.*

Apenas ocho años después de la publicación de la *Instrucción* sobre “*El respeto de la vida humana naciente y la dignidad de la procreación*” (*Donum Vitae*, DV), de la Congregación para la Doctrina de la Fe, Juan Pablo II ha retomado el hilo del discurso con un segundo y más amplio documento —esta vez una encíclica, la *Evangelium Vitae* (EV)— centrado en el valor y la inviolabilidad de la vida humana. Ambos documentos pontificios tocan cuestiones de gran actualidad y alcance para la ética médica, en una línea que se vincula tanto con la racionalidad hipocrática como, naturalmente, con la tradición cristiana. Los dos textos, sin embargo, se diferencian de una forma sumamente significativa, no sólo por lo que se refiere a la finalidad que pretenden alcanzar, sino también por la perspectiva adoptada al analizar el tema común a ambos, esto es, la vida humana. Así, ha parecido oportuno desarrollar las presentes reflexiones a partir de la confrontación entre los dos documentos.

### **De la “*Donum Vitae*” a la “*Evangelium Vitae*”**

Como se recordará, la DV expone de un modo dialógico, conciso, la respuesta de la Iglesia a algunos interrogantes morales suscitados por las técnicas de reproducción artificial, por la investigación genética, por la medicina prenatal, etcétera. La instrucción explica si los nuevos procedimientos biomédicos son conformes o no con los principios de la moral

católica, en qué medida y por qué. Su campo, por tanto, se mantiene circunscrito a la fase inicial de la existencia humana y en el fondo se resume en dos cuestiones esenciales: por una parte, cuál se la actitud apropiada que se debe adoptar respecto del embrión humano en las diferentes fases del crecimiento intrauterino; por la otra, qué reglas debe observar la intervención médica sobre la generación humana si quiere respetar la dignidad de la persona.

A estas dos cuestiones, la *Instrucción* da una respuesta precisa. En primer lugar, el embrión debe ser tratado como persona desde el momento mismo de la concepción y, por tanto, se le deben reconocer los derechos fundamentales que son patrimonio de la especie humana. En segundo lugar, el único contexto digno para la procreación de un ser humano es el acto de amor conyugal, mediante el cual los esposos expresan su mutua donación y ponen las condiciones para la concepción del hijo. En consecuencia, la intervención médica no puede substituir a la unión esponsal, sino que debe ayudarla a fin de que alcance su objetivo natural.

A ocho años de distancia, la problemática analizada por la DV ha persistido casi sin cambios, en todo caso agudizada por algunas extravagantes experiencias (como la llamada clonación) y por la multiplicación de procedimientos que adolecen de las condiciones para ser alternativas aceptables para el cuidado de la esterilidad. Mientras tanto, la investigación de laboratorio no ha ofrecido novedades como para modificar el juicio ético, mientras el debate en torno a la identidad del embrión humano parece haberse estancado en torno a los intentos de autorizar la experimentación básica durante las primeras dos semanas del desarrollo embrional; intentos que la *Instrucción* de la Congregación para la Doctrina de la Fe rechaza de la manera más absoluta.

### **¿Por qué razón, entonces, un nuevo documento pontificio en defensa de la vida?**

Parecen ser dos los motivos: uno estrechamente vinculado con la ética médica; el otro, dependiente de circunstancias sociales y culturales. El primero está constituido por el retorno angustiante de la eutanasia. El derecho al suicidio asistido tuvo ya un primer reconocimiento por refe-



rendo en el Estado de Oregon (EE.UU.), cuya aplicación ha quedado suspendida de momento, mientras la posibilidad de anticipar el fin de los enfermos incurables o de los ancianos no-autosuficientes se ha hecho real en Holanda después de la aprobación de un procedimiento administrativo que deja un amplio margen de inmunidad legal al médico que decida administrar una inyección letal a un paciente. Todo esto sucede en un momento muy delicado para la profesión médica, desde el momento en que está en curso un debate a nivel mundial sobre la reducción y racionalización de los gastos sanitarios. Ahora ya se sabe que, entre las medidas en estudio, se habla en muchos lados de excluir a algunos enfermos, sobre todo ancianos, del acceso a las terapias más costosas, lo cual ha ocurrido puntualmente en algunos países industrializados.

El segundo motivo parece mucho más complejo. Surge de la comprobación de que ciertos comportamientos agresivos contra la vida se ensañan selectivamente en los sujetos más indefensos, como el niño y el enfermo terminal. Además, tales gestos violentos han perdido en la conciencia de los ciudadanos su carácter delictuoso, hasta el punto de que ahora ya son considerados derechos que la ley civil debería proteger, mientras competiría al Estado garantizar su aplicación mediante estructuras y servicios gratuitos. Las leyes contra la vida no han sido promulgadas ni por tiranos ni por regímenes totalitarios. Por el contrario, muchas veces gozan del consenso de buena parte de los ciudadanos, que evidentemente no se dan cuenta de lo injustas que son. Teniendo presente este problema, pero también muchas veces otras manifestaciones violentas que afligen al mundo —guerras despiadadas, terrorismo, sangrientos conflictos étnicos, droga, explotación, etcétera— la EV llega a decir que “el siglo XX será considerado una época de ataques masivos contra la vida, una serie interminable de guerras y una destrucción permanente de vidas humanas inocentes”.<sup>1</sup>

Si la DV se ocupaba de los dilemas suscitados por las biotecnologías, la EV se preocupa por la amenaza incumbente de un paradigma —una guerra inhumana y desigual de los poderosos contra los débiles— que pone en peligro la supervivencia de la civilización misma. Por este motivo, la Encíclica trasciende el contexto cultural típico de los documentos de bioética, hasta cobrar la profundidad y la amplitud de visiones características de las grandes encíclicas sociales. Ahora ya no se trata de ofrecer sólo un juicio ético sobre problemas coyunturales: costumbres,

actitudes, leyes, etcétera; sino más bien de poner en acción recursos morales y espirituales que lleven a un cambio de la situación y a la recuperación social y cultural de la centralidad de la persona humana y de su innata dignidad.

La Encíclica alude también a la “conjura contra la vida”, en el sentido de que la actual situación no puede ser explicada de manera simplista, sino mediante el reconocimiento de toda una serie de elementos que parecen haber hecho causa común contra la vida. Entre estos factores de fondo, el Papa cita el obscurecimiento del valor positivo de la vida humana como consecuencia del escepticismo predominante en la mentalidad contemporánea; ciertas estructuras de pecado o condiciones que hacen pesadas y difíciles las opciones por la vida; el cambio de algunos valores tradicionales, como por ejemplo el que ha transformado al indigente en un sujeto amenazante del cual hay que defenderse y que incluso conviene eliminar; un concepto de individualidad contrapuesto a la comunidad y un ejercicio desvinculado de la verdad, etcétera. Pero sobre todo, lo que el Papa llama el “centro del drama vivido por el hombre contemporáneo: el eclipse del sentido de Dios y del hombre, típico del contexto social y cultural dominado por el secularismo”.<sup>2</sup> Como consecuencia, “la conciencia moral, tanto individual como social, hoy está sometida, a causa también del fuerte influjo de muchos medios de comunicación social, a un peligro gravísimo y mortal, el de la confusión entre el bien y el mal en relación con el mismo derecho fundamental a la vida”.<sup>3</sup>

Una vez planteado el problema de la causa originaria del fenómeno de las amenazas contra el hombre en términos de eclipse, de obscurecimiento, de confusión, etcétera, la Encíclica se propone recuperar y proclamar el valor de la vida. Este es esencialmente el aspecto de anuncio que ha dado origen al título de la Encíclica y la hace un documento único. El Evangelio de la Vida comprende dos partes: la primera explica ampliamente el quinto mandamiento; la segunda proclama la llamada en Cristo del hombre a la verdadera vida.

### **El valor de la vida a la luz del quinto mandamiento**

La prohibición del Decálogo —no matar— ha sido, en todos los pueblos y culturas, el principal dique moral contra la violencia individual y co-



lectiva. Por tanto, no parece injustificado suponer que la actual difusión de comportamientos agresivos pueda corresponder a un debilitamiento de la percepción de una prohibición que, por lo demás, pertenece a la ley natural, es decir, que está profundamente enraizado en la misma naturaleza racional del hombre.

La parte doctrinalmente más comprometedora de la Encíclica es precisamente el capítulo III, dedicado a la exposición detallada del contenido, fundamentación bíblica y justificación racional del mandamiento “No matarás”. Todo el texto está claramente ordenado a confirmar el valor de la vida y su inviolabilidad, a través de la solemne definición de tres principios éticos. El primero, de carácter más general, declara que “la eliminación directa y voluntaria de un ser humano inocente es siempre gravemente inmoral”.<sup>4</sup> Los otros dos aplican esta norma a los comportamientos que constituyen la más grave infracción al principio y al final de la vida, afirmando que “el aborto directo, esto es, querido como fin o como medio, es siempre un desorden moral grave”,<sup>5</sup> y que, igualmente, “la eutanasia es una grave violación de la Ley de Dios”.<sup>6</sup>

Me parece evidente que el capítulo tiene en cuenta el debate sobre el valor absoluto de la ley moral natural que ha dominado la teología moral en estos últimos años. Según la tesis sostenida por algunos moralistas, no se podría hablar propiamente de normas de valor absoluto puesto que, o tienen un carácter indeterminado (y en ese caso servirían sólo como indicadoras de bienes humanos, sin imponer obligaciones éticas precisas), o tienen una formulación determinada (y entonces serían válidas sólo en algunas situaciones concretas). En otras palabras, las normas de la ley natural no serían válidas *semper et pro semper* —esto es, para todos los hombres, en cualquier caso y circunstancia—, sino sólo *ut in pluribus*, es decir, en la mayor parte de los casos. Esto significa que reconocen la existencia de excepciones más o menos consistentes según el precepto concreto del que se hable.<sup>7</sup> Para ilustrar tal tesis se ha citado muy a menudo el quinto mandamiento. La expresión “No matarás” representaría sobre todo una afirmación del hecho de que la vida ordinariamente es un bien para el hombre, sin excluir lo contrario, por lo menos en ciertas situaciones límite. En todo caso, tal expresión no debería ser tomada como una prohibición absoluta, puesto que hay circunstancias en las que sería lícito matar. Según esta tesis, la legítima

defensa, la pena de muerte y la guerra justa representarían excepciones a la norma que prohíbe el homicidio.

El problema es ciertamente complejo, y la Encíclica no ha querido afrontarlo en sus términos teóricos, incluso porque de este tema se ha ocupado recientemente otra Encíclica, la *Veritatis Splendor*. En cambio la EV, proponiendo con gran autoridad los tres principios antes citados, quiere confirmar tres normas morales determinadas que, por una parte, resultan evidentes en su preciso contenido moral —no tienen necesidad de ulteriores explicaciones— y, por la otra, son afirmadas como válidas siempre y en todas las circunstancias. Los principios citados no son otra cosa que determinaciones concretas, y en sí mismas obvias, del quinto precepto del Decálogo. Los tres expresan prohibiciones absolutas que no admiten excepciones: ningún motivo, por grave o dramático que pueda parecer, puede justificar la supresión de un hombre o de una mujer inocente.<sup>8</sup> El mismo juicio se aplica a los momentos inicial y final de la existencia humana, que son los que están mayormente en peligro, como se ha dicho en repetidas ocasiones.

Así, el objetivo principal de la EV sería el de proponer indicaciones pastorales que hay que reiterar con particular insistencia para contrarrestar los empujes de una cultura de muerte; o bien, que no pretende otra cosa que expresar, con un lenguaje particularmente adecuado a la naturaleza de la Iglesia, los lineamientos que deben inspirar la acción de los cristianos en la sociedad contemporánea. Sin embargo, independientemente de las evidentes razones de oportunidad, se trata de principios que van más allá de los signos de los tiempos y que deben ser recibidos como verdades inmutables que forman parte esencial del mensaje cristiano sobre la vida. La Encíclica excluye cualquier perplejidad acerca de las intenciones del Santo Padre de proponer tres principios definitivos e irreformables, cuya certeza está garantizada por el carisma de la infalibilidad que corresponde al Magisterio ordinario de la Iglesia, directa expresión del *munus docendi* (el oficio de enseñar) que Cristo confirió a Pedro, a los otros Apóstoles y a sus legítimos sucesores.

Se llega a una conclusión semejante al examinar tanto la historia del documento papal, como al considerar el lenguaje y el contexto en que se proponen los principios citados.

Por lo que se refiere a la historia, es el mismo Juan Pablo II el que recuerda las etapas principales: la convocatoria, en los primeros meses



del mes de abril de 1991, de un *Consistorio* extraordinario con la participación de 112 cardenales de todo el mundo. Los trabajos de los purpurados se cerraron con la solicitud al Papa de una solemne confirmación “de la enseñanza constante de la Iglesia sobre el valor de la vida humana y sobre su intangibilidad, a la luz de las actuales circunstancias y de los atentados que en la actualidad la amenazan”.<sup>9</sup>

Para salir al paso del requerimiento de los cardenales, que el Santo Padre dio muestras inmediatamente de querer acoger, las posibilidades eran fundamentalmente dos: o proponer una definición *ex cathedra* (Magisterio extraordinario), o bien hacer explícito e inequívoco el consenso de todos los obispos en la enseñanza de un principio moral concreto (Magisterio ordinario).

La primera solución no presentaba particulares dificultades, aun teniendo presente el debate de estas últimas décadas, y sobre todo después de la publicación de la encíclica *Humanae Vitae* de Pablo VI, sobre la oportunidad de una definición *ex cathedra* en materia moral. El cardenal Ratzinger disipó las incertidumbres al respecto recordando, en la conferencia de apertura de los trabajos del *Consistorio*, la validez doctrinal del principio “la eliminación directa de un ser humano inocente es siempre materia de culpa grave”.<sup>10</sup>

La segunda solución encontraba un sólido precedente en la declaración del Concilio Vaticano II (que retoma un principio establecido un siglo antes por el precedente Concilio Vaticano I),<sup>11</sup> según la cual los obispos, en comunión con sus colegas y con el sucesor de Pedro “cuando, en su enseñanza auténtica acerca de materias de fe y de moral convienen sobre una sentencia que hay que tener por definitiva, enuncian infaliblemente la doctrina de Cristo”.<sup>12</sup> El Papa puede enseñar de modo infalible una doctrina mediante un acto extraordinario y solemne como es una declaración dogmática; sin embargo, con la misma autoridad puede proponer una sentencia considerada inmutable unánimemente por todos los obispos de la Iglesia en comunión con el sucesor de Pedro. El problema estriba, más que otra cosa, en el modo de hacer visible la unanimidad del colegio episcopal.

Juan Pablo II escogió este segundo camino; dos meses después del final del *Consistorio*, envió una carta a todos los obispos solicitando su colaboración. De este modo abría un diálogo que debía poner en claro la convergencia de más de cuatro mil obispos dispersos por todo el

mundo. Efectivamente, las respuestas de los prelados testimoniaron, como subraya la misma Encíclica, “su unánime y convencida participación en la misión doctrinal y pastoral de la Iglesia sobre el Evangelio de la Vida”.<sup>13</sup>

El lenguaje y la sintaxis empleados en la formulación de los tres principios confirma puntualmente cuanto hemos puesto de relieve. Por una parte, la precisión técnica de los términos usados, por la otra, el estilo enfático, poco frecuente,<sup>14</sup> que viene a subrayar esa “solemnidad” que había sido solicitada por los cardenales. Pero sobre todo son las palabras que preceden y acompañan a cada una de las tres declaraciones<sup>15</sup> las que dan la medida del valor teológico. Siguen un esquema muy preciso: invocación de la propia suprema autoridad magisterial como sucesor de Pedro, declaración de comunión con el colegio episcopal, proposición del principio, y finalmente indicación de las fuentes doctrinales: ley natural, Palabra de Dios escrita, Tradición de la Iglesia y Magisterio ordinario constante y universal. Es obvio que no se quiere dejar ninguna duda sobre la infalibilidad de la enseñanza propuesta.

La EV quiere disipar las actitudes dubitativas,<sup>16</sup> robustecer las certezas de los creyentes y de todos aquellos en los que la cultura de la muerte pueda haber debilitado el convencimiento de la absoluta inviolabilidad de la vida humana inocente. Apunta hacia la superación de una sensibilidad moral incierta y hacia el rescate del papel de la conciencia en la toma de decisiones libres y autónomas conformes con la dignidad de la persona humana, contra el relativismo ético, entendido como la utópica pretensión de afirmar la libertad desvinculándola de cualquier verdad.

La Encíclica pone en guardia contra el peligro del “fundamentalismo”, reconociendo que en la historia no han faltado episodios en los que se han cometido crímenes en nombre de una “verdad” manipulada según intereses de parte. Pero advierte con la misma claridad que la misma historia es testigo de otros crímenes no menos graves, significativamente ligados a negaciones radicales de la libertad, que se han cometido, y se siguen cometiendo aún hoy día, porque se rechaza la verdad moral. Ahí donde no hay una norma que vincule la libertad de todos, amenaza más que nunca el peligro de que el más débil quede a merced del más fuerte. Un sistema estable y equitativo de garantías para todos, sin discriminaciones, sólo es posible con base en el reconocimiento de la “existencia



de valores humanos y morales esenciales y originarios, que derivan de la verdad misma del ser humano y expresan y tutelan la dignidad de la persona. Son valores, por tanto, que ningún individuo, ninguna mayoría y ningún Estado nunca pueden crear, modificar o destruir”.<sup>17</sup> Entre estos valores se encuentran, precisamente, la inviolabilidad y la sacralidad de la vida humana inocente, incluida tanto la del niño que no ha nacido como la del enfermo o del anciano en la etapa final de su existencia.

### **La vocación a la vida**

Sería un error concluir, por cuanto llevamos dicho hasta ahora, que la principal justificación de la nueva encíclica de Juan Pablo II hay que buscarla en los tres principios citados. Por lo menos yo no soy de este parecer. Cuando se pretende recuperar o desarrollar una mayor sensibilidad moral con relación a la vida humana, es necesario recordar aquellos límites que deben ser respetados por todos. Esto, sin embargo, es sólo la premisa, o la parte que podemos considerar defensiva. Sin embargo, si el problema consiste en un debilitamiento de la percepción del valor de la vida, el simple recordar la serie de prohibiciones que protegen su integridad no llevará necesariamente a hacer de la vida algo más deseable o alentador. Respetamos muchas cosas que no nos agradan. Más aún, precisamente esto constituye una gran dificultad para entender las razones que exigen una actitud respetuosa frente a cosas que nos parecen poco atractivas.

El quinto mandamiento, prohibiendo el homicidio y el suicidio, marca una barrera ética que nadie puede sobrepasar; sin embargo, no dice mucho, a primera vista, sobre el problema de si vale la pena vivir y dejar vivir, y por qué. El precepto de “no matar” expresa una voluntad de Dios. Pero esto no significa que uno no pueda desear morir o que alguna vez uno considere que la muerte podría ser una alternativa preferible a la vida. El hombre tiene necesidad de algo más que la prohibición. Un veto le dice que algo es ilícito y por tanto malo. No obstante, cuando ciertos comportamientos indudablemente delictivos —piénsese en la eutanasia perinatal, en la experimentación sobre embriones humanos, etcétera— son justificados con argumentos de mero pretexto, que niegan a las víctimas tanto la dignidad como el mismo derecho a defenderse y a ser

defendidas, está claro que nos enfrentamos a algo mucho más serio que una “deplorable” violación del Decálogo. Sólo una gravísima patología de la conciencia puede presentar tales injusticias como un mal menor, éticamente útil o preferible. Con esa lógica enferma falta poco para acabar juzgándolas honestas y honorables, y finalmente para concluir que son obligatorias.

En la *Familiaris Consortio*<sup>18</sup> Juan Pablo II denominó a este fenómeno *anti-life mentality*. La EV retoma las reflexiones iniciadas ahí y las lleva a sus extremas consecuencias, sobre todo el capítulo II, donde expone el mensaje cristiano sobre la vida. Yo considero que aquí se encuentra la principal novedad de la Encíclica. El Papa pone aparte, deliberadamente, las consideraciones filosóficas, científicas y tecnológicas a favor de la vida —a las cuales ha dado notable relieve en otros documentos—, para responder, con base en la doctrina cristiana casi exclusivamente, a interrogantes como: ¿La vida es, en algún caso, un peso insoportable? ¿Vale la pena vivir siempre y en cualquier circunstancia? ¿La vida del hombre es en verdad preciosa en todo momento de su parábola terrena?

Juan Pablo II reconoce la multiplicidad de situaciones, de experiencias y de historias personales, incluso aquellas más amargas y dolorosas. Pero precisamente por esto invita a redescubrir la preciosidad de la existencia del hombre en toda su grandiosidad a la luz de cuanto Dios mismo ha querido revelar. La vida humana parece de hecho frágil, contingente, expuesta a mil peligros y engaños. Si no fuera presentada en los textos sagrados como un bien tan precioso a los ojos del Creador y del Redentor del hombre, la vida del hombre se propondría como un enigma indescifrable. Sin embargo, el cristiano anuncia el evento increíble de que la criatura humana es el objeto de un tierno y fuerte amor por parte de Dios,<sup>19</sup> que la vida es un don con el que Dios participa algo de sí a su criatura,<sup>20</sup> que ésta está llamada a alcanzar su cumplimiento en la vida prometida por Cristo, que consiste en ser engendrados por Dios y en participar en la plenitud de su amor,<sup>21</sup> etcétera.

Son afirmaciones fuertes, que reflejan la concepción teológica de la persona humana como imagen divina. Afirmaciones que solicitan una lectura atenta y meditada de una Encíclica, escrita a las puertas de un nuevo milenio, en la esperanza de servir de levadura para una transformación *de época* de la humanidad.



## Referencias bibliográficas

<sup>1</sup> JUAN PABLO II, *Carta Encíclica "Evangelium Vitae"*, Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1995, n. 17 (trad. esp. en Documentos Pontificios, 44, Libreria Parroquial, México 1995). Se citará en adelante como EV.

<sup>2</sup> EV, n. 21.

<sup>3</sup> *Ibid.*, n. 24.

<sup>4</sup> *Ibid.*, n. 57.

<sup>5</sup> *Ibid.*, n. 62.

<sup>6</sup> *Ibid.*, n. 66.

<sup>7</sup> La cuestión fue ya abordada en la encíclica *Veritatis Splendor*, que calificaba a dicha tesis como incompatible con la tradición moral católica.

<sup>8</sup> Cfr. EV, n. 55. La defensa de la vida autoriza, en un caso extremo cuando no quede otra alternativa, a poner en acto una acción que tenga como efecto la muerte del agresor injusto. También en este caso, sin embargo, la intención no debe ser la muerte del prójimo, sino más bien la protección de la vida en peligro. El odio -querer el mal para alguien- no es lícito nunca.

<sup>9</sup> *L'Osservatore Romano* del 8-9 de abril de 1991.

<sup>10</sup> *L'Osservatore Romano* del 5 de abril de 1991. El moralista norteamericano G. Grisez publicó en 1987 un interesante trabajo titulado *The definability of the proposition: "the intentional killing of an innocent human being is always grave matter"*, en AA.VV., *Persona, verità, morale*, Roma: Città Nuova, 1987: 291-314.

<sup>11</sup> *Concilio Vaticano I*, Constitución dogmática "*Dei Filius*", n. 3.

<sup>12</sup> *Concilio Vaticano II*, Constitución dogmática "*Lumen Gentium*", n. 25.

<sup>13</sup> EV, n. 5.

<sup>14</sup> Juan Pablo II utilizó esta fórmula hace dos años en la carta en la que confirmaba que el sacerdocio está reservado a los hombres (véase JUAN PABLO II, Carta "*De ordinatione sacerdotale*", 22 de mayo de 1994).

<sup>15</sup> He aquí las expresiones utilizadas: para la inviolabilidad del inocente: "Con la autoridad conferida por Cristo a Pedro y a 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" (EV, n. 57).

Para el aborto: "Con la autoridad que Cristo confirió a Pedro y a 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" (*Ibid.*, n. 62).

Para la eutanasia: "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" (*Ibid.*, n. 65).

<sup>16</sup> Por ejemplo, en el ya citado documento sobre la ordenación sacerdotal, Juan Pablo II explica

*expressis verbis*, expresamente, que ha sido su intención al escribir la carta *ut omne dubium auferatur* (eliminar de una vez por todas cualquier tipo de duda).

<sup>17</sup> *EV*, n. 71.

<sup>18</sup> JUAN PABLO II, *Exhortación Apostólica "Familiaris Consortio"* (22.11.1981), n. 30.

<sup>19</sup> *EV*, n. 31.

<sup>20</sup> *Ibid.*, n. 34.

<sup>21</sup> *Ibid.*, n. 37.





COLIMA



I.P.N.



SINALOA



EDO. DE MEXICO



PUEBLA



Facultad de Medicina  
UJED.  
DURANGO



## ACADEMIA NACIONAL DE MEDICINA

Bloque "B" de la Unidad de Congresos del Centro Médico Nacional Siglo XXI, Av. Cuauhtémoc 330,  
C.P. 06725, México, D.F., Tels.: 578-2044; 578-9780, Exts. 5016 a 5019, Fax 578-4271  
Apartado 74271 Administración Postal 7 D.F. C.P. 06741



SECRETARÍA DE SALUD



YUCATÁN



### LA ACADEMIA NACIONAL DE MEDICINA INVITA AL CUERPO MEDICO A PARTICIPAR EN EL

PROGRAMA NACIONAL DE ACTUALIZACION  
Y DESARROLLO ACADÉMICO PARA EL MEDICO GENERAL

CUYOS CURSOS SE ESTAN LLEVANDO A CABO EN 28 SEDES  
DE 22 UNIVERSIDADES ESTATALES DEL PAIS



BENEMÉRITA



TABASCO

El Médico general, a pesar de atender al 90% de la consulta médica nacional, en la gran mayoría de los casos ejerce su profesión fuera de los centros asistenciales de segundo y tercer nivel que es donde se desarrolla la vida académica más importante en nuestro país.

Si bien las facultades y escuelas de medicina y diversas Instituciones de Salud realizan aisladamente cursos y cursillos de duración variable sobre distintos tópicos de interés para el médico general, aun faltaba la acción integradora de un programa formal que incluya no solo cursos presenciales sino los diversos métodos de educación médica a distancia que le permitan mantener al día su capacitación.

Por lo anterior, la Academia Nacional de Medicina y la Facultad de Medicina de la UNAM iniciaron en febrero de 1994 el Programa Nacional de Actualización y Desarrollo Académico para el Médico General (PRONADAMEG).

Mismo que a esta fecha tiene aplicación en 28 Sedes dependientes de 22 Universidades Estatales y está por iniciar actividades en 10 universidades más.

El curso presencial esta diseñado de manera que los interesados puedan dedicar cinco horas un día a la semana inscribiéndose al inicio de cualquier módulo semestral y que una vez completados los cuatro módulos programados, cubran 400 horas que representan 40 créditos académicos válidos para su futura certificación.

Los métodos de Educación médica a distancia con calidad crediticia que por ahora se aplican son: el Programa de Actualización Continua (PAC-MGI) que ya esta siendo entregado a más de 25000 médicos en la república y el Programa de Acreditación de la Práctica Médica (PROAC-PMI) que iniciará en los primeros meses del presente año, cubriendo más de 15000 médicos generales.



QUERÉTARO



COAHUILA



HIDALGO



NAYARIT



LEÓN



MICHOACÁN



1966  
CIENCIA ADIC. LIBERTAD

Dr. Juan Rodríguez Argüelles  
Presidente

Dr. Luis Martín Abreu  
Director del programa



UNAM



SAN LUIS POTOSÍ



# Lineamientos antropológicos de la *Evangelium Vitae*

Livio Melina\*

## Resumen

*El ensayo pone en evidencia los elementos esenciales de la visión del hombre subyacente en la Encíclica Evangelium Vitae. Antes que ético, en efecto, el desafío relativo al respeto de la vida es un desafío de carácter antropológico: ¿por qué la vida es un bien? ¿Por qué es siempre un bien?*

*Después de indicar las premisas de esa antropología reductiva que conduce a la manipulabilidad total del ser humano, en el artículo se delinean los fundamentos teológicos, pero también puramente racionales, que están en la base del reconocimiento del carácter sagrado y personal de la vida humana. La teología de la imagen, en una interpretación netamente cristológica, pone en claro la singular dignidad de la persona humana, como sujeto llamado al diálogo con Dios y con los demás, irreducible al nivel de las cosas, que se usan y se destruyen.*

*Las diversas dimensiones del bien de la vida, orgánicamente estructuradas a la luz de la antropología cristiana (vida biológica, espiritual y sobrenatural; vida temporal y eterna), sirven para aclarar el nexo entre respeto debido a la vida física y persona, sin confusiones y sin separaciones.*

\*Profesor de Teología moral en el Pontificio Instituto "Juan Pablo II", para los Estudios sobre el Matrimonio y la Familia, Roma.



*Como conclusión, el autor analiza cómo el Evangelio de la Vida ilumina las originarias experiencias humanas en juego (la generación, la sexualidad, el nacimiento, la enfermedad, el sufrimiento, el morir) y las actitudes fundamentales que sugiere.*

Algunos rasgos inéditos califican a las amenazas a la vida, subrayadas por la *Evangelium Vitae* (EV), y justifican el nuevo y valeroso llamado de Juan Pablo II. Aborto, experimentación indebida en embriones humanos y eutanasia no son delitos como todos los otros, ya que tienden a insertarse en el tejido cultural y legal de la sociedad, cambiando sus connotaciones hasta corroer sus mismas bases éticas fundamentales. A nivel de opinión pública, efectivamente, se reivindicaban como derechos de la libertad individual; por el hecho de hacerse realidad en el contexto del servicio médico, se acreditan como posibilidades benéficas ofrecidas por el progreso científico; además, tienden a gozar de la autoridad de prácticas admitidas por las leyes del Estado (cfr. EV, n. 4). Todo esto hace que se mire al reto planteado por tales amenazas no simplemente como un desafío ético: estamos ante “una dramática lucha entre la cultura de la vida y la cultura de la muerte”, cuya solución positiva urge un auténtico “viraje cultural” (EV, n. 95). En la raíz de la problemática ética está una cuestión antropológica más fundamental todavía: es el vínculo entre libertad y verdad lo que está en cuestión (EV., n. 96). Además, a propósito de la vida humana, en el corazón mismo de ese desafío está la pregunta sobre la libertad del hombre: “¿Hombre, quién eres?” Y la pregunta sobre el hombre es inseparable a la pregunta sobre Dios. En el centro de toda cultura está la actitud que el hombre adopta ante el misterio más grande: el misterio de Dios.<sup>1</sup> No se trata sólo de cuestiones teóricas —objeto de la investigación de ciertos filósofos—, de lo que estamos tratando es de las implicaciones ineludibles de las prácticas médicas.

La tarea de este artículo será, por tanto, poner de relieve los lineamientos antropológicos fundamentales que pueden evidenciarse en el documento pontificio. Será útil, sin embargo, hacer preceder a la exposición en positivo un examen crítico, aunque sea elemental, de esa

antropología reductiva que justifica la manipulabilidad total de la vida humana.

### **Antropología reductiva y manipulabilidad total de la vida humana**

La novedad de la actitud que califica a la antropología secularista y a la bioética “laica”, que justifica intervenciones como el aborto, las experimentaciones en embriones humanos y la eutanasia, ha sido descrita como un paso consciente, inducido por la lógica intrínseca de los descubrimientos biomédicos, desde la ética de la sacralidad de la vida a la ética de la calidad de la vida.<sup>2</sup> Si la primera (ética de la sacralidad de la vida humana) parte del reconocimiento de un principio absoluto, que no admite excepciones: el del respeto de la vida humana desde su concepción hasta su fin natural, la segunda (ética de la calidad de la vida), por el contrario, nace de la admisión de excepciones y de considerar a la vida humana como un bien relativo, que hay que valorar según su calidad, esto es, según los beneficios y ventajas que comporta para el sujeto interesado y para el contexto social que lo rodea.

El nuevo punto de vista, de impronta fuertemente materialista y utilitarista, ha sido puesto de manifiesto por el conocido periodista Piero Angela: “Según esta actitud, la vida no debe ser vista como un bien absoluto, sino como un bien relativo; más allá de un cierto umbral pierde esas cualidades que la hacen deseable”.<sup>3</sup> La noción de “calidad de la vida”, clara cuando se contrapone a lo absoluto de su eventual “sacralidad”, resulta sin embargo muy indeterminada cuando se quiere tener un punto de referencia para hacer opciones concretas. ¿Cómo establecer la “calidad” de la vida? Por la capacidad de provocar placer o dolor, de entender y establecer relaciones conscientes, por la idoneidad para producir o ser útiles? ¿Y quién deberá decidir el umbral por debajo del cual la vida ya no es digna y deseable? Los mismos que defienden esta posición ética reconocen que sólo puede proceder del análisis empírico de las diversas situaciones, dejando el juicio a los interesados. En la perspectiva utilitarista tienen derechos morales y jurídicos solamente los seres que sienten, que son capaces de gozar y de sufrir; su derecho fundamental es precisamente el de que no se les haga sufrir inútilmente y contra su propia voluntad. En esta visión de las cosas, antimetafísica y



sensista, tendrían derechos los animales adultos, pero no los embriones humanos que carecen todavía de un sistema nervioso desarrollado.<sup>4</sup>

El cambio radical de perspectiva es a veces presentado como una consecuencia necesaria del progreso científico. En realidad se debe reconocer que deriva de las modalidades de autocomprensión y de realización dentro de las cuales ese progreso se ha verificado y que llaman en causa factores culturales y proyectos ideológicos. También la ciencia, en definitiva, es un fenómeno histórico y social. La novedad propia de la ciencia moderna es la de autocomprenderse no sólo como un evento cognoscitivo, como fin en sí mismo, sino de insertarse en la historia del hombre con la nueva función de guía y de orientación hacia el trabajo de transformación y humanización del mundo. Esto quiere decir que la ciencia moderna se propone, al mismo tiempo, como proyecto de humanización del hombre y del mundo y como creadora de los instrumentos adecuados para realizar este proyecto (tecnología).<sup>5</sup>

Como M. Heidegger señalaba con perspicacia, el pensamiento tecnológico, tan potente y eficiente en el descubrimiento de los medios, no es en modo alguno neutro, sino que implica una visión muy precisa de la realidad y una concepción correlativa de la libertad humana.<sup>6</sup> La dimensión técnica o instrumental de la razón, que produce medios eficaces, ha sofocado a la filosófica o *sapiencial*, que trata de descubrir los fines. La condición para que prevalezca este tipo de racionalidad es la negación de la idea de que exista una verdad de lo creado que hay que respetar, y la concepción de que entonces todo puede manipularse sin más limitaciones que las del cálculo del beneficio propio. Si el ser del mundo no procede de un acto creador de Dios, si no expresa sus sabios designios, cuyos fines han de ser descubiertos y respetados, si el ser del mundo proviene de la causalidad, entonces todo puede ser de diferente manera a como es y todo se hace manipulable a voluntad.

Como dijo en su momento H. Jonas, el desafío ético de nuestro tiempo lo constituye la convergencia de dos factores: la degradación metafísica del hombre por obra de la ciencia moderna, y el enorme aumento de su poder gracias a la tecnología moderna.<sup>7</sup> El saber técnico sobre la vida humana no sólo ha *preso il sopravvento* sobre la sabiduría y rechaza ser guiado por ella, sino que pretende reemplazar totalmente a cualquier residuo de sentido del misterio, sometiendo los momentos decisivos y delicados del vivir a un hacer de tipo técnico. Así se sigue expresando

Jonas: “Bajo su mirada (de la ciencia), la naturaleza de las cosas, reducidas a átomos y causas desprovistas de finalidad, fue dejada sin una brizna de dignidad propia. Pero lo que no suscita respeto alguno puede ser sojuzgado y, liberada de su propia inviolabilidad cósmica, cualquier cosa se hace objeto de un uso ilimitado. Si no hay nada de definitivo en la naturaleza, ninguna estructura en sus productos que responda a un objetivo, entonces es lícito hacer de ella lo que se quiera sin estar violando su integridad, porque no existe integridad alguna por violar en una naturaleza concebida exclusivamente en términos de ciencias naturales —una naturaleza ni creada ni creadora. Si la naturaleza es un mero objeto, y en ningún sentido un sujeto, si no expresa voluntad alguna creadora, entonces el hombre persiste como el único objeto y la única voluntad. El mundo, por consiguiente, primeramente objeto del conocimiento del hombre, se vuelve ahora más bien el objeto de su voluntad, la cual, obviamente, es voluntad de poder sobre las cosas. Tal voluntad, una vez que el creciente poder ha superado a la necesidad, se hace puro y simple deseo, un deseo ilimitado.”<sup>8</sup>

La biotecnología aplicada al hombre es tal vez el punto extremo que puede alcanzar la empresa global de la ciencia moderna. Ella puede caracterizarse como “reduccionista” en el sentido preciso de tender a reducir los niveles más altos y menos asequibles de la realidad, como los psicológicos y espirituales, a los niveles más bajos y enteramente controlables.<sup>9</sup> El proyecto científico y tecnológico integral toma por objeto entonces a su mismo autor, en un intento prometérico, que se resume en la idea-fuerza de la manipulabilidad integral del ser humano. El ser del hombre es simplemente una materia que puede ser plasmada y utilizada por la libertad, según fines y proyectos totalmente arbitrarios.

Resuenan como particularmente reveladoras, además de inquietantes, las afirmaciones del ginecólogo P. Simon, ex *Gran Maestro* de la gran Logia Masónica de Francia, que en un libro de título cautivador (*De la vie avant toute chose*) describe, en conjunto, el progreso que ha animado los esfuerzos de intervención médico-social de un grupo de expertos, encaminados a transformar no sólo la medicina, sino incluso las costumbres.<sup>10</sup>

“Si la gran victoria de la medicina en el pasado fue la de hacer retroceder a la muerte, la segunda victoria será la de cambiar la noción misma de la vida... La vida humana pierde hoy su carácter absoluto que



tenía en el Génesis o para Aristóteles o Buffon, para convertirse en un concepto que se modela y desenvuelve según las leyes, las ideas, el conocimiento. La vida es lo que hacen de ella los seres vivos: es la cultura la que la determina”. “Somos muy conscientes de que esta batalla no es solamente técnica, sino más bien filosófica. La vida como material es el principio de nuestra lucha... La revisión de la noción de vida inducida por la anticoncepción transformará a la sociedad entera en su conjunto”. “Poner el principio de que la vida es un material, en el sentido ecológico del término, y que compete a nosotros gestionarla es, precisamente, la idea motriz. El arma absoluta, que garantiza el apoyo popular, es la dimensión visceral. Lo que se necesita precisamente es apoyarse en lo visceral, gobernado por el instinto, por el deseo y por la razón, apoyándose en lo íntimo, en lo cotidiano”.

El control de la sexualidad humana, como simple ocasión de placer desprovista de responsabilidad, y de la procreación humana, reducida a fenómeno reproductivo cualquiera,<sup>11</sup> la medicalización completa de la enfermedad, el presunto dominio sobre la muerte, califican una dinámica encaminada a una homologación completa de los actos concernientes a la vida con actos técnicos cualesquiera, en los que no se tiene ya nada que ver con la persona y con su misterio, sino con fenómenos biológicos, como “cosas” vivientes. Transfiriendo a la zona del hacer técnico las experiencias más significativas y misteriosas del vivir humano, se censura al mismo tiempo su valencia provocadora de sentido religioso, que sugeriría una humilde “escucha para obtener la sabiduría” (cfr. Proverbios 2, 2; Salmos 66, 16). Los interrogantes más profundos, suscitados por la ambigua y paradójica condición humana, son silenciados. Así el dualismo entre una razón técnica, que mide y domina todo lo que es material, y un cuerpo objeto de manipulaciones según los requerimientos, permite al hombre escapar al misterio del ser.

A este elemento se asocia la concepción individualista de la libertad humana por la que la otra persona resulta siempre ajena y tendencialmente enemiga de los derechos de la libertad de cada uno. Si la libertad es poder hacer lo que a uno le parece o le agrada y no encuentra en sí y en la realidad una medida de verdad que la oriente hacia un significado final, entonces la presencia de cualquier otro no puede ser advertida sino como límite a las posibilidades de expresión de este poder. La colaboración con los demás es concebida como meramente instrumental para la

realización de los propios fines individuales, sin que se pueda hablar en sentido auténtico de un “bien común”, del que depende también la realización de la vida personal. Y cuando la vida de otro, por su fragilidad y por sus exigencias de cuidados, llega a perturbar los equilibrios de bienestar de la propia vida, entonces también su supresión puede ser sentida como un derecho. Separada de toda referencia a valores trascendentales, carente de vínculos constitutivos con otras personas y de referencias al bien común, la vida física de cada uno se hace, según las distintas sensibilidades, o un bien de consumo, evaluado sólo sobre la base de parámetros materialistas de satisfacción, o un valor absoluto al que hay que estar agarrados a toda costa, en un vitalismo exasperado.

También la dimensión social se cambia profundamente por esta concepción. En la imposibilidad de basarse en cualquier referencia objetiva común, la vida social es entendida como resultado de un compromiso de intereses a fin de garantizar el máximo de libertad posible a cada uno. La democracia se vacía cada vez más de su sustancia ética original, para volverse una mera regla formal de gestión de los conflictos de intereses, sobre la base del principio de la mayoría. La formación y la manipulación del consenso, mediante los medios de la comunicación social, se perfila como el instrumento para un poder real, potencialmente ilimitado. Si la instancia originaria del movimiento democrático moderno fue la de llegar al reconocimiento para cada uno de los seres humanos de los mismos derechos fundamentales, independientemente de diferencias de raza, de sexo, de pertenencia social, de edad, de religión, de situación económica, esta alta motivación ética es contradicha y minada en sus bases cuando de un derecho fundamental, como el de la vida, se hace materia de decisión política. El relativismo ético, para el que todo es objeto de compromiso, amenaza con conducir a los regímenes democráticos a una “deriva totalitaria”, en la cual la fuerza del derecho es arrollada por el derecho de la fuerza.<sup>12</sup> La cuestión del derecho a la vida se hace cada vez más una frontera de la cuestión social, sobre la cual se mide la autenticidad de una vida democrática.<sup>13</sup>

### **El misterio sagrado de la vida humana<sup>14</sup>**

¿Por qué la vida humana es un bien? (EV., n. 34). ¿Por qué es siempre un bien? ¿Por qué debe merecer por parte del hombre un respeto absoluto



e incondicional y no más bien ser sometida a una ponderada evaluación de las ventajas y desventajas que, efectivamente, comporta para sí y para los demás? La nueva Encíclica de Juan Pablo II plantea con franqueza esta pregunta crucial a la mitad de su segundo capítulo, dedicado a la fundamentación teológica de todo el razonamiento ético y titulado consecuentemente: “*El mensaje cristiano sobre la vida*”. Con esto la Encíclica elabora los lineamientos fundamentales de una antropología adecuada, en diálogo crítico y en polémica con la visión reductiva anteriormente trazada. Se trata de una antropología que arranca decididamente de la revelación cristiana, de ese “Evangelio de la Vida”, que pone en plena luz la verdad entera de Cristo. Este mensaje tiene, de todos modos, “un eco profundo y persuasivo en el corazón de cada persona, creyente e incluso no creyente, porque, superando infinitamente sus expectativas, se ajusta a ellas de modo sorprendente” (EV., n. 2). En efecto, a pesar de los condicionamientos negativos del pecado, el Evangelio de la Vida resuena en cada conciencia “desde el principio”, de tal manera que “también puede ser conocido por la razón humana en sus rasgos esenciales” (EV., n. 29).

El gran pensador cristiano, Romano Guardini, ha expresado en fórmulas incisivas y transparentes esta percepción natural del valor de la vida, originariamente común a todos los hombres: “El hombre no es intangible por el hecho de que tenga vida. De tal derecho sería titular también un animal, en cuanto que también él está viviendo... La vida del hombre sigue siendo intangible porque él es una persona... El ser persona no es un dato de naturaleza psicológica, sino existencial: fundamentalmente no depende ni de la edad, ni de la condición psicológica, ni de los dones de la naturaleza de que el sujeto está provisto... La personalidad puede permanecer bajo el umbral de la conciencia —como cuando se duerme—, pero sin embargo sigue siendo ella y a ella hay que referirse. La personalidad puede aún no estar desarrollada, como cuando se es niño, y sin embargo, desde el inicio, pretende el respeto moral. Es incluso posible que la personalidad en general no emerja en los actos, en cuanto que faltan las premisas psicopsíquicas, como ocurre en los dementes... Y, finalmente, la personalidad puede incluso permanecer escondida como en el embrión, pero está dada desde el principio en él y tiene sus derechos. Esta personalidad es la que da a los hombres su dignidad. Es la que los distingue de las cosas y los hace

sujetos... Se trata una cosa como si fuera una cosa, cuando se la posee, se la usa y, al final, se la destruye, o, dicho para los seres humanos, se la mata. La prohibición de matar al ser humano expresa en la forma más aguda la prohibición de tratarlo como si fuera una cosa”.<sup>15</sup>

El respeto de la vida humana, la prohibición de disponer de ella por una manipulación total, la prohibición de destruirla, reflejan la percepción original presente en el corazón del hombre por la que el otro es un sujeto y no un objeto, una persona y no una cosa. Se ha hecho notar agudamente que precisamente del reconocimiento de esta originaria e irreducible dignidad del otro depende también la dignidad de sujeto del primer interlocutor. “Con la medida con que midan, serán medidos” (Mt 7, 2). “El otro es custodio de mi dignidad. He aquí por qué la moral, que inicia de esta mirada sobre el otro, custodia la verdad y la dignidad del hombre: el hombre tiene necesidad de ella para ser él mismo y no perder su identidad en el mundo de las cosas”.<sup>16</sup> Sólo el hombre que sabe reconocer la dignidad personal del otro y sabe respetarla vive de manera digna su mismo ser persona.

Pero el carácter trascendente de su existir como hombre respecto del horizonte de la pura fisicidad es preservado por la apertura del hombre a la relación con Dios. Por esto la Encíclica capta, en el corazón del drama vivido por el hombre contemporáneo, al mismo tiempo el eclipse del sentido de Dios y el eclipse del sentido del hombre. Y subraya que “perdiendo el sentido de Dios se tiende a perder también el sentido del hombre” (EV, n. 21), haciendo eco así al Concilio Vaticano II que en la *Constitución Pastoral Gaudium et Spes* afirma lapidariamente que “la criatura sin el Creador desaparece... Más aún, por el olvido de Dios la propia criatura queda oscurecida” (EV, n. 36).

La revelación bíblica ofrece un fundamento sólido y sorprendente de esta intuición acerca de la dignidad de la vida personal del hombre con la doctrina de la imagen. Ella constituye, como ha afirmado Juan Pablo II en la *Carta apostólica Mulieris Dignitatem*, “la base inmutable de toda la antropología cristiana”.<sup>17</sup> En esta perspectiva se coloca también la Encíclica, que encuentra la motivación teológica del valor de la vida humana en ese “vínculo específico y particular con el Creador”, que se establece en su deliberación originaria: “Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza” (Gén 1, 26; cfr. EV., n. 34). Si cada cosa creada subsiste en virtud de una relación con el Creador y si, en particular, toda



forma de vida manifiesta algo de la riqueza de vida de Dios, se da no obstante una distinción clara entre la vida humana y la vida de las otras criaturas. Esta distinción es captada por la teología de la imagen: la persona humana tiene una relación única y singular con Dios. Mientras todos los demás seres vivos están en una relación genérica y mediata con el Creador, el ser humano, cada ser humano, se encuentra en una relación de inmediatez personal con Él.

Se trata ante todo de una relación de origen. En el segundo relato Yahveísta de la creación (Gen 2, 7), la vida del hombre, que también es plasmado del lodo, no surge en continuidad con el dinamismo biológico inferior, sino por una nueva y extraordinaria intervención de Dios, el cual inhala su soplo divino. Juan Pablo II remite a la doctrina tradicional católica, enseñada por Pío XII en la *Humani Generis*,<sup>18</sup> según la cual el alma inmortal de cada persona es creada inmediatamente por Dios, con lo cual es transmitida la imagen y la semejanza. Aun cuando el proceso biológico del que surge la vida humana puede ser activado por los hombres en formas a veces indignas o arbitrarias, en cualquier caso la vida de una persona es un vínculo directo y único con Dios, el cual “se rebaja” de esta manera y pone su acto creador en dependencia de las criaturas humanas, a las que se confió de una vez por todas.

En segundo lugar se establece con Dios una relación de finalización. Cada hombre es creado en vista de una comunión personal con Dios, en el conocimiento y en el amor. Esta vocación a la vida eterna (EV, n. 38) es la que hace entender aún más el significado del origen “a imagen y semejanza” con Dios. El dato creatural específico del hombre es en vista del don gratuito y sobrenatural: la participación en la vida misma de Dios como “hijo en el Hijo”. Efectivamente, “esta es la vida eterna: que te conozcan a Tí, el único verdadero Dios, y a aquel a quien mandaste, Jesucristo” (Jn 17, 3). El valor pleno de la vida humana, hasta en sus fases iniciales y en sus dimensiones biológicamente más humildes, puede ser captado adecuadamente sólo en la perspectiva del fin sobrenatural al que está destinada. Si sólo Dios puede tomar la iniciativa de llamar a una criatura a participar en su misma vida divina y si cada ser humano creado por Él está de hecho predestinado a esta altísima vocación, en el Hijo mediante el Espíritu, entonces se debe afirmar que desde el primer surgir de una vida humana, Dios mismo está involucrado en su iniciativa trinitaria y personal con un vínculo único e irrepetible de vocación.

La interpretación del significado y del contenido precisos de la imagen ha sido objeto de discusiones encendidas entre Padres y Doctores de la Iglesia, y continúa siéndolo hoy todavía entre exegetas y teólogos.<sup>19</sup> La afirmación de Génesis 1, 26, que refiere los términos hebreos *sólôm* (imagen) y *demut* ( semejanza), referida por la teología tradicional escolástica sobre todo a las facultades espirituales superiores (inteligencia y voluntad), es interpretada por algunos exegetas (por ejemplo, J. J. Stamm) en relación con la figura corporal erecta del hombre, que lo diferencia de los animales y lo coloca en una situación de dominio sobre ellos. Karl Barth, en cambio, vincula la enigmática expresión del Génesis con la relación hombre-mujer, y más en general del hombre con el hombre, lo que da a entender en Dios mismo una comunión de personas. Las diversas interpretaciones del significado de la imagen creatural, lejos de excluirse mutuamente, captan aspectos diferentes y complementarios de una única misteriosa afinidad con el Creador. Por tanto, la definición del contenido específico de esa semejanza con Dios que constituye la dignidad peculiar del ser humano, abre el camino a sondear diversas dimensiones antropológicas, entre ellas: dominio sobre lo creado, acceso al mundo del espíritu, apertura a la comunión interpersonal.

De cualquier forma que se interprete esta afinidad del hombre con Dios, se trata de una nobleza misteriosa, no plenamente aferrable: y si el arquetipo mismo (Dios) no es definible, ¿no se debería concluir que tampoco la copia (el hombre), hecha a su imagen, es el fondo últimamente indefinible, inaferrable? Sólo el Creador conoce el núcleo originario de la semejanza y, por tanto, la razón de la dignidad singularísima de cada persona.

La tensión entre origen creatural y finalización gratuita se refleja también en algunas interpretaciones patrísticas de la relación entre “imagen” y “semejanza”, entendidas como dos momentos o fases de un desarrollo dinámico que, a partir del núcleo ontológico irreducible, se desarrolla hacia una meta superior mediante el empeño de la libertad. Se perfila aquí la interpretación cristológica de la imagen, *sulla scorta* de Col 1, 15: “Él es imagen del Dios invisible, engendrado antes de toda criatura”. Cristo es la Imagen perfecta del Padre: el hombre ha sido creado precisamente en vista de este arquetipo originario, predestinado en Él a reproducir la imagen del Adán celestial, así como ha llevado la



imagen del Adán terrenal (cfr. 1 Cor 15, 49). Esta teología de la imagen fue elaborada en sentido claramente cristocéntrico, sobre todo por San Ireneo: “En los tiempos precedentes se decía que el hombre ha sido creado según la imagen de Dios, pero esto no fue de inmediato manifiesto, puesto que la Palabra, según cuya imagen había sido hecho el hombre, era aún invisible, y por esta razón también la semejanza se había perdido fácilmente. Pero cuando el Verbo se hizo carne, ambas tuvieron una base sólida: Él reveló la verdad de la imagen en cuanto se hizo justamente lo que era su imagen y reconstituyó sólidamente la semejanza en cuanto que mediante el Verbo ahora visible hizo al hombre semejante al Padre invisible”.<sup>20</sup>

Llegados a este punto, es útil detenerse a considerar la opción metodológica que hace la EV, elección que tiene gran espesor teológico. En la fundamentación de la dignidad única y singular de la vida humana Juan Pablo II se mueve con claridad en la perspectiva teológica centrada en la “imagen de Dios” en el hombre, interpretada cristológicamente (cfr. EV, nn. 34-39). Esta perspectiva comporta dos aspectos: primeramente el reconocimiento de que en Cristo resplandece la verdad plena y definitiva del hombre, según el único e inmutable proyecto de Dios, que desde la creación está orientado a Él (polarización cristológica de la antropología);<sup>21</sup> en segundo lugar, la comprobación de que precisamente en el horizonte de la fe se salvaguardan y garantizan los elementos de verdad, que también la razón humana puede descubrir por sí sola, acerca de la comprensión de la dignidad única e irreplicable de la vida personal de cada uno (colocar las distancias dentro del interior del entero de la fe).<sup>22</sup>

La respuesta que la Encíclica ofrece al inquietante interrogante sobre el valor de la vida es pues de claro enfoque cristológico: “El Evangelio de la Vida es una realidad concreta y personal, porque consiste en el anuncio de la persona misma de Jesús” (EV, n. 29). Al mismo tiempo tiene un gran alcance antropológico. En efecto, el Evangelio de la Vida no sólo “resuena en cada conciencia desde el principio (...) y puede ser reconocido también por la propia razón humana en sus rasgos esenciales”, sino que también, manifestado a plena luz por la Revelación, permite “conocer la verdad entera acerca del valor de la vida humana” (EV, n. 29), superando dudas, vacilaciones, incertidumbres y elevando a un vértice naturalmente inimaginable lo que el corazón tímidamente presenta.

Si la fórmula “Evangelio de la Vida” no aparece como tal en la Sagrada Escritura (cfr. EV, n. 2, nota 1), se acerca extraordinariamente a ella una expresión bíblica, aunque no se cite directamente en el texto de la Encíclica. Se trata de un pasaje de la segunda carta a Timoteo. Ahí se habla de la gracia que, dada en Jesucristo desde la eternidad, “acaba de concretarse con la venida gloriosa de Cristo Jesús, nuestro Salvador, el cual, por medio del Evangelio, destruyó la muerte e hizo resplandecer la vida y la inmortalidad” (2 Tim 1, 10). La vida, pues, resplandece en su originaria y plena verdad por medio del Evangelio de Jesucristo. Es por esto que “con la mirada fija en el Señor Jesús”, se remedita de nuevo el Evangelio de la Vida (EV, n. 30). La teología Joannea de Cristo Vida constituye, por tanto, la fuente principal de inspiración del documento pontificio.<sup>23</sup> Es Él, efectivamente, el Verbo de la Vida: aquel en el cual se encuentra esa vida que es luz para los hombres, aquel en el cual la vida se ha hecho visible para los hombres. De esta vida eterna, la Iglesia tiene ya experiencia: de ella debe dar testimonio frente al mundo. Por esto es “verdaderamente grande el valor de la vida humana si el Hijo de Dios la asumió” (EV, n. 33), si Él dio su sangre preciosa, para que los “hombres tengan vida y la tengan en abundancia” (Jn 10, 10; cfr. EV, n. 25).

Es del corazón mismo del Evangelio de donde surge el mensaje sobre la vida de la Encíclica. Juan Pablo II, para reclamar el respeto debido a la vida física de todo ser humano, sobre todo si es débil, no teme partir del vértice de la revelación. Arranca del todo, de la plenitud de la verdad cristiana, de ese haz de luz deslumbrante que prorrumpe del Hijo de Dios hecho hombre, muerto y resucitado por nosotros. Es del interior de la perspectiva de la fe, la cual desvela la verdad completa sobre el valor de la vida, como se podrán luego diferenciar las dimensiones del bien de la vida y las actitudes de entrega debidas. Se tratará de distinguir en la unidad de un don, que desde el momento inicial es vocación gratuita a participar en la vida divina.

Ciertamente, como ya se ha dicho, la Encíclica reconoce que la razón misma puede por sí sola captar los rasgos esenciales de la vida humana y percibir la exigencia de respeto absoluto debida a la persona. Pero se trata de una razón dispuesta a abrirse al misterio, no de una razón que pretende medir exhaustivamente la realidad con parámetros limitados. La razón calculadora, capaz de intervenir eficazmente en la vida como fenómeno biológico, debe dejarse guiar por la sabiduría, que percibe los



valores y los fines de la existencia. El “hacer” técnico a propósito de la vida, debe subordinarse a la lógica del “actuar”,<sup>24</sup> que pone en primer plano la relación de la libertad humana con los fines inmanentes a la acción. La luz de la fe, reverberando sobre lo humano y colocándolo en su perspectiva última y completa, proporciona nuevas razones a la razón en relación con el valor de la vida humana. Así, salva la dimensión sapiencial de la razón por una reducción tecnicista que pone al hombre al nivel de las cosas, las cuales pueden ser manipuladas, sin responsabilidad.

### **Vida física y persona**

A la luz de esta antropología teológica cristocéntrica, el bien de la vida humana puede ser precisado en la articulación de sus dimensiones fundamentales, evitando depreciaciones materialistas o indebidas sacralizaciones. El concepto de vida, en efecto, aun siendo en sí mismo simple e inmediato, comporta una gran complejidad semántica. A falta de una adecuada distinción de las articulaciones y de una comprensión orgánica de los nexos, se corre el riesgo de confusiones peligrosas. La vida física del hombre se encontrará polarizada hacia el valor de la persona, la cual está llamada en Cristo a participar en la vida divina.

Como fenómeno fronterizo entre los niveles inferiores de la materia, de la que emerge, y los superiores del espíritu, en los que participa, la vida del hombre reviste caracteres ambiguos e incluso paradójicos. Como lo ha puesto de relieve Von Balthasar, la posición que la Sagrada Escritura asigna al hombre en la escena del universo creado es alta y dramáticamente ambigua: entre cielo y tierra, “sobre la tierra”, pero “debajo del cielo”.<sup>25</sup>

Si se refiere esta incierta posición a la vida humana, se debe subrayar su simultánea dimensión de continuidad y de trascendencia respecto de las otras formas vivientes. Por un lado, el hombre aparece como el coronamiento de un esfuerzo de cumplimiento “desde abajo” del impulso vital, propio de la evolución de la materia. También en la antropología de Santo Tomás de Aquino el embrión humano recapitula las formas cósmicas substanciales ascendentes.<sup>26</sup> Por otro lado, la posibilidad de la reflexión aporta al hombre una distancia de la realidad viviente inmediata.

Lo que desde abajo aparece como una meta de la evolución, considerado en la perspectiva del fin alcanzado, se revela, “desde arriba”, como el sentido que finalmente mueve todo el dinamismo.<sup>27</sup>

Las perplejidades del corazón humano frente a esta ambigua posición se hacen sentir de forma aguda precisamente en las experiencias límite, que ponen a la existencia en los confines entre la vida y la muerte: el momento misterioso e indecible de la concepción y de las primerísimas fases de desarrollo (¿cuándo surge verdaderamente la vida humana?) y el momento tenebroso del morir (¿cuáles son los confines entre vida personal y descomposición de un organismo biológico, que pierde poco a poco su unidad funcional?). Es en los puntos extremos, en las situaciones límite, al mismo tiempo concretísimas y misteriosas, cuando se abre el conflicto de las interpretaciones. Éstas se enfrentan no simplemente ante la razón, sino en el corazón y en la libertad de cada persona, llamada a decidir en circunstancias a veces dramáticas. ¿Cuál es, pues, el valor de la vida física con referencia a la persona?

En el contexto de la teología joannea acerca de la “vida” y aprovechando las diferencias terminológicas que pueden encontrarse en ella, se pueden reconocer incluso en la EV tres distinciones fundamentales (sobre todo en los números 34 y 37): 1) En el nivel básico se encuentra, efectivamente, el *biós*, que el hombre comparte fundamentalmente con los otros seres vivos. Se trata de esa organicidad dinámica, que espontáneamente tiende a afirmarse y a mantenerse vital mediante intercambios con el ambiente, pero que inevitablemente decae y recae luego en lo inorgánico. 2) En un nivel superior de la naturaleza se encuentra la dimensión de la vida espiritual propiamente humana (*psyché*). Ésta deriva en el hombre del principio espiritual del alma y lo califica como una persona consciente y libre. La dignidad propia del alma espiritual es la de asomarse al infinito, de ser “capaz de Dios”. 3) Finalmente, en el plano de la gracia, se encuentra el evento cualitativamente nuevo y no deducible de los niveles inferiores (tanto constitutivamente, como esencialmente o como exigencia), de la vida divina, sobrenatural (*zoé*).<sup>28</sup> Se trata aquí de un don totalmente dependiente del amor gratuito de Dios, que abre la dimensión de la participación del hombre a la vida íntima de Dios mismo: la vida eterna.

También San Pablo proponía, en varios fragmentos de su epistolario (por ejemplo, en 1 Tes 5, 23; 2 Cor 2, 10-15), una antropología tripartita,



que distingue, análogamente a la terminología que acabamos de evocar, entre vida del cuerpo, vida del alma y vida del espíritu (*soma, psyché y pneuma*). Esta triple distinción de niveles de la vida humana ha sido común en la gran patristica (Ireneo de Lyon, Orígenes y también San Agustín), con influjos significativos incluso en la mística y en la escolástica medioeval.<sup>29</sup>

La especificidad del hombre consiste precisamente en el hecho de que estos tres niveles están en relación entre sí y unidos el uno al otro, de tal manera que la dimensión biológica participa de las otras dos y viceversa. La finalidad propia de la redención es la “vida eterna” (*zoé*) que, sin embargo, santifica y hace inviolable también a la dimensión biológica (*biós*), sin que de ello se derive una identificación (“sin confusión y sin separación”).

Como se evidencia de este esbozo esquemático, la unidad articulada de las dimensiones de la vida humana exige un punto de referencia, con una primacía jerárquica, que atraiga a los otros niveles subordinándolos sin borrar su valor. En esta *cornice* se capta también el valor del cuerpo y de la vida corporal (cfr. EV, n. 47). En la antropología cristiana, el cuerpo no es un apéndice de significado puramente instrumental respecto del alma. Santo Tomás de Aquino llega a decir incluso que el cuerpo es componente esencial para la perfección de la persona como tal y que sin el cuerpo no se da un sentido propio de la persona.<sup>30</sup> La vida del cuerpo no se ha idolatrar, pues, como algo absoluto, que hay que preservar a cualquier precio. En nombre de los bienes espirituales superiores, se debe estar dispuesto a sacrificarla, tal como dieron testimonio tantos mártires en la historia de la Iglesia. Sin embargo no es tampoco un bien instrumental disponible a voluntad: “ningún hombre puede decidir arbitrariamente entre vivir o morir. En efecto, sólo el Creador es dueño absoluto de esta decisión” (EV, n. 47). Ni el principio prometéico, con su pretensión de dominio absoluto sobre la vida física, ni el dionisiaco, con la afirmación de un vitalismo naturalista, realizan adecuadamente su valor. El primero refleja un dualismo que ignora la unidad del compuesto humano y su creaturalidad, el segundo minusvalora la preeminencia finalista de los valores espirituales, por los cuales se debe estar dispuesto a “dar la propia vida”. Este último aspecto ha sido expresado de manera icásticamente insuperable por el poeta latino Juvenal: *Summum crede nefas animam praeferre pudori/et propter vitam vivendi*

*perdere causas* (Piensa que el más grave de los crímenes consiste en preferir la propia supervivencia al honor y por amor del vivir a toda costa, perder la razón de vivir).

A la precedente triple partición, orgánicamente compaginada, se ha de coordinar la distinción de dos fases de la vida del hombre: la temporal y la definitiva. Sería no obstante un equívoco gravísimo relegar la vida eterna al más allá. Por el contrario, ésta comienza en la fase temporal y se pone como comienzo germinal de lo definitivo y como polo que finalísticamente atrae y da significado a cualquier otra expresión de la vida. La vida terrena es al mismo tiempo relativa y sagrada (cfr. EV, n. 2): no es el bien supremo al que todo hay que sacrificar o que hay que preservar a toda costa, pero tampoco es un bien instrumental a nuestra completa disposición. “De ella sólo el Creador es dueño absoluto” (EV, n. 47), al que sólo compete cualquier decisión de darle término, porque a Él se debe la iniciativa de haberle dado origen. El hombre no tiene respecto de ella “un señorío absoluto, sino ministerial”, reflejo del señorío único e infinito de Dios (EV, n. 52). La caridad como entrega total de sí mismo a Dios, amado sobre todas las cosas, y al prójimo, que lleva su imagen, realiza el sentido último de la vida y anticipa el destino final de los bienaventurados. Efectivamente, “el sentido más verdadero y profundo de la vida es el de ser un don que se realiza al darse” (EV, n. 49). Mostrando en la Cruz el vértice del amor, Cristo testimonia que “nadie tiene mayor amor, que el que da su vida por sus amigos” (Jn 15, 13) y proclama así que “la vida encuentra su centro, su sentido y su plenitud cuando se entrega” (EV, n. 51).

La afirmación del valor de la vida, lejos de encerrar a la persona en sí misma en la búsqueda de salvaguardarla a toda costa contra los demás, sobrepasa más bien su significado en la trama de las relaciones interpersonales y en la dinámica de la caridad. La vida física está orientada a la persona y la persona se realiza en la comunión, en una trama de relaciones de mutua acogida y donación. No es que la vida tenga valor absoluto por la capacidad de relaciones psicológicamente conscientes y significativas que comporta, como sostiene un cierto personalismo fenomenista. Existe, en efecto, una relación constitutiva y fundante con Dios, que poniéndose en el origen de toda vida personal, asegura de un modo sagrado e inviolable su valor. “Dios es el único Señor” de la vida, que de Él proviene y que encuentra en el diálogo con Él su único



significado exhaustivo (cfr. EV, n. 39). Aquí está el misterio de una relación, que teniendo a Dios como sujeto originante, no puede ser arbitrariamente apropiada por otros y tampoco por aquel que la recibe como beneficiario, precisamente en el instante en que recibe su mismo ser.

Pero esta exclusividad inaccesible de la relación originaria con Dios Creador es la premisa para la comunicación con los demás. Como afirma el Concilio Vaticano II en un pasaje de la *Gaudium et Spes* decisivo para la antropología de Juan Pablo II: “El hombre, que sobre la tierra es la única criatura a la que Dios ha querido por sí misma, no puede reencontrarse sino mediante un don sincero de sí mismo” (cfr. EV, n. 24). Si la vida es un don en su origen, el fin al que está destinada es hacerse don, reflejando así la imagen de Aquel del que procede. En este sentido Gregorio de Nisa pone en la semejanza el elemento dinámico de la imagen de Dios en el hombre y ve su realización en el libre darse mediante la caridad.<sup>31</sup> El mismo concepto se encuentra de forma análoga en San Buenaventura, con las categorías de *impressio* (impresión) y *expressio* (expresión): el don de la imagen, impreso indeleblemente en el alma humana, está llamado a expresarse mediante la caridad, que nos hace semejarnos a Dios.<sup>33</sup> La vida, por tanto, se configura como un talento que hay que aprovechar generosamente en el don de sí y en la acogida del otro y no como un tesoro que hay que custodiar celosamente.

### **Experiencias antropológicas y actitudes fundamentales para con la vida**

La Encíclica no se queda en la reflexión antropológica formal y genérica, sino que alude a aplicaciones concretas en la experiencia (cfr. EV, nn. 43-46). Antes aún de ofrecer las necesarias indicaciones normativas del tercer capítulo, el documento pontificio se detiene a iluminar con esa luz que proviene del Evangelio de la Vida las originarias experiencias humanas que están en juego: la generación, la sexualidad, el nacimiento, la enfermedad y el sufrimiento, el morir. Describe además las actitudes fundamentales hacia la vida humana: el respeto y el cuidado, el don y la acogida, la solidaridad. Esta preocupación es particularmente digna de subrayarse. Indica, en efecto, la conciencia de que los preceptos morales deben ir precedidos y contextualizados por el anuncio

evangélico de un significado nuevo, que permea y renueva a lo humano.<sup>34</sup> Antes de las normas morales están las actitudes, mediante las cuales somos llamados a responder con todo nuestro ser (inteligencia, afectividad, emotividad) a los valores morales.

Entre las experiencias clave de la vida, la generación de un hijo, acontecimiento profundamente humano y altamente religioso”, se coloca en continuidad con la creación y con la transmisión de la imagen y semejanza de Dios (cfr. EV, n. 43). Es colaboración con la iniciativa de Dios. Para ser verdaderamente responsable, requiere la conciencia de transmitir un don que se ha recibido. Requiere la memoria de un origen y la perspectiva de un destino, que no nos pertenece, pero del cual se es ministro. Engendrar, por esto, no puede configurarse como un proyecto poseído autónomamente por los padres, establecido según un plan por ellos perfectamente formulado y controlado, sino más bien como una obediencia a una promesa buena presentida, a la cual al mismo tiempo se confía uno y se confía al hijo.<sup>35</sup>

El sufrir y el enfrentar la enfermedad, así como la vejez, los presenta la Encíclica según la clave hermenéutica de la prueba. Se trata, en efecto, de una auténtica “crisis”, en la cual la libertad es radicalmente interpelada para descubrir el sentido, en el abandono a Dios.<sup>36</sup> La excesiva medicalización de la enfermedad amenaza precisamente con censurar la demanda de salvación que está inscrita en la demanda de curación, exasperando las expectativas respecto del quehacer técnico e impidiendo la asunción consciente de la prueba, sobre todo de la suprema prueba del morir. Este último no se puede entender por el cristiano como un “siniestro destino” al que hay que escapar obstinadamente, que hay que padecer resignadamente o finalmente que hay que anticipar prometéicamente, echándose voluntariamente en la boca del monstruo que de todos modos nos engullirá. En Cristo, el cristiano puede asumir la muerte como un acto de libertad, un ofrecimiento al Padre, en la hora en que Él quiera y sabe, que ha fijado para nosotros. El abandono eucarístico en los brazos del Padre, como consentimiento filial a su voluntad, representa la antítesis al gesto desesperado de la eutanasia. Efectivamente, la eutanasia pretende trastocar las actitudes: pone una actividad ahí donde al creyente se le pide una pasividad (consentimiento a la voluntad y a la hora decidida por el Padre) y rehusa adherirse activamente con el sí del ofrecimiento, cuando introduce la escéptica pasividad de sustrarse a la vida.



Por lo que se refiere a las actitudes respecto de la vida humana, si se recorren los ciento cinco párrafos de la Encíclica se podrá comprobar con facilidad que dos palabras prevalecen sobre las demás y se reclaman recíprocamente: don y acogida. La vida humana es un don, siempre; un don que pide ser acogido y volverse a su vez don para los otros. Desde el punto de vista del hombre, la actitud fundamental no puede ser sino la de la acogida: reconocer ¡y aceptar la vida como un don, en sí y en los demás, alzando la mirada al Dador! Esta acogida es la actitud mariana por excelencia, evocado e invocado en la plegaria final. Está en la base de todo respeto, de todo cuidado, de toda solicitud para con la vida del hombre. Es la disposición creatural y al mismo tiempo filial, que nos hace semejantes a Jesús, el Hijo del Padre, el cual perennemente se recibe de Él. Pero esta acogida es la premisa para el don. La persona humana, que es querida por ella misma y acoge la vida como un don, no puede encontrarse sino mediante un don sincero de sí. El modelo de tal interpretación de la persona es Dios mismo como Trinidad, como comunión de Personas. Decir que el hombre es creado a imagen y semejanza de este Dios quiere decir también que el hombre está llamado a existir “para” los demás, a convertirse en don.<sup>37</sup>

La vida humana, frágil y preciosa, está confiada al cuidado y a la solicitud de otros hombres. Sobre todo cuando está en las fases iniciales o cuando, golpeada por la enfermedad o la vejez, va hacia su terminación, la vida del hombre debe ser custodiada por las *premure* de los otros. Volviendo a meditar la terrible palabra con que Caín intenta excusarse delante de Dios: “¿Acaso soy yo el guardián de mi hermano?” (Gen 4, 9), el Santo Padre responde positivamente: “Sí, cada hombre es guardián de su hermano, porque Dios confía el hombre al hombre” (EV, n. 19). No se trata apenas de un “respeto” pasivo, neutro y en último término indiferente.<sup>38</sup> Se trata, en cambio, de un activo tomar a su cuidado, según la figura evangélica del “hacerse prójimo”, porque el destino del otro me concierne. Más aún, de él depende mi mismo destino, dado que Dios pedirá “cuentas de la vida del hombre al hombre, a cada uno de sus hermanos” (Gen 9, 5). No basta evitar perjudicar al otro, cuando en realidad nos sustraemos a la petición de ayuda, de compañía y de solidaridad.

Precisamente en el contexto del llamado al servicio a la vida, el Papa se dirige luego de manera específica al personal sanitario: médicos, far-

macéuticos, enfermeros, etcétera (cfr. EV, n. 89), poniendo en guardia del peligro de perder, en el contexto cultural y social actual, la “dimensión ética original” de su profesión. En realidad, fenómenos de extrema especialización de las competencias científicas y de delegación de responsabilidades a las formas sociales del ejercicio de la medicina, llevan a oscurecer cada vez más la intrínseca valencia moral de servicio a la vida, que es propia de la relación entre médico y paciente. Aun cuando no fuera posible curar, forma parte de las exigencias éticas de esta relación el continuar los cuidados, sin prestarse jamás a actos que violen la confianza y el pacto por la vida inscrito en ella. La trascendencia del valor de la vida implica que exista un núcleo ético no disponible para manipulaciones arbitrarias y que el médico y el paciente reconozcan esta dependencia y este límite. Ciertamente esta actitud humilde y entregada es favorecida cuando el natural sentido religioso es sostenido por la certeza de que la demanda de salvación, inevitablemente implicada en la búsqueda de curación de la enfermedad, encuentra en otro lado, en el don de la fe, su respuesta.<sup>39</sup>

La solidaridad para con la vida, sobre todo débil e indefensa, se torna el banco de prueba de la sociabilidad auténtica. El umbral mínimo de la justicia consiste en el reconocimiento del derecho inviolable a la vida de toda persona, desde su concepción hasta su muerte natural. Un reconocimiento semejante expresa el límite del poder político y, por tanto, la trascendencia de la persona respecto de la sociedad y las leyes del estado. El derecho a la vida, con otros derechos fundamentales de la persona humana, no es una concesión que se hace por parte de la institución pública: es un derecho original e inalienable, que la ley debe sólo reconocer. Pero este umbral mínimo del respeto debe ser superado y transformarse en promoción activa de la vida. Efectivamente, la libertad “posee una esencial dimensión relacional” (EV, n. 19): no es independiente de la realización del “bien común”. Más aún, solamente por la entrega al bien común y a la promoción por la vida ajena es que crece y se realiza la libertad y la vida del individuo en particular.

La vida del hombre se encuentra expuesta al borde de dos abismos, que provocan desaliento sobre todo cuando la fragilidad extrema del inicio y la debilidad del fin ponen radicalmente en duda su consistencia y su valor. Pascal habló con acento altamente dramático de esta condición, al mismo tiempo de grandeza y de miseria: el hombre se encuentra



perdido y temeroso “viéndose suspendido, en la masa que le dio la naturaleza, entre dos abismos del infinito y de la nada”:<sup>40</sup> del infinito hacia el que se siente intencionalmente *spalancato* y de la nada de la que proviene y en la que teme hundirse definitivamente. Frente a la tentación de censurar la angustiante pregunta, apropiándose técnicamente, mediante un “hacer” médico, de las experiencias límite de la vida, la EV hace resonar con acentos nuevos y gozosos el mensaje evangélico sobre el valor de la vida que resplandece en Cristo. El documento no oculta la cuestión fundamental que está en juego: la cuestión sobre la identidad del hombre. Sabe que en ella se juega el futuro de la humanidad y el destino de cada uno. A esta pregunta responde con el estupor del anuncio evangélico: “¡Qué grande es el valor de la vida humana, si el Hijo de Dios la ha asumido y ha hecho de ella el lugar donde se realiza la salvación para toda la humanidad!” (EV, n. 33).

## Referencias bibliográficas

<sup>1</sup> JUAN PABLO II, *Carta encíclica “Centesimus Annus”* (1.5.1991), n. 24.

<sup>2</sup> Véanse al respecto las afirmaciones explícitas de MORI, M., *Per un chiarimento delle diverse prospettive etiche sottese alla bioetica*, en AGAZZI, E. (coord.), *Quale etica per la bioetica*, Milán: Angeli, 1990: 37-66; ID., *Bioetica: nuova scienza o riflessione morale?*, Mondo operaio 1990, 11: 120-128.

<sup>3</sup> ANGELA, P., en *La Repubblica* del 23 de octubre de 1980.

<sup>4</sup> Véase, sobre el particular, las tesis extremas de SINGER, P., *Animal liberation. Towards an end to man's inhumanity to animals*, Londres: Jonatan Cape, 1976; ID. (coord.), *Applied ethics*, Oxford: Oxford University Press, 1984.

<sup>5</sup> Cfr. LONERGAN, B., *Collection*, Nueva York 1967: 259.

<sup>6</sup> HEIDEGGER, M., *Die Fragen nach der Technik in Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen 1954: 29-31.

<sup>7</sup> JONAS, H., *Dalla fede antica all'uomo tecnologico*, Bolonia: Il Mulino, 1991: 262.

<sup>8</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 262-263.

<sup>9</sup> Cfr. LOMBARDI VALLAURI L., *Manipulations génétiques et droit*, Comunicación en el Parlamento Europeo de Estrasburgo 1986 (Mecanografiado 102.833).

<sup>10</sup> SIMON, P., *De la vie avant toute chose*, París: Mazarine, 1979. Las citas están en las páginas 13-15 y 84-85 del original francés, que aquí se ofrece traducido por nosotros.

<sup>11</sup> Véase sobre este tema: RATZINGER, J., *Der Mensch zwischen Reproduktion und Schöpfung Theologische Fragen zum Ursprung des menschlichen Lebens*, Int. Kath. Zeitschrift *Communio* 1989, 18 (1): 61-71.

<sup>12</sup> Cfr. SCHOONYANS, M., *La dérive totalitaire du libéralisme*, París: Universitaires, 1991; del mismo autor, con referencia a la dimensión política de la bioética: *Maîtrise de la vie, domination des hommes*, París-Namur: Le Sycomore, 1986.

- <sup>13</sup> Se remite, a este propósito, a mi artículo *Il rispetto della vita come questione sociale: dalla Rerum Novarum all'Evangelium Vitae*, L'Osservatore Romano 13.4.1995: 1, 9.
- <sup>14</sup> Se retoman aquí y se desarrollan algunas líneas de reflexión más sintéticamente presentadas en un artículo mío anterior: *Il messaggio cristiano sulla vita*, Studi Cattolici 1995, 413-414; 428-434.
- <sup>15</sup> GUARDINI, R., *I diritti del nascituro*, Studi Cattolici 1974, maggio-giugno.
- <sup>16</sup> Cfr. RATZINGER, J., *Il diritto alla vita e l'Europa*, Studi Cattolici 1988, 323\_ 3-8.
- <sup>17</sup> JUAN PABLO II, *Carta apostólica "Mulieris Dignitatem"* (15.8.1988), n. 6.
- <sup>18</sup> PÍO XII, *Carta encíclica "Humani Generis"* (12.8.1950), Acta Apostolicae Sedis 1950, 42: 575: "*Animas enim a Deo immediate creati catholica fides nos retinere iubet*" (la fe católica nos ayuda a creer que las almas son creadas inmediatamente por Dios).
- <sup>19</sup> Véase, para una breve y autorizada panorámica de las discusiones al respecto: VON BALTHASAR, H.U., *Le persone del dramma: l'uomo in Dio*, en ID., *Teodrammatica*, vol. ii, Milán: Jaca Book, 1982: 298-316.
- <sup>20</sup> San Ireneo, *Adversus Haereses*, V 16, 2.
- <sup>21</sup> Para una presentación rigurosa y al mismo tiempo elemental de la tesis teológica del "cristocentrismo objetivo", se remite de buen grado al volumen de BIFFI, G., *Approccio al cristocentrismo. Note storiche per un tema eterno*, Milán: Jaca Book, 1994. En referencia a la teología balthasariana véase también: SCOLA, A., *Hans Urs von Balthasar uno stile teologico*, Milán: Jaca Book, 1991: 59-67.
- <sup>22</sup> Cfr. BIFFI, L., *Cultura cristiana. Distinguere nell'unito*, Milán: Jaca Book, 1983.
- <sup>23</sup> Véase, al respecto: MUSSNER, F., *Zoè Die Auschauung vom "Leben" im vierten Evangelium*, Munich 1952; THOMAS, R.W., *The meaning of the terms "life" and "death" in the fourth gospel and in Paul*, Scottish Journal of Theology 1968, 21: 199-212.
- <sup>24</sup> La distinción clásica entre *praxis* y *poiesis*, entre actuar y hacer, ha sido críticamente replanteada por BUBNER, R., *Azione. Linguaggio e ragione. I concetti fondamentali della filosofia pratica*, Bologna: Il Mulino, 1985: 55-109.
- <sup>25</sup> Cfr. VON BALTHASAR, *Le persone del dramma*, p. 170.
- <sup>26</sup> Cfr. STO. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 76, a. 4. Para una visión de conjunto sobre la antropología tomista, véase: VANNI ROVIGHI, S., *L'antropologia filosofica di San Tommaso d'Aquino*, Milán: Vita e Pensiero, 1965.
- <sup>27</sup> Cfr. VON BALTHASAR, *Le persone del dramma*, p. 336.
- <sup>28</sup> Cfr. DE LUBAC, H., *Petite catechèse sur nature et grâce*, París: Communio Fayard, 1980: 18-25.
- <sup>29</sup> Cfr. ID., *Mistica e mistero cristiano*, Milán: Jaca Book, 1979: 59-117.
- <sup>30</sup> STO. TOMÁS DE AQUINO, *De poenitentia*, q. 5, a. 10, rap: "*corpus etiam hominis ordinatur ad hominem, non secundum animale vitam tantum, sed ad perfectionem naturae ipsius*" (también el cuerpo del hombre está ordenado al hombre, no según la vida animal solamente, sino a la perfección de la naturaleza del mismo).
- <sup>31</sup> JUVENAL, *Sátiras*, VIII, 83-84.
- <sup>32</sup> Cfr. VON BALTHASAR, *Le persone del dramma*, pp. 310-315.
- <sup>33</sup> Cfr. SAN BUENAVENTURA, *La sapienza cristiana*. Le Collationes in Hexameron, Milán: Jaca Book, 1985: 112-129.
- <sup>34</sup> Indicaciones valiosas para un trabajo en esta dirección, desarrolladas sobre todo por lo que se refiere a la generación y la crianza, se encuentran en ANGELINI, G., *Il figlio. Una benedizione, un compito*, Milán: Vita e Pensiero, 1991.
- <sup>35</sup> Sobre este tema, me permito remitir a un reciente artículo mío: *Patentità e sacrificio* (leggi: artificio), Communio 1995, 139: 98-104.



<sup>36</sup> Invito a leer el altísimo testimonio DE MONS. EUGENIO CORECCO, *Significato della sofferenza*, *Communio* 1995, 139: 105-112.

<sup>37</sup> Cfr. JUAN PABLO II, *Mulieris Dignitatem*, ii, 7. Sobre esta temática en la Carta apostólica, véanse los comentarios teológicos de SCOLA, A, *Uomo-donna: unità dei due*, y de GRYGIEL, L. y S., *Persona, comunione e dono di sé*, en *L'Osservatore Romano* respectivamente del 8 y del 14 de octubre de 1988: 1-6 y 1-4.

<sup>38</sup> Véase, a este respecto: ANGELINI G., *Il dibattito teorico sull'embrione. Riflessioni per una diversa impostazione*, *Teologia* 1991, 16: 147-166.

<sup>39</sup> Para importantes observaciones sobre el límite de la práctica médica remito naturalmente a la clásica contribución de JASPERS, K., *Il medico nell'età della tecnica*, Milán: Cortina, 1991. Véase también CATTORINI, P., *Per una filosofia della medicina*, *Medicina e Morale* 1985, 3: 544-564.

<sup>40</sup> PASCAL B., *PENSIERI*, VICENZA: *Mondadori*, 1976, n. 233: 81.

---

**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.**