

MEDICINA Y ÉTICA

Revista Internacional de Bioética, Deontología y Ética Médica

2008/4

**La enseñanza de Juan Pablo II sobre la vida humana.
La perspectiva cristocéntrica - La Creación y la ley natural
como fundamento de la moral de la vida en Juan Pablo II
- Sobre la solicitud de suspensión de los tratamientos
en la perspectiva ético-clínica - El poner fin a la vida
de los neonatos discapacitados. Del protocolo de Groningen
al reglamento nacional holandés**



UNIVERSIDAD ANÁHUAC
VINCE IN BONO MALUM™

Instituto de Humanismo en Ciencias de la Salud
Facultad de Bioética
Universidad Anáhuac

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

MEDICINA Y ÉTICA

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:
Facultad de Bioética de la Universidad Anáhuac
Lomas Anáhuac s.n. Col. Lomas Anáhuac
Huixquilucan, Edo. de México. C.P. 52786
Tels. 5328-8074, 5627-0210 (Ext. 7205 y 7146)
Email: ehamill@anahuac.mx

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.
Facultad de Bioética de la Universidad Anáhuac

México: 150 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.
Facultad de Bioética 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.

La Revista *Medicina y Ética* aparece citada regularmente en los siguientes
índices: *The Philosopher's index*, *Latindex* y *Redalyc*.
The Journal of *Medicina y Ética* is indexed in: *The Philosopher's index*,
Latindex and *Redalyc*.

4

VOLUMEN XIX NÚMERO 4 OCTUBRE-DICIEMBRE DEL 2008

MEDICINA Y ÉTICA

Revista internacional de Bioética, Deontología y Ética 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

Director responsable: Dr. José Kuthy Porter

Director: Dr. Óscar J. Martínez González

Coordinadores Editoriales: Dr. José E. Gómez Álvarez y Dra. Martha Tarasco Michel

Traductor y corrector: Lic. Jesús Quiriarte

Corrector de redacción: Lic. Vicente Pérez Solsona

Composición tipográfica: Tipografía computarizada

Comité Editorial: Dra. Virginia Aspe Armella (Univ. Panamericana), Lic. Antonio Cabrera (Univ. Anáhuac), Mtro. Rafael García Pavón (Univ. Anáhuac), Dra. Ana Marta González (Univ. de Navarra), Dr. Javier Marcó Bach (Univ. de Santiago de Compostela), Dr. José Miguel Serrano Ruiz-Calderón (Univ. Complutense de Madrid), Dra. Martha Tarasco Michel (Univ. Anáhuac), Dra. María Dolores Vila-Coro (Catedrática de Bioética de la UNESCO), Mtro. Carlos Lepe Pineda (Univ. Anáhuac).

ÍNDICE

EDITORIAL	281
La enseñanza de Juan Pablo II sobre la vida humana. La perspectiva cristocéntrica <i>Elio Sgreccia</i>	287
La Creación y la ley natural como fundamento de la moral de la vida en Juan Pablo II <i>Martin Rhonheimer</i>	307
Sobre la solicitud de suspensión de los tratamientos en la perspectiva ético-clínica <i>Ignacio Carrasco de Paula, Nunziata Camorroto, Adriana Turriziani</i>	341
El poner fin a la vida de los neonatos discapacitados. Del protocolo de Groningen al reglamento nacional holandés <i>Willem J. Eijk</i>	357
Reseña bibliográfica <i>José Enrique Gómez Álvarez</i>	379

EDITORIAL

Se nos ha dado a conocer, recientemente, la Instrucción *Dignitas Personae* de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe. Esta instrucción pretende darle continuidad a la Instrucción *Donum vitae* que fue publicada en el año de 1987.

Esta nueva instrucción está dirigida a quienes se encuentran en búsqueda de la verdad y está dividida en tres partes: la primera parte se dedica a la revisión de aspectos antropológicos, teológicos y éticos; la segunda afronta nuevos problemas relativos a la procreación, la tercera examina algunas nuevas propuestas terapéuticas que implican la manipulación del embrión humano.

¿De qué manera se relaciona esta instrucción con la Bioética? Uno de los temas que más trata la Bioética es el que tiene que ver con las nuevas tecnologías biomédicas que inciden, de manera directa, con el inicio de la vida del hombre.

La investigación sobre los embriones humanos, el uso de células troncales obtenidas de embriones humanos, las técnicas de reproducción artificial y la congelación de los embriones sobrantes han abierto en el mundo grandes interrogantes sobre su licitud o ilicitud ética.

Las respuestas que esta instrucción brinda a los lectores se fundamenta, como principio ético, en que “el ser humano debe de ser respetado y tratado como persona desde el instante de su concepción y, por eso, a partir de ese mismo momento se le deben reconocer los derechos de la persona, principalmente el derecho inviolable de todo ser humano inocente a la vida”.

A la luz de este y de otros principios, las técnicas de reproducción artificial, la crioconservación de embriones, la adopción de embriones humanos, la crioconservación de óvulos, la reducción embrionaria y el diagnóstico preimplantatorio, son siempre procedimientos moralmente inaceptables.

La terapia génica sobre células germinales, la clonación humana, tanto la reproductiva como la terapéutica, la clonación híbrida y la utilización de material biológico humano de origen ilícito, son siempre también procedimientos moralmente inaceptables.

Esta instrucción no viene a modificar lo ya establecido previamente en la Instrucción *Donum vitae*. Más bien, viene a ampliar y a clarificar, basada en los mismos principios éticos, la calificación moral sobre las nuevas tecnologías biomédicas que se han desarrollado en los últimos años en el mundo.

Esta instrucción pretende darle voz a quienes no tienen voz, reafirmando la dignidad y los derechos fundamentales de todo ser humano, en especial, de los seres humanos más indefensos.

Dr. Óscar J. Martínez González
Director
Facultad de Bioética

Criterios para los colaboradores de “*Medicina y Ética*”

1. La revista de *Medicina y Ética* es una revista especializada en el campo de la bioética que está enfocada a la difusión académica entre los profesionales afines a las temáticas y discusiones actuales en este campo. En consecuencia, *Medicina y Ética* no acepta artículos de difusión, ni material que puede ser considerado propagandístico de alguna corriente. La Revista no está circunscrita a una visión única de la Bioética, siempre que los artículos cumplan con rigor la metodología propia en la exposición de las ideas.
2. De acuerdo con lo anterior, las opiniones y posiciones son de responsabilidad exclusiva del autor, y no reflejan necesariamente la posición de la Facultad de Bioética. El Consejo editorial no presupone, en ningún caso, que la institución de origen o de quien da actualmente empleo al autor, suscribe las posiciones de éste, vertidas en el artículo correspondiente.
3. El material deberá ser inédito, no obstante, se aceptan ponencias o comunicaciones, siempre y cuando se señale claramente el lugar y fecha donde se expuso por primera vez la investigación.
4. Se consideran tres tipos de publicaciones: artículos, notas y reseñas. Los artículos deben tener una extensión mínima de 15 cuartillas y máxima de 30. Estos deben ser sobre temas monográficos. Las notas deben ser mayores de 7 páginas y menores de 15. Las notas tienen un carácter de discusión propia del campo científico; la discusión puede ser sobre otros artículos anteriores de la Revista, siempre y cuando cumplan con la calidad académica señalada y no como una mera expresión de una réplica por el afán polémico, sino a la altura del artículo que es motivo del comentario. Las reseñas deben tener una extensión mínima de una cuartilla y máxima de cinco. Las reseñas pueden ser tanto críticas como meramente expositivas.

5. Los artículos serán dictaminados por al menos dos académicos de competencia relevante en un plazo máximo de tres meses. Los nombres, tanto de dictaminadores como del autor, permanecerán en el anonimato. En el caso de respuesta negativa, el autor recibirá un dictamen con las opiniones de los dictaminadores. El autor podrá realizar las correcciones que considere pertinentes y volverla a presentar, sin que *Medicina y Ética* se obligue a publicar el material. En cualquier caso, no se regresan originales. Los autores que hayan sido elegidos recibirán tres ejemplares de cortesía del número en que fueron publicados.
6. Los artículos publicables deberán escribirse de preferencia en español, aunque se aceptan en idioma inglés, de manera clara y concisa. El texto debe ir en letra Arial (12 pts) a espacio y medio, en papel tamaño carta. El material puede ser entregado en formato electrónico para PC, vía correo electrónico o disquete (Word para windows, o formato RTF).
7. Los artículos y notas deberán contener el título del trabajo, el (los) nombres(s) del (de los) autor (es), el nombre de la Institución a la que pertenezcan. El artículo debe estar acompañado de un resumen (abstract) no mayor de 15 líneas (aproximadamente 150 palabras) en español y en inglés. También deben contener 3 palabras claves no contenidas en el título.
8. Las referencias de libros deberán realizarse de la siguiente forma: APELLIDO DEL AUTOR, nombre del autor. *Título del libro*. Traductor, Editorial, Lugar de edición, año de publicación, página (edición original). Por ejemplo:

SINGER, Peter. Una vida ética. Escritos. Trad.: Pablo de Lora Del Toro, Ed. Taurus, Madrid, 2002, p. 57 (inglés: Writings of an ethical life, 2000).
9. En el caso de las revistas el modo será el siguiente: APELLIDO DEL AUTOR, Nombre del autor. “título del artículo”, *Título de la revista*, volumen, número, (mes, año), página. Por ejemplo:

ROMANO, Lucio. “Educación de la sexualidad y los adolescentes. Encuesta cognoscitiva y antropologías de referencia”, *Medicina y ética*. XIII. 1. (enero-marzo, 2002), p. 85.

10. Los artículos deberán ser enviados exclusivamente a la siguiente dirección:

**Facultad de Bioética
Universidad Anáhuac
Dr. José Enrique Gómez Álvarez, Coordinador Editorial
Apartado Postal 10 844
C.P. 11000, México, D.F.
Email: jegomez@anahuac.mx**

11. No nos hacemos responsables del material entregado o enviado a otra dirección distinta de la anterior. Para considerarlo recibido, quien envía deberá contar con un recibo físico con sello, o bien con la respuesta electrónica de la dirección de correo electrónico señalada en el punto anterior.

La enseñanza de Juan Pablo II sobre la vida humana. La perspectiva cristocéntrica

*Elio Sgreccia**

Resumen

El artículo pretende reconstruir el pensamiento de Juan Pablo II sobre la vida humana, así como se desprende de su enseñanza, subrayando su concepción sobre la dignidad y el valor del hombre.

Después de un análisis atento del ambiente cultural en el cual se desarrolla y se coloca su pensamiento, el Autor pone en evidencia los puntos fundamentales de sus argumentaciones filosófico-teológicas en respuesta a la cultura laica.

Frente a la cultura escolástica, de hecho, él asume una posición epistemológica apoyada en el encuentro de tres ambientes del saber: el saber científico, el saber antropológico (entendido como encuentro entre fe y razón) y el saber ético. Tal encuentro sucede poniendo en el vértice el saber antropológico, como en forma de un triángulo ideal. La concepción antropológica plenaria –que abraza y unifica todas las dimensiones que el pensamiento cristiano también en el período de la modernidad ha examinado– asume así valor central en la especulación del Pontífice; por un lado, con ella él intenta subrayar cómo la vida del cuerpo en su condición terrena llega a participar de la inviolabilidad por su unión a la persona y por su participación

* Ex-Presidente de la Pontificia Academia para la Vida, Ciudad del Vaticano (E-mail: pav@aedlife.va)

a su dignidad que deriva del Creador. Por otro lado, el personalismo ético de Juan Pablo II se enriquece de dos elementos esenciales: la criaturalidad y la inserción en Cristo. La comprensión del valor de la vida de un hombre en cualquier condición y momento de su existencia es así reducido a estas dos polaridades: el hombre es creado a imagen y semejanza de Dios, pero la imagen perfecta y viviente de Dios es el hombre, Cristo Jesús por el cual cada uno de nosotros es hijo en el Hijo. Las dos polaridades se resumen así en el encuentro de la antropología con la Cristología.

Summary

John Paul II's teaching on the human life. The Christcentered perspective

The article aims to reconstruct John Paul II's thought on human life, as it results from his teaching, underlining the conception on the dignity and the value of human being.

After a careful analysis of the cultural environment in which his thought develops and takes place, the author shows the fundamental point of his philosophical-theological reasoning in reply to the secular culture.

In front of the secular culture, in fact, he assumed an epistemological position hinged on the meeting of three spheres of knowledge: scientific knowledge, anthropological knowledge (understood as the meeting between faith and reason) and ethical knowledge. Such meeting happened setting to the vertex the anthropological knowledge, as in form of an ideal triangle. The complete anthropological conception –that embraces and unifies all the dimensions that the Christian thought has examined even in the period of the modernity– assumes, so, a central value in the speculation of the Pontiff: from one side, with it he intends to underline how the life of the body in its terrestrial condition comes to participate of the inviolability for its union

to the person and for its participation in dignity that derives from the Creator. From the other, the ethical personalism of John Paul II is enriched by two essential elements: the creatural nature and the insertion in Christ. The understanding of the value of the life of the single man in any condition and moment of his existence it is so brought back to these two polarities: the man is created to image and similarity of God, but the perfect and living image of God is the man Jesus Christ for which every of us is son in the Son. These two polarities are so reassumed in the meeting of the anthropology with the Cristology.

Palabras clave: vida humana, antropología, personalismo, Cristología.

Key words: human life, anthropology, personalism, Christology.

Premisa

Reconstruir el pensamiento del Pontífice Juan Pablo II sobre la vida humana, puede parecer fácil a primera vista, porque podría referirse inmediatamente a la Encíclica *Evangelium Vitae*, dedicado a este tema.¹

Aún así, esta Encíclica representa una síntesis que precisa y sistematiza en enunciados el dato doctrinal, pero no puede reconstruir el camino filosófico madurado por los años y en conexión con la cultura del tiempo y las experiencias de vida de un Hombre que, antes de llevar a la Cátedra de San Pedro la voz de la Iglesia Católica, ha sido un testigo, un poeta, un filósofo y un teólogo de reconocida estatura.

La misma decisión de querer intervenir en un determinado tiempo con un documento de alta cualificación teológica, supone un camino de pensamiento y una sensibilidad social y moral, que ciertamente han madurado a lo largo de los años y en el diálogo con la sociedad.

Por esto considero que no sea fácil encontrar las fuentes y los momentos de este Magisterio y reconocer en consecuencia todos sus sig-

nificados y su densidad. En otras palabras, hablar de enseñanza sobre la vida humana, significa reconstruir la concepción elaborada y encarnada de Juan Pablo II sobre la dignidad y el valor del hombre.

G. Reale en el ensayo introductorio al texto Karol Wojtyła, *Metafísica de la persona*, ha puesto en evidencia aquello que él llama “las tres condiciones espirituales” del Pontífice: el poeta, el filósofo y el teólogo, y afirma que: “trazar un cuadro sintético de la figura espiritual de Wojtyła es difícil, dada la multiplicidad y la complejidad de los componentes que entran en juego”.²

A lo largo de esta reflexión no es pensable un tratamiento que agote esta multiplicidad y esta complejidad, pero por otro lado quisiera evitar la repetición más sintética y empobrecida de la Encíclica que todos ya conocen.

He pensado, por tanto, reunir los puntos fundantes del pensamiento y de las argumentaciones filosófico teológicas de Juan Pablo II, para ayudar a captar –siempre que se logre– ya sea la profundidad del pensamiento de Juan Pablo II sobre la vida humana, como la urgencia pastoral con la cual ha vivido los temas de esta temática, que lo ha apasionado en todos los años de su ministerio.

Es oportuno que subrayemos que Juan Pablo II ha vivido, con testimonio infatigable y conclusivo, el mensaje que ha proclamado con insistente amplitud y valor.

En esta premisa que declara mi temor e insuficiencia en el afrontar el tema, señalo también mi personal emoción (después de haber vivido espiritualmente cercano al Santo Padre en los momentos complicados de este Su Magisterio, a partir del día en el cual me ha ordenado obispo el 6 de enero de 1993), cuando me destinó al Pontificio Consejo para la Familia, precisamente con la tarea de seguir las temáticas de la vida humana. Posteriormente se instituyó la Pontificia Academia para la Vida, cuando ya había comenzado la preparación de la Encíclica *Evangelium Vitae*, y después el Consistorio Extraordinario de los Cardenales, reunido sobre el tema de los “atentados a la vida humana” el 4 de abril de 1991. Recuerdo también la frase que dijo durante un encuentro con la Presidencia del Pontificio Consejo para la Familia, en el cual estuve presente en calidad de secretario: “Quisiera que mi pontificado fuese recordado como el pontificado que ha puesto en el centro la defensa de la vida y de la familia”.

Entre los recuerdos personales no podré nunca borrar los momentos pasados en el “Gemelli” la tarde del 13 de mayo de 1981, cuando su vida estaba extendida como un crucifijo sobre la mesa de operaciones, después del atentado. Este momento, me ha parecido siempre emblemático de aquella frase que repitió frecuentemente, cuando en los documentos afirma que la madurez de la persona, como aquella del amor, se realiza en el don de sí. Este pensamiento lo encontramos solemnizado en la Encíclica *Evangelium Vitae*: “Mirando “el espectáculo” de la Cruz (cfr. *Lc* 23,48), podremos descubrir en este árbol glorioso el cumplimiento y la revelación plena de todo el *Evangelio de la vida* (...). La salvación actuada por Jesús es donación de vida y de resurrección”.³ Pensamiento que hace recordar el Comentario de S. Agustín al Evangelio de Juan: “Pero tú que no puedes caminar sobre el mar como ha hecho Él, déjate llevar por esta barca, déjate llevar por el madero de la Cruz: cree en el crucifijo y podrás llegar... No se separen del madero de la Cruz con el cual pueden atravesar el mar de la vida”.⁴

El ambiente cultural en el cual se desarrolla y se coloca el pensamiento de Juan Pablo II

Se puede decir que durante el Pontificado de Juan Pablo II se realiza ulteriormente el proceso de secularización⁵ de la vida y de la cultura humanas, proceso ya iniciado con el Iluminismo e incrementado con el Positivismo, el Idealismo y el Marxismo. Tal proceso no se ha limitado a afirmar la relativa autonomía de las realidades terrenas, sino también la autonomía de la ciencia de frente a la teología, de la política de frente a la moral y a la Iglesia, aun conservando la idea de Dios, el ideal del deber y el obsequio al patrimonio cristiano, como sucedió en la fase del siglo XIX de la secularización. En la primera parte del siglo XX, el proceso había avanzado demasiado.

Se afirmaban en la cultura laica el agnosticismo sistemático y la negación y la “muerte de Dios”,⁶ rechazando el concepto de creación y el de la ley moral natural que tuviesen la capacidad de orientar las conciencias. Más aún, se partía del presupuesto del rechazo de la investigación de la “causa del origen” del universo. Se pretendía susti-

tuir como punto de partida del mundo la casualidad o el caos o el evolucionismo materialista.⁷

Este nivel de secularización había transformado la misma idea del hombre y había provocado la pérdida del sentido de la vida, pérdida que se había revelado trágicamente evidente en la última gran guerra y en el barbarismo actuado durante los regímenes absolutistas y ateos que habían alimentado la misma guerra.

La absolutización del hombre creador de sí y de la historia, vértice de la secularización y del intento de quitar el poder a Dios, precipitaba en el abismo: eran los mismos años de la experiencia pastoral de Wojtyla en Cracovia, y se trata del abismo del nihilismo y del materialismo de estado.

A la reconstrucción de la ciudad secular a nivel internacional que se realiza después de la Segunda Guerra Mundial, que intenta refundarse sobre la afirmación de los “derechos del hombre”, la Iglesia aporta su contribución afirmando el sentido justo de la secularidad y del humanismo cristiano en el Concilio.⁸

No obstante, la sociedad mundial seguía arrastrando la tensión de la guerra fría y la resistencia de gran parte del mundo, sujeta al ateísmo y al régimen comunista, que solamente en 1989 manifestará su plena crisis con la caída del muro de Berlín. Se asistirá entonces al surgimiento, en las democracias occidentales, de una nueva fase del secularismo, con el cual se deberá confrontar la Iglesia durante el Pontificado de Juan Pablo II.

El Pontificado de Juan Pablo II se coloca precisamente en esta última etapa de la secularización, aquella que ve caer el muro del Berlín junto con el mito del Estado ateo y materialista y ve surgir el humanismo post-moderno.⁹ La Iglesia se presenta enriquecida por la reflexión conciliar, que vuelve a meditar la realidad a la luz de la cristología, y ofrece al mundo la propuesta de una sociedad fundada sobre la dignidad de la persona humana, creada por Dios y redimida por Cristo.

De frente a la Iglesia, la propuesta secularista y laica se presenta como un humanismo que rechaza la fe, pero desconfía también de la razón y de todo valor absoluto, precisamente por una postura de desilusión y derrota de las doctrinas absolutistas construidas en nombre de la razón,¹⁰ influenciada por el pensamiento post-moderno que no

se confía ni en la fe ni en la razón. Este humanismo se presenta dividido en dos corrientes ideológicas, ambas reduccionistas por cuanto se refiere a la antropología.

La primera corriente de pensamiento filosófico se sitúa sobre la “razón subjetiva”, que rechaza los absolutos y, al mismo tiempo, se apoya sobre la ciencia experimental y sobre el progreso tecnológico como realización del hombre en el dominio de su propio ser corpóreo, de la naturaleza, así como del futuro de toda la especie humana. El nuevo campo de la celebración de la libertad, en la perspectiva de las nuevas fronteras de la construcción de la sociedad mundial, se apoyaría sobre esta expresión de la libertad humana en el reino de la tecnología y en particular en el ámbito de las biotecnologías. Esta libertad se presenta como desligada de cualquier valor que no sea la propia elección, fundada sólo sobre la ciencia y sobre sus posibilidades tecnológicas; por otro lado, tal libertad se afirma utópicamente confiada en las capacidades de la razón instrumental y de la manipulación más allá del límite corpóreo y de la realidad biológica.

La otra corriente, que en definitiva llega a las mismas conclusiones éticas, niega la dimensión espiritual del hombre y el valor de la razón, entendida como fuerza superior a la materia, profesando el materialismo y el sensitivismo.¹¹ También el hombre es pensado como materia organizada: el cerebro coincide con la mente; no se acepta ninguna diferencia ontológica entre las diversas especies de seres vivientes, pero se afirma la continuidad de la organización de la vida. Los derechos, por tanto, son reconocidos también a los animales. Solamente el hombre adulto consciente y autónomo puede ser reconocido como poseedor de derechos superiores de relevancia jurídica, en relación a la autonomía de la propia mente y de la propia libertad.¹²

Estas dos corrientes de pensamiento filosófico, se encuentran de acuerdo en el no poner límites absolutos a la intervención biotecnológica sobre la vida; las más recientes tendencias exaltan las posibilidades del eugenismo, del trashumanismo y de la transformación biotecnológica de la especie humana.¹³

Ya Rahner había advertido que la pérdida del sentido de la trascendencia, como efecto de la secularización más radical, habría tenido como resultado la exaltación sin límites de la autonomía del hombre contemporáneo en el ámbito de la tecnología. Por esto, Rahner había

hablado de “neurosis” del hombre contemporáneo,¹⁴ y proponía como curación preventiva y único remedio, la “deducción trascendental”; es decir, la apelación a la fe pura y total. Veremos cuál ha sido la posición de Juan Pablo II sobre este preciso riesgo de neurosis.

W. J. Eijk, haciendo el diagnóstico de la “cultura de la muerte”, en la cual se coloca históricamente el Magisterio de Juan Pablo II sobre la vida humana, observa: “Juan Pablo II, meditando sobre los textos bíblicos, llega a un análisis con una lógica convincente. La pérdida del sentido de Dios conduce automáticamente a la pérdida del sentido del hombre, creado a imagen de Dios. La consecuencia es que se pierde también el sentido de la trascendencia del hombre y de su vida... Dicha combinación de la pérdida del sentido de Dios y del hombre conduce inevitablemente a la pérdida de la trascendencia del hombre y por tanto a su reducción a la fisicidad. El cuerpo humano ya no es visto como una realidad personal, sino como un objeto biológico-material, por tanto como un objeto con un valor instrumental y hedonista”.¹⁵

Son por lo tanto explícitas las afirmaciones de Juan Pablo II: “Toda vez que la libertad, queriendo emanciparse de cualquier tradición y autoridad, se cierra incluso a las evidencias primarias de una verdad objetiva y común, fundamento de la vida personal y social, la persona termina por asumir como única e indiscutible referencia para las propias decisiones ya no la verdad sobre el bien y sobre el mal, sino sólo su subjetiva y cambiante opinión o, incluso, su egoísta interés y su capricho... Se degrada así toda referencia a valores comunes y a una verdad absoluta para todos; la vida social se aventura en las arenas movedizas de un relativismo total. Entonces *todo es convencional, todo es negociable*: incluso el primero de los derechos fundamentales, el derecho a la vida”.¹⁶

La respuesta del Magisterio de Juan Pablo II: El aspecto epistemológico y de método del Magisterio sobre la vida humana

Antes de mencionar los contenidos de la respuesta que Juan Pablo II propone a la Iglesia y a la cultura laica, es útil recordar que también al interior de la Iglesia se registraron posiciones que, aún siendo inspira-

das en la fe y en la palabra de Dios, recibían una cierta atención secularizante. Tales posiciones daban valor a la razón filosófica en relación de las ciencias experimentales y, consiguientemente, una cierta irrelevancia sobre el plano antropológico y ético de las cuestiones científicas que se referían a las intervenciones sobre la vida física del hombre

Hemos visto ya las posiciones de K. Rahner sobre la “deducción de la fe”, en la cual la referencia al origen creatural de la vida humana está ligada demasiado exclusivamente a la “deducción trascendental”. El tema de la existencia de Dios Creador es el resultado del diálogo entre la razón filosófica y la Fe: no se puede dispensar la razón de esta reflexión que la fe enriquece, pero no sustituye.

El poner en “debilidad” a la razón, termina por dañar también la fe y sobre todo priva a la Iglesia de una capacidad de diálogo con la sociedad secularizada.

La Encíclica *Fides et Ratio*, publicada el 14 de septiembre de 1998, explica ampliamente el positivo encuentro de la teología de los Padres con la razón filosófica y defiende su legitimidad y la necesidad, aún en la consciencia de la originalidad de la revelación cristiana: “Una razón purificada y recta, por tanto, era capaz de elevarse a los niveles más altos de la reflexión, dando fundamento sólido a la percepción del ser, del trascender y del absoluto”.¹⁷ En la misma Encíclica, Juan Pablo II cita las palabras de Pablo VI a propósito de la posición tomista sobre la relación razón-fe: “él (Pablo VI) pasó a la historia del pensamiento cristiano como un pionero sobre el nuevo camino de la filosofía y de la cultura universal. El punto central y casi el núcleo de la solución que él dio al problema de la nueva confrontación entre la razón y la fe, con la genialidad de su intuición profética, ha sido el de la conciliación entre la secularización del mundo y la radicalidad del Evangelio, escapando así a la innatural tendencia negadora del mundo y de sus valores, sin por otro lado disminuir las supremas e inflexibles exigencias del orden sobrenatural”.¹⁸

Otra posición débil y comprometedora, presente en algunos teólogos católicos, es aquella que acoge un cierto dualismo por cuanto se refiere a la valoración de los aspectos biológicos y físicos de la persona humana; por lo cual las intervenciones que se realizan en la vida

física (incluido el aborto, la experimentación, etc.), tendrían un valor simplemente *premorale*.

Con la Encíclica *Veritatis Splendor*, Juan Pablo II rechaza estas posiciones, refiriéndose a la doctrina del *anima spiritualis* que es *forma corporis* y afirma: (tal posición) “contradice las enseñanzas de la Iglesia sobre la unidad del ser humano, cuya alma racional es *per se et essentialiter* la forma del cuerpo”.¹⁹

De estos señalamientos, se comprende la posición epistemológica de Juan Pablo II frente a la cultura escolástica, posición que se apoya sobre el encuentro de los 3 ríos del saber: el saber científico, el antropológico, (entendido como encuentro entre fe y razón) y el saber ético. Tal encuentro sucede poniendo en el vértice el saber antropológico como en forma de un triángulo ideal. Se parte del examen de los aspectos científicos y tecnológicos, propuestos por el progreso de la investigación y de sus aplicaciones, para medir su incidencia sobre la vida del hombre y, de esta valoración de la verdad del hombre y del bien que se persigue por la misma persona y por la sociedad.

Esta aportación es, según mi parecer, de gran alcance. El encuentro de diversos saberes, cada uno de los cuales es fruto de una determinada búsqueda (el método experimental, el especulativo y el valorativo) según la analogía del conocimiento humano, alcanza una aportación que enriquece la visión interdisciplinar.²⁰

Pero a propósito del encuentro de la razón filosófica y de la fe, el examen del pensamiento de Juan Pablo II exige una ulterior profundización de naturaleza epistemológica y metodológica. El encuentro entre fe y razón no sucede en modo adicional y paralelo, como frecuentemente es entendido en obras de teología, en las cuales las diversas tesis son puestas en modo tal que el dato de fe y el de la razón, son acercados como yuxtapuestos sin un recíproco diálogo de relación enriquecedora. El método de Juan Pablo II, muy evidente en sus escritos, presenta lo que ha sido llamado el *método circular*: es la razón la que está abierta a la aportación de la revelación y la recibe elaborándola y penetrándola en su momento meditativo; y es la fe que pide a la razón extraer las consecuencias de tal iluminación. La razón no pierde su validez cuando acoge y medita el hecho revelado, respecto al momento en el cual elabora con los propios principios y frutos de la experiencia.

El camino de la defensa de la vida humana en la Iglesia, en su interior, y por parte de la Iglesia en el mundo, se propone con la convergente y circular aportación de la fe que ilumina desde adentro la razón. Se podrían aportar como prueba de este método tantos lugares de las Encíclicas, no sólo donde este método es tematizado, como por ejemplo en la *Fides et Ratio*, pero también en otros documentos.

En la Encíclica *Evangelium Vitae*, por ejemplo, precisamente en la tercera parte, donde se pronuncian las valoraciones morales sobre el homicidio del inocente, sobre el aborto y sobre la eutanasia, después de haber expresado el juicio de ilicitud en nombre de la fe, se agrega en cada uno de los tres casos que, cuanto se enuncia vale también para la reflexión de la razón:²¹ “Tal doctrina está fundada sobre la ley natural y sobre la palabra de Dios escrita, y es transmitida por la Tradición de la Iglesia y enseñada por el Magisterio ordinario y universal”;²² y de la condena de la eutanasia: “Tal doctrina está fundada sobre la ley natural y sobre la Palabra de Dios escrita, y es transmitida por la Tradición de la Iglesia y enseñada por el Magisterio ordinario y universal”.²³

Toda la argumentación de Juan Pablo II sobre temas de la antropología y de la ética, es un continuo camino en espiral que se mueve desde la razón y sube hasta llegar a los contenidos de la fe para plasmarlos sobre la realidad con una razón nueva e iluminada.

Justamente G. Reale²⁴ define esta relación circular como “el corazón de la problemática” de la Encíclica *Fides et Ratio*.

En esta Encíclica, Juan Pablo II escribe: “Es ilusorio pensar que la fe, ante una razón débil, tenga mayor incisividad; ella, al contrario, cae en el grave peligro de ser reducida a mito o superstición. Del mismo modo, una razón que no tenga ante sí una fe adulta, no es inducida a dirigir la mirada hacia la novedad y radicalidad del ser. No parezca fuera de lugar, por tanto, mi llamada fuerte e incisiva, para que la fe y la filosofía recuperen la unidad profunda que les hace capaces de ser coherentes con su naturaleza en el respeto de la recíproca autonomía. A la *parresía* de la fe debe corresponder la audacia de la razón”.²⁵

Al hablar del Magisterio de Juan Pablo II sobre la vida humana, es obligado insertar inmediatamente en el discurso el valor de la concepción de la persona. Por lo demás, la vida existente en el viviente, en

el viviente hombre y en la persona humana, como explicaremos más adelante, se identifican. Su enseñanza no quiere ser la exaltación del fisicismo y del biologicismo, ni siquiera cuando habla del hombre individual y de sus decisiones sobre la propia vida. Este concepto es aclarado en un punto de la Encíclica *Evangelium Vitae*: “Cierto, *la vida del cuerpo en su condición terrena no es un absoluto* para el creyente, tanto que le puede ser requerido abandonarla por un bien superior; como dice Jesús, “quien quiera salvar la propia la vida, la perderá; pero quien pierda su vida por causa mía y del Evangelio, la salvará” (*Mc. 8,35*)” y cita los ejemplos de Juan Bautista y de Esteban y del ejército de los mártires; y concluye: “Ningún hombre, sin embargo, puede elegir arbitrariamente vivir o morir; de tal elección, de hecho, es dueño absoluto solamente el Creador, aquel en el cual “vivimos, nos movemos y existimos” (*At. 17, 28*).

La vida del cuerpo en su condición terrena llega a participar de la inviolabilidad,²⁶ por su unión a la persona y por su participación a su dignidad que deriva del Creador.

Sobre la concepción de la persona en K. Wojtyla se ha escrito mucho, y aquí es posible solamente resumir su pensamiento en los puntos más relevantes, subrayando sobre todo la originalidad de su pensamiento. Su concepción de la persona humana es una concepción que quisiera llamar *plenaria* en el sentido que abraza y unifica todas las dimensiones que el pensamiento cristiano, incluso en el período de la modernidad, ha examinado. Se sabe que K. Wojtyla ha dado espacio a la fenomenología, a fin que la epifanía de la persona en sus actos y en sus riquezas interiores fuese tomada en plena consideración. Bajo la influencia de Scheler, él intenta explorar “las experiencias vividas de la persona” y alcanzar la profundidad de la vida personal a través de sus actos. Aquí cito sus palabras en la obra “Persona y acto”: “no será el nuestro un estudio del acto que presupone la persona, en cuanto adoptamos otra dirección de experiencia y de comprensión. Será, por el contrario, estudio del acto que revela la persona, estudio de la persona a través del acto. Tal es, por tanto, la naturaleza de la correlación ínsita en la experiencia, en el hecho “el hombre actúa”: el acto constituye el particular momento en el cual la persona se revela. Eso nos permite en el modo más adecuado, analizar la existencia de la persona y de comprenderla en el modo más adecuado”.²⁷ Los

conceptos de “participación”, “solidaridad” y “comunidad” como actos de la persona y del amor, se enriquecen de la descripción fenomenológica experiencial, y ponen el personalismo de K. Wojtyla en neto contraste con el individualismo sartiano y el nihilismo de Nietzsche y de Foucault.²⁸

Pero el acercamiento fenomenológico en K. Wojtyla no niega y no empobrece el aspecto ontológico que asume de la visión tomista, que pretende más bien enriquecer: “Si bien el sistema ético creado por Max Scheler no se adapte fundamentalmente a interpretar la ética cristiana, sin embargo, nos puede ser colateralmente de ayuda, en un trabajo científico de ética cristiana. Nos facilita el análisis de los hechos sobre el plano fenomenológico “experimental”.²⁹

No es el caso de referir en esta sede las razones explícitas por las cuales K. Wojtyla no acepta en su globalidad el pensamiento de Scheler.³⁰

El estudio de Buttiglione sobre el pensamiento de K. Wojtyla pone bien en evidencia que, por cuanto se refiere a la ontología y la metafísica, él se adhiere a las posiciones tomistas.

Será por fuerza de esta concepción metafísica, que la antropología de Juan Pablo II, rechazando el dualismo espíritu y cuerpo, reivindica la identidad personal y el valor de persona por el ser humano desde el momento de la concepción, extendiéndose el reconocimiento de la dignidad hasta la muerte real y del entero organismo del individuo, y rechazando sin embargo toda distinción entre ser humano y persona humana. Esta concepción es puesta en contraste con todas las posiciones gradualísticas en la valoración de la vida prenatal o en la condición de *handicap*. La presencia del alma espiritual desde el primer momento de la concepción hasta la muerte natural, asegura la inmutable y plena dignidad al ser humano.

Como observa W.J. Eijk, Juan Pablo II rechaza la así llamada *Identity theorie* elaborada por los filósofos H.T. Engelhardt y P. Singer, según la cual “un ser humano se vuelve persona sólo cuando manifiesta la capacidad intelectual, la capacidad de tomar decisiones en modo autónomo y la capacidad de comunicarse en modo típicamente humano. Un ser humano no sería persona humana antes que el cerebro se madure suficientemente para tener dicha capacidad, es decir,

aproximadamente un año después del nacimiento. Antes se debería hablar sólo de un crecimiento gradual”.³¹

Esta teoría ha sido introducida subrepticamente en ciertos documentos internacionales en los cuales la distinción entre “ser humano” y “persona humana” como en la “Convención sobre los derechos del hombre y la biomedicina”³² y está a la raíz de las legislaciones del aborto procurado, el infanticidio, la experimentación con embriones humanos, la clonación, la administración de la píldora del día después y la RU486, así como el diagnóstico prenatal.

En la Encíclica *Veritatis Splendor*, que ha precedido un par de años la publicación de la *Evangelium Vitae*, Juan Pablo II rechaza todo dualismo, y reafirma la postura tomista, declarando que la doctrina según la cual la naturaleza biológica humana es sólo un bien físico y representaría solamente un valor *premorale*, “contradice las enseñanzas de la Iglesia sobre la unidad del ser humano, cuya alma es *per se et essentialiter* la forma del cuerpo”.³³ Y esta afirmación lleva en sí el lenguaje y los conceptos de la doctrina tomista.

Sería interesante también poder hacer un examen de la doctrina de Juan Pablo II sobre el amor conyugal, la contracepción y la procreación artificial para poner de relieve el principio fundamental que sostiene el juicio moral, que es siempre la concepción personalista del amor conyugal y del acto procreativo, y por tanto, el elemento biológico no puede ser arbitrariamente separado del espiritual en la concepción de la persona y del acto humano. Por razones de síntesis, no es posible ilustrar esta reivindicación, entre las más significativas de la realidad de la persona, hecha en los términos de la antropología tomista enriquecida por la fe.³⁴

Pero es necesario añadir, como ha observado R. Buttiglione y J. Seifert,³⁵ que el personalismo de Juan Pablo II se enriquece de un fuerte contenido dinámico. Por esto viene a caracterizarse como “personalismo ético”, porque la vida ética se funda sobre el concepto de bien (que obviamente a su vez equivale al ser, porque *ens et bonum convertuntur*).

Esto imprime a la vida ética, en la reflexión de Wojtyła, la valencia *del amor*. La persona se expresa al máximo y alcanza el máximo de sí cuando se realiza en la *donación de sí*, y es este aspecto que hace su discurso metafísico más dinámico y de fuerte resonancia cristiana,

que ha tendido una respuesta elocuente en el mundo juvenil católico. Sobre la persona creada para amar, Juan Pablo II inserta su gran enseñanza sobre el matrimonio y la familia, y su vocación a la virginidad consagrada. En el don de sí, total, recíproco y perenne, se fusionan eros y ágape que ven su máxima expresión en la sponsalidad conyugal; y en el don de sí, por el Reino de los Cielos, se trasfigura la sponsalidad virginal inmersa en la unión de Cristo con la Iglesia.³⁶

En este punto no podemos evitar añadir otro componente del personalismo de Juan Pablo II, y es el componente de fe, coherente con la metodología de la epistemología de la *Fides et Ratio*, dentro la cual aporta una gran luz la *crisología*.

El personalismo ético de Juan Pablo II toma fuerza y expansión de dos fuentes de luz y de energía: *la criaturalidad y la compenetración en Cristo*; para comprender el valor de la vida de cada hombre en cualquier condición y momento de su existencia es necesario encender estas dos polaridades. Las dos polaridades son que el hombre es creado a imagen y semejanza de Dios, para la imagen perfecta y viviente de Dios es el hombre Cristo Jesús, por lo cual cada uno de nosotros es hijo en el Hijo. Así que las dos polaridades se resumen en el encuentro de la antropología con la crisología.

La grandeza del hombre culmina en su vocación a la comunión con la vida divina por medio de Cristo. La vida humana alcanza su telos y su valor, cuando es colmada por la gracia de la vida divina de Cristo.

Toda la Encíclica *Evangelium Vitae*, y particularmente la segunda parte, brilla con esta luz y se condensa en la expresión “el Evangelio de la Vida”.

“El *Evangelio de la vida* no es una simple reflexión, aún si original y profunda, sobre la vida humana –se afirma en el n. 29 de la Encíclica– no es ni siquiera un mandamiento destinado a sensibilizar la conciencia y a provocar cambios significativos en la sociedad; tanto menos es un promesa ilusoria de un futuro mejor. El *Evangelio de la vida* es una realidad concreta y personal, porque consiste en el anuncio de la *persona misma de Jesús*”.³⁷ Por la conexión permanente que la vida humana tiene con el Creador y por la referencia que del acto creativo recibe en la unión en Cristo, la vida humana es *siempre un*

bien, también en la condición de sufrimiento, de fragilidad, o de debilitamiento.

En Jesús, “Verbo de la vida”, es anunciada y, por tanto, comunicada la vida divina y eterna. Gracias a tal anuncio y a tal don, la vida física y espiritual del hombre, aún en su fase terrena, adquiere plenitud de valor y de significado: la vida divina y eterna, de hecho es el fin al cual el hombre, que vive en este mundo, está orientado y llamado. El *Evangelio de la vida* encierra así cuanto la misma experiencia y razón humana dicen acerca del valor de la vida, lo acoge, lo eleva y lo lleva a cumplimiento”.³⁸

Se comprende claramente también en estas palabras cómo para Juan Pablo II, el modo más completo en el cual la razón puede ser alimentada, y la vida humana puede ser valorada, es aquel de considerarla en Cristo desde el punto de vista de la cristología redentora. De aquí se comprende también el mensaje de Su primera Encíclica *Redemptor Hominis*³⁹ y el constante grito de Su apostolado: “abran las puertas a Cristo”.

La cristología ilumina, como hemos mencionado, al amor humano en sus diversas vocaciones y en toda la dinámica de la persona; y no se trata de simple iluminación, como se sabe, sino de redención. Es liberación del egoísmo, y sobre todo se trata de elevación a la comunión con el Amor mismo de la Trinidad, participado por Cristo Rey, Muerto y Resucitado.

La Encíclica *Evangelium Vitae* alcanza tonos de vibrante contemplación, sobre todo ahí donde el Misterio Pascual de Cristo es considerado como la fuerza que transfigura y envuelve el misterio del dolor humano y de la muerte.

La contemplación de la Cruz nos lleva así a las raíces más profundas de cuanto ha sucedido. Jesús, que entrando en el mundo había dicho: “He aquí que vengo para hacer, oh Dios, tu voluntad” (cfr. *Heb* 10,9), se hizo en todo obediente al Padre y, habiendo “amado a los suyos que estaban en el mundo, los amó hasta el extremo” (*Jn* 13,1), donando la totalidad de sí mismo para ellos... En tal modo Él proclama que la *vida alcanza su centro, su sentido y su plenitud cuando es donada*”.⁴⁰ En la conclusión de esta Encíclica evocando la figura de María, recuerda la victoria de Cristo Resucitado: “Muerte y vida se han encontrado en un prodigioso duelo. El Señor estaba muerto; pero

ahora, vivo, triunfa. *El Cordero inmolado* vive con los signos de la pasión en el esplendor de la resurrección”.⁴¹

Como he recordado en un trabajo precedente,⁴² la propuesta de una antropología iluminada por la cristología proviene del Concilio Vaticano II, precisamente de la Constitución pastoral *Gaudium et Spes*, donde se afirma: “En realidad solamente en el misterio del Verbo encarnado encuentra verdadera luz el misterio del hombre. Adán, de hecho, el primer hombre, era figura del hombre futuro es decir Cristo Señor. Cristo, que es el nuevo Adán, precisamente revelando el misterio del Padre y de su amor desvela también plenamente al hombre a sí mismo y le manifiesta su altísima vocación”.⁴³

Ha sido el entonces Card. J. Ratzinger⁴⁴ quien subrayó que este pasaje de la *Gaudium et Spes*, inauguraba en la Iglesia un nuevo tipo de teología enteramente cristocéntrica, que, partiendo de Cristo, busca hacer teología como antropología, volviéndose así, por primera vez completamente cristología, porque, a través de Cristo, es capaz de incluir también al hombre en el discurso de Dios, descubriendo la más profunda unidad de la teología, en modo de representar un valor orientativo para la actividad teológica en la situación de hoy.

También otros teólogos han subrayado el empleo del criterio cristológico, usado por Juan Pablo II, para tratar el argumento de la dignidad del hombre. Valga esta cita de Mons. W. J. Eijk “El Magisterio de Juan Pablo II introduce en la Encíclica una novedad, expresándose sobre el valor de la vida humana desde un punto de vista teológico-cristológico. ¿Por qué este dirigirse a un acercamiento teológico? En primer lugar hay un motivo fundamental: la Revelación de Dios, sobre todo en el misterio del Verbo Encarnado, “huella de la divina sustancia” (*Heb* 1,3; cfr *Gaudium et Spes*, n. 22), implica también una revelación del hombre, que es la imagen de Dios: La Revelación provee, por tanto, el conocimiento más profundo que el hombre puede tener de sí mismo”.⁴⁵

Es también por este motivo profundo que Juan Pablo II exhorta a tener confianza en relación con las realidades negativas que se expresan en la cultura de la muerte y en las sociedades. En la Alocución dirigida a nuestra Pontificia Academia para la Vida, el 3 de marzo de 2001, él afirmaba: “La vida vencerá, y esta para nosotros es una segura esperanza. Sí, vencerá la vida, porque del lado de la vida están la

verdad, el bien, la alegría, el verdadero progreso. Del lado de la vida está Dios, que ama la vida y la dona con generosidad”.⁴⁶

Podemos quizá decir, a modo de conclusión, que la fuerza invasora de la cultura de la muerte, no ha disminuido después de la muerte del Siervo de Dios, Juan Pablo II, incluso se puede decir que tal fuerza y tal invasividad han aumentado, pero nuestra confianza no puede disminuir, porque Él nos ha dado y nos ha indicado cuánto es suficiente y cuánto es necesario, para que se pueda verificar su profecía: vencerá la Vida.

Referencias bibliográficas

¹ Juan Pablo II. *Carta Encíclica “Evangelium Vitae”* (25.03.1995) en *Enchiridion Vaticanum* (vol. 14). Bolonia: Edizione Dehoniane: 1997: 1206-1445.

² Reale G. *Saggio Introduttivo. Karol Wojtyła, pellegrino sulle tre vie che portano alla verità: “arte”, “filosofía” e “religione”* en Id., Styczen T (coordinador). *Karol Wojtyła. Metafisica della persona, tutte le opere filosofiche e saggi integrativi*. Milán: Bompiani: 2003: VII-CIII, p. VIII.

³ Giovanni Paolo II. *Lettera Encíclica “Evangelium Vitae”*, n. 50.

⁴ S. Agostino. *Comento al Vangelo di Giovanni, II, 2-4, 16*. Cfr. Reale. *Saggio introduttivo...*, p. LXXXVI.

⁵ Del Noce A. *L'epoca della secolarizzazione*. Milán: Giuffrè: 1970.

⁶ Nietzsche F. *Der Wille zur Macht*. 1901 (trad. it. Treves A (coord.) *La volontà di Potenza*. Milán: Monanni: 1927); Id *Also sprach Zarathustr*. 1885. (trad. it. Montinari M (coord.). *Così parlò Zarathustra: un libro per tutti e per nessuno*. Milán: Adelphi: 1976); Id. *Die frohliche Wissenschaft*. 1882 (trad. it. Masini F. *La gaia scienza e Idilli di Messina*. Milán: Adelphi: 1977).

⁷ Monod J. *Les hasard et la nécessité*. 1970 (trad. it. Busi A (coord.). *Il caso e la necessità*. Milán: Mondadori: 1970.

⁸ Concilio Vaticano II. *Costituzione pastorale “Gaudium el Spes”* (07.12.1965), se vea en particular n. 26 y n. 36 en *Enchiridion Vaticanum*, vol I, pp. 1253-1467.

⁹ Guardini R. *La fine dell'epoca moderna*. Brescia: Morcelliana: 1979.

¹⁰ Horkheimer M. *Eclipse of reason*. New York: 1947 (trad. it. Vaccari Spagnoi. E. (coord). *L'eclisse della ragione*. Turín: Einaudi: 1969); Id. *Zur kritik der instrumentellen Vernunft*. Frankfurt am Main; 1967 (trad. it. Vaccari Spagnoi. E. (coord.). *Critica della ragione strumentale*. Turín: Einaudi: 1969). En colaboración con Theodor Adorno había ya publicado: Horkheimer M. Adorno TW. *Dialettik der aufklärung: philosophische fragmente*. Amsterdam: 1947 (trad. it. *La dialettica dell'umanismo*. Turín: Einaudi: 1966).

¹¹ Singer P. *Practical Ethics*. Cambridge: 1979 (trad. it. *Ética pratica*. Napoli: Liguori: 1989).

¹² Id. *Animal Liberation. A New Ethics for Our Treatment of Animals*. New York: 1975 (trad. it. *Liberazione animale*. Roma. Lav: 1987); Id. *Rethinking life and death: the collapse of our traditional ethics*. New York: 1994 (trad. it. *Ripensare la vita. La vecchia morale non serve più*. Milán: Il Saggiatore: 1996).

¹³ Slotterduk P. *Critica della ragione cinica*. Milán: Bompiani; 2004; Id., *Sfere*. Milán: Bompiani; 2004; Id., *Non siamo stati ancora salvati*. Milán: Bompiani; 2004; Ver el ensayo crítico sobre este autor: Musio A. *La causalità dell'uomo e la rinascita del pensiero aristotelico in margine ad alcune voci della filosofia pratica tedesca*. Rivista di filosofia neoscolastica 2005; XCVII: 105-129; Fukuyama F. *L'uomo oltre l'uomo*. Milán: Mondadori; 2002; Marchesini R. *Post-human, verso nuovi modelli di esistenza*. Turín: Bollati Boringhieri; 2002; Naam R. *More than human*. New York: Broadway Books; 2005.

¹⁴ Rahner K. *Zum Problem der genetischen Manipulation in Sämtliche Werke, Verantwortung der Theologie. Im Dialog mit Naturwissenschaften und Gesellschaftstheorie* (vol. XVI). Herder; Freiburg-Basel-Wien; 2001: 498-524.

¹⁵ Eijk WJ. *Il Magistero di Giovanni Paolo II sul valore della vita umana* en Pontificia Accademia pro Vita (coordinado por Vial Correa J, Sgreccia E.). *Giornata Commemorativa del Decennale di Fondazione*. Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana; 2005: 73-74.

¹⁶ Juan Pablo II. *Lettera Enciclica "Evangelium Vitae"*, nn. 19-20.

¹⁷ Juan Pablo II. *Lettera Enciclica "Fides et Ratio"* (14.09.1998) en *Enchiridion Vaticanum*, vol. 17, n. 42. Bolonia: Edizioni Deoniane; 1998: 899-1091.

¹⁸ Paolo VI. *Lettera Apostolica "Lumen Ecclesiae"* (20.11.1974), n. 8: A.A.S., LXXVI (1974), p. 680, citada en la Enciclica de Juan Pablo II. *Fides et Ratio*, n. 43.

¹⁹ Juan Pablo II. *Lettera Enciclica "Veritatis Splendor"* (06.08.1993), n. 48 en *Enchiridion Vaticanum*, vol. 13. Bolonia: Edizioni Dehoniane; 1995: 1314-1547.

²⁰ Cfr. Sgreccia E., *Manuale di Bioetica. I. Fundamenti ed etica biomedica*. Milán: Vita e Pensiero; 2007⁴.

²¹ Juan Pablo II. *Lettera Enciclica "Evangelium Vitae"*, n. 57.

²² *Ibid.*, n. 62.

²³ *Ibid.*, n. 65.

²⁴ Reale G. *Saggio Introduttivo*..., p. XXXI.

²⁵ Juan Pablo II. *Lettera Enciclica "Fides et Ratio"*, n. 48.

²⁶ Juan Pablo II. *Lettera Enciclica "Evangelium Vitae"*, n. 47.

²⁷ Juan Pablo II. *Persona e atto* en Reale, Styczen (coord.). *Karol Wojtyła. Metafisica della persona*..., p. 841.

²⁸ Reale. *Saggio Introduttivo*, p. LXXXIX.

²⁹ Buttiglione R. *Il pensiero dell'uomo che divenne Giovanni Paolo II*. Milán: Mondadori; 1998: 84.

³⁰ Ver el volumen de Buttiglione. *Il pensiero dell'uomo*..., pp. 80-81.

³¹ Eijk. *Il Magistero di Giovanni Paolo II sul valore*..., p. 80.

³² Cosiglio d'Europa. *Convenzioni sui diritti dell'uomo y la biomedicina* (04.04.1997).

³³ Juan Pablo II. *Lettera Enciclica "Veritatis Splendor"*, n. 48.

³⁴ Ver el documento de la Congregación para la Doctrina de la Fe. *Instrucción circa il rispetto della vita umana e la dignità della procreazione umana*. (22.02.1987) A.A.S. LXXX (1988), p. 70-102; Juan Pablo II. *Lettera Enciclica "Evangelium Vitae"*, n. 14.

³⁵ Buttiglione. *Il pensiero dell'uomo*...; Seifert J. *Essere e persona*. Milán: Vita e Pensiero; 1989.

³⁶ Caffarra C. *Creati per amare*. Milán: Mondadori; 2006. Es un libro escrito para los esposos y los cónyuges, pero fuertemente basado sobre la enseñanza de Juan Pablo II.

³⁷ Juan Pablo II. *Lettera Enciclica "Evangelium Vitae"*, n. 29.

³⁸ *Ibid.*, n. 30.

³⁹ Juan Pablo II. *Lettera Enciclica "Redemptor Hominis"* (04.03.1979) en *Enchiridion Vaticanum*, col 6, pp. 772-887.

⁴⁰ Juan Pablo II. *Lettera Enciclica "Evangelium Vitae"*, n. 51.

⁴¹ *Ibid.*, n. 105.

⁴² Sgreccia E. *Evangelium Vitae: un'antropologia del dono della vita* en Melina L. Sgreccia E, Kampowski S (coord.) *Lo splendore della vita: Vangelo, scienza ed etica. Prospettive della bioética a dieci anni dalla Evangelium Vitae*. Ciudad del Vaticano: Librería Editrice Vaticana; 2006: 19-35.

⁴³ Concilio Vaticano II. *Constitución pastoral "Gaudium et Spes"*, n. 22.

⁴⁴ Ratzinger J. *Kommentar Zum, 1º Kapital en Lthk. Das Zweite Vatikanische konzil.* BD., III. Herder Freiburg am: 1968: 706; Del Pozo Abejón G. *Dio Creatore e Signore della vita umana* en Sgreccia E, Lucas Lucas R. (coord.). *Commento interdisciplinare alla Evangelium Vitae*, Ciudad del Vaticano: Librería Editrice Vaticana; 1997: 318.

⁴⁵ Eijk. *Il magistero di Giovanni Paolo II sul valore...*, p. 81-82.

⁴⁶ *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, XXIV, 1. Ciudad del Vaticano: Librería Editrice Vaticana; 2001: 480.

La Creación y la ley natural como fundamento de la moral de la vida en Juan Pablo II*

*Martin Rhonheimer***

Resumen

Juan Pablo II en su Magisterio ha tratado ampliamente el tema de la ley natural, en particular en la Encíclica Veritatis Splendor, donde es posible encontrar un tratamiento del tema sobre la definición, la esencia y las características de ella según la enseñanza de Tomás de Aquino. La ley natural es una ley propia del hombre creado como ser libre y racional, cuya razón, partícipe de la razón divina y ordenadora, es capaz de encontrar en sí misma, con base en las inclinaciones naturales de la persona humana, los primeros principios y, en tal modo, desarrolla la función normativa y de discernimiento sobre el bien y sobre el mal. La ley natural es la misma razón humana en cuanto cumple este rol normativo en la unidad sustancial de cuerpo y alma espiritual. En la Veritatis Splendor la cuestión ética se explicita mediante un manejo del objeto de la acción, del cual depende fundamentalmente la moralidad del acto humano porque en el objeto viene a encontrarse el fin inmediato o proximus de una libre elección de la voluntad guiada por la razón. Tal enseñanza encuentra aplicación en el ámbito de la ética de la vida en los tres grandes temas afrontados por Juan Pa-

* Traducción del Alemán hecha por Nicoletta Lateri y Francesca Giglio.

** Profesor de Ética y Filosofía política. Pontificia Universidad de la Santa Cruz, Roma (E-mail: rhonheimer@pusc.it).

blo II en la Encíclica *Evangelium Vitae*: la prohibición absoluta de matar, que se especifica en particular en la condena de actos como el asesinato directo de un inocente, el aborto y la eutanasia; deriva de una fundamental violación de la justicia, fundada sobre la igualdad. La elección deliberada de la muerte de un sujeto, entendida como fin o medio, con la relativa instrumentalización de la vida y de la persona, y por tanto siempre moralmente ilícita. Así Juan Pablo II ha presentado una doctrina coherente apta a evidenciar el nexo entre ley natural, objeto moral de los actos humanos y ética de la vida. La prohibición de matar es un primer principio y universal de la misma ley natural que, persiguiendo el bien del hombre, viene, como derecho natural, a constituir el fundamento de la convivencia humana en la sociedad.

Summary

Creation and natural law as foundation for the ethics of life in John Paul II

*John Paul II broadly dealt with the topic of natural law in his Magisterial teaching, particularly in the Encyclical *Veritatis Splendor*, where it is possible to retrieve a treatment on the definition, the essence and the characteristics of it according to the teaching of Thomas Aquinas. Natural law is a law proper of man created as a free and rational being, whose reason, participating of the divine and ordaining reason, is able to retrieve in itself, according to the natural inclinations of the human person, the first principles and, in such way, to develop normative function and of discernment on the good and on the evil. The natural law is the human reason itself as it achieves this normative role in the substantial unity of body and spiritual soul. In *Veritatis Splendor* the ethical matter is expounded through a treatment on the object of the action, on which the morality of the human act fundamentally depends, since in the object it co-*

mes to be the immediate and itself or proximus of a free choice of the will driven by the reason. Such teaching finds application within the ethics of life in the three great themes faced by John Paul II in the Encyclical Evangelium Vitae: the absolute prohibition to kill, that is particularly specified in the condemnation of acts as the direct killing of an innocent, the abortion and the euthanasia, derives from a fundamental violation of the justice, founded upon the equality. The deliberate choice of the death of a subject, intended as end of mean, with the relative exploitation of the life and the person, is therefore always morally illicit. This way, John Paul II presented a coherent doctrine able to underline the connection between natural law, moral object of the human acts and ethics of life. The prohibition to kill is a first and universal principle of the natural law itself that, aiming at the good of man, it comes, as natural right, to constitute the base of the human cohabitation in the society.

Palabras clave: ley natural, ética de la vida, objeto moral de los actos humanos, prohibición de matar.

Key words: natural law, ethics of life, moral object of human acts, prohibition to kill

Ningún Pontífice anterior había tratado el tema de la ley natural tan ampliamente como contenido del propio magisterio como Juan Pablo II, insertándola con tal claridad en el contexto de las relaciones de una antropología que coherentemente concibe al hombre como criatura a imagen de Dios. En particular la Encíclica *Veritatis Splendor* aparecía ya de por sí como un *novum*, porque no trataba el tema de la moral católica o proponía como tema la moral católica en cuanto tal, sino trataba la teología moral católica, enseñada como disciplina eclesiástica en las Facultades teológicas. En este contexto, la Encíclica no reenvía a la ley natural sólo para fundamentar doctrinas concretas en

ámbito moral –en particular en el ámbito que podemos definir “ética de la vida”– sino trata las mismas *definiciones, esencia, y características* de la ley natural. Esto es, como ha sido dicho, un *novum*, aún si Juan Pablo II ha podido tomar como punto de partida otra encíclica, escrita aproximadamente cien años antes, que había ya producido una definición de la ley natural: me refiero a la Encíclica *Libertas Praestantissimum* de León XIII, cuya enseñanza está completamente inspirada en Santo Tomás de Aquino, que sin embargo ha dejado pocas trazas en el modo en el cual sucesivamente la doctrina eclesiástica ha tratado la “ley natural” como fundamento del actuar moral. Con la *Veritatis Splendor* esto cambia: la enseñanza de León XIII enteramente impostado en Santo Tomás de Aquino, ha fructificado en todo su alcance y riqueza de significado.

Inicialmente puede parecer banal que el Magisterio de la Iglesia sobre la ley moral natural tenga una conexión intrínseca con sus enseñanzas sobre cuestiones relacionadas con la ética de la vida (aborto, eutanasia, investigación sobre células estaminales). Menos insignificante es, sin embargo, el modo preciso con el cual la Iglesia aplica la ley natural para fundamentar las normas respectivas. ¿Cómo están las cosas de acuerdo con esto en la enseñanza de Juan Pablo II? Esta pregunta será examinada en seguida. Sin embargo, no será posible responder a esta pregunta en modo del todo neutral, o sea sin recurrir a la lectura de esta materia así como interesa al autor del presente artículo. Los siguientes argumentos propuestos por mí constituyen una fiel referencia a la enseñanza de Juan Pablo II; no obstante, es imposible exponer esta enseñanza sin al mismo tiempo insertarlo en un contexto más amplio y sistemático, haciendo en cierta medida también un trabajo interpretativo. Lo cual sea dicho en manera explícita por honestidad intelectual. No obstante que intente atenerme lo más posible a los textos, sería inapropiado declarar mi exposición como el único modo válido para su comprensión. En el curso de mi exposición haré, por tanto, referencia a algunas publicaciones mías sobre el tema, que no sólo presupongo sean de ayuda para la profundización de algunas argumentaciones mías, sino que aclaran también presupuestos de filosofía moral sobre los cuales se basa mi lectura de los textos de Juan Pablo II.¹

Me permito anteponer una pequeña anécdota. Cuando, en noviembre de 1988, en ocasión de una audiencia de Juan Pablo II a los miembros del Congreso de Teología Moral por el vigésimo aniversario de la Encíclica *Humanae Vitae*, lo encontré personalmente –en cuanto relator me encontraba en primera fila en la audiencia mientras el Papa pasaba entre los relatores–, Juan Pablo II leyó el gafete con mi nombre y dijo en voz alta, delante de todos los que estaban en torno, más o menos cuanto sigue: “¡Ah, Rhonheimer... la ley natural! Estoy leyendo y continuaré leyendo”. En efecto alguno le había hecho llegar al Papa en los meses precedentes mi libro *Natur als Grundlage der Moral* sobre el carácter personal de la ley natural en Santo Tomás de Aquino. Dejo decidir a los historiadores si de este libro ha confluído algo en la encíclica *Veritatis Splendor*, cuyo contenido he tenido también ocasión de discutir con Juan Pablo II en una comida en el Palacio Apostólico, junto a otros especialistas en la materia. La encíclica no me pareció del todo extraña cuando la leí la primera vez. Todavía hoy pienso que mi visión de la ley natural extraída de Tomás de Aquino sea por lo menos una válida lectura de la correspondiente doctrina de esta encíclica y por tanto me permito hacer referencia a ella.

La ley natural según la Carta Encíclica “*Veritatis Splendor*” **La ley natural: una ley de la razón**

La *Veritatis Splendor* (VS) en su teoría sobre la ley natural se inspira enteramente en el pensamiento de Tomás de Aquino. La ley natural no es entendida –como en la tradición de la Stoà– como el *logos* intrínseco al cosmos, como una ley eterna, immanente a la naturaleza misma y al mismo tiempo deducida de ella, sino como una participación activa de la creatura racional en la función ordenadora de la Razón Divina. La teoría en torno a la ley natural de la VS se funda sobre la tesis de la autonomía del hombre y sobre el papel activo de la razón en la distinción entre el bien y el mal (VS, n. 40). La ley moral natural “proviene de Dios y encuentra siempre en él su fuente” (*ibid.*) pero al mismo tiempo es también “la ley propia del hombre” porque, según Tomás de Aquino “no es otra cosa que la luz de la inteligencia

infundida en nosotros por Dios. Gracias a ella conocemos aquello que se debe hacer y aquello que se debe evitar. Esta luz y esta ley Dios la ha donado en la creación” (*ibid.*)²

La enseñanza de Juan Pablo II sobre la ley moral natural está, por tanto, estrechamente ligada con la teoría que quiere al hombre creado como imagen de Dios como ser libre y racional, que lleva en sí –por medio de la creación divina– la luz de la razón, con la cual tiene la capacidad de distinguir entre el bien y el mal. Es precisamente esta capacidad de discernimiento – y en un sentido derivado las sucesivas distinciones entre lo que se debe hacer y lo que no se debe hacer, así como el precepto de la razón humana de perseguir el bien y no cumplir el mal– que constituye una ley natural. Esta ley es llamada “natural” –así remarca la Encíclica– “no en relación a la naturaleza de los seres irracionales, sino porque la razón que la promulga es propia de la naturaleza humana” (*VS*, n. 42). Porque es precisamente la razón –o sea la razón de la persona humana– que formula esta ley y dispone las cosas en conformidad a ella. La razón forma parte, de hecho, de la *naturaleza* humana, y en virtud de ello, del mismo modo, podemos hablar de una ley *natural* (a diferencia de la ley divina de la Nueva y Antigua Alianza, que se basa sobre la revelación, y de la ley del hombre que se expresa mediante el ordenamiento positivo).³

La ley natural es por tanto una ley intrínseca al hombre en cuanto creatura racional. Es expresión directa del cuidado de Dios para el hombre, que es persona y por esto no es guiado “desde el exterior”, a través de las leyes de la naturaleza física sino “desde el interior”, mediante la razón que, conociendo con la luz natural de la ley eterna de Dios, es por eso mismo capaz de indicar al hombre la justa dirección de su libre actuar” (*VS*, n. 43)”. De tal modo, siguiendo a Tomás de Aquino, el hombre se vuelve partícipe de la misma Providencia Divina. La ley natural –el conocimiento moral natural en el ámbito del bien y del mal, la cual completa el hombre con su propia razón que le ha sido donada por Dios– es de por sí elemento constitutivo del divino gobierno del mundo.⁴

En este contexto, la *VS* reenvía a la precedente enseñanza de León XIII, que daba expresión precisamente a estos nexos. Esta doctrina por mucho tiempo olvidada expresada en la Encíclica *Libertas praestantissimum*⁵ no es expresión de un tardío concepto neoescolástico de

una ley moral natural como orden natural puesto de frente al hombre, del cual el sujeto moral podía simplemente “leer” las normas de la ley natural. León XIII concibió la ley natural más bien como el acto ordenante de la razón humana misma en el ámbito del bien y del mal. La ley natural, según la cita del texto de León XIII en *VS*, n. 44, “está escrita y gravada en el corazón de cada hombre” (no es por tanto simplemente un “objetivo orden natural” o una ley en el sentido de conformidad a las leyes naturales). La “sede” de la ley natural está en el corazón del hombre, al centro de su persona en cuanto imagen de Dios. Esto es así, prosigue León XIII, “porque ésta (la ley natural) no es otra cosa que *la misma razón humana*, en cuanto ésta nos impone hacer el bien y nos prohíbe pecar” (la cursiva no está en el original).

Tal modo de expresarse no deja dudas sobre el hecho que para León XIII, la ley moral natural no es simplemente un orden natural reconocido por la razón, cuanto más bien la razón misma, en la medida en la cual ésta permite distinguir en modo natural el bien del mal e impone al hombre hacer el bien y evitar el mal. Esta capacidad de discernimiento del sujeto humano y por tanto del carácter cognitivo de la ley natural en *VS* es resaltada fuertemente. Aún así es necesario recordar, según cuál fundamento la razón posee la capacidad de distinguir el bien del mal, que al mismo tiempo la autoriza a ello confiriéndole autoridad moral y fuerza legislativa. Esto es así, explica León XIII y cita *VS*, porque la razón humana que aparece como ley moral natural, es “voz e intérprete de una razón superior”, “la razón de la sabiduría de Dios” a la cual se deben someter nuestro espíritu y nuestra libertad (*ibid.*). La autonomía que se manifiesta en la posesión interior de la ley natural y en la capacidad de ejercitarla, “desde el interior”, basándose sobre la propia capacidad de discernimiento, o sea de escoger el bien y evitar el mal, es una autonomía sometida a Dios, incluso, por Él regulada. Por esto, como recita *VS* citando nuevamente a León XIII, que también en este caso sigue a Tomás de Aquino, “la ley natural es la misma *ley eterna*, insita en los seres dotados de razón, *que los inclina al acto y al fin que ellos convienen*; esta es la misma razón eterna del Creador y gobernador del universo” (*ibid.*). Exactamente en este sentido la ley natural es claramente una “ley de Dios”. Pero, el punto decisivo consiste en que es reconocida *como ley* precisamente por medio de la acción de la razón humana, y no por medio de alguna

otra fuente (como por ejemplo la revelación). La ley natural es por tanto ley eterna; pero ésta no es accesible al hombre sin la revelación.⁶ La ley eterna se manifiesta al hombre precisamente en la ley natural, es decir a través de la conciencia moral-normativa que le es propia.

Precisamente por esto la *VS* había ya subrayado en precedencia que el hombre, esta conciencia de bien y mal “la lleva en sí, no la posee como propiedad originaria, pero participa de ella solamente mediante la luz de la razón natural y de la revelación divina,⁷ que le manifiestan las exigencias y los reclamos de la sabiduría eterna” (*VS*, n. 41). La autonomía del hombre es por tanto en realidad “teonomía participada” (*ibid.*), una teonomía que por medio de la razón humana es autonomía y precisamente por esto no es razón “creativa”, o sea poseyendo como propio un poder decisonal en el formular normas morales; se trata más bien de un “encontrar” algo, que en la sabiduría Divina estaba ya pensado y que es dato a conocer al hombre por medio de la razón natural.⁸

Razón y naturaleza: la unidad cuerpo-alma de la naturaleza humana

Cierto, con cuanto se ha dicho, quedan abiertas todavía muchas preguntas. ¿Se puede verdaderamente, de este modo, reducir la ley natural a la razón? El hombre de hecho no es sólo espíritu y razón, sino también materia en sentido físico y biológico. Él está constituido de cuerpo, es un ser viviente dotado de pensamiento, no pura *ratio*, sino *animal rationale*. En efecto la definición de ley natural hasta aquí elaborada, podría inducir a pensar que la dimensión corporal del hombre sea dejada a la fuerza decisonal de la libertad humana y no contenga en sí capacidad normativa. Así que, se podría objetar que la razón moral deba alinearse precisamente a la “naturaleza” entendida como corporeidad, así como a las leyes y estructuras teleológicas en ellas inscritas. La pregunta, por tanto, propuesta en *VS*, n. 48 es la siguiente: ¿cuál puesto toma el cuerpo humano en las cuestiones relacionadas con la ley natural?”.

En este contexto Juan Pablo II subraya sobre todo el importante punto de vista antropológico que prevé la unión existencial entre el cuerpo y el alma: El “alma racional es *per se et essentialiter* forma del cuerpo”, el hombre es “*corpore et anima unus*” (VS, n. 48). Según esta antropología, elaborada por Tomás de Aquino, en el caso del hombre, el cuerpo y el espíritu no constituyen dos diversas naturalezas, sino sobre todo una sola naturaleza. Quizá no se es siempre del todo consciente de las consecuencias de esta afirmación. Esta inconsciencia se ve, según yo, en el mal hábito todavía muy difuso de distinguir entre “naturaleza” (en el sentido de corporeidad) y “razón” (como pura voluntad o libertad y naturaleza) no sólo para actuar una distinción, sino en sentido casi cartesiano por poner la una en oposición a la otra. Aún así, naturaleza y razón o bien corporalidad y racionalidad, forman en el hombre *una sola naturaleza*, es decir una sustancial unidad de ser. En tal modo la misma razón humana no puede ser pensada sin corporeidad. Viceversa, también la corporeidad sin razón no puede ser entendida como moralmente relevante y normativa: la *Physis* biológica del hombre no es nunca de por sí una “naturaleza humana”. En cuanto tal puede ser conocida y considerada éticamente relevante sólo en el horizonte de los actos espirituales de la persona humana.

Las consecuencias de este constatable hecho son notables. Ellas encuentran expresión en VS: “La persona, incluido el cuerpo, está confiada enteramente a sí misma, y es en la unidad del alma y del cuerpo que ella es el sujeto de sus propios actos morales” (*ibid.*). El hombre constituye el sujeto de ambas dimensiones, que forman una sola naturaleza en su corporeidad y en su racionalidad o en su capacidad de aspirar a algo con base en la razón, lo que significa *querer* (la voluntad es de hecho el *apetitus in ratione*). Esto significa también que no puede haber ningún conocimiento racionalmente relevante, que no tome en cuenta la constitución corpórea del hombre. El papel normativo y la fuerza de la razón humana como se muestra en la ley natural, son al mismo tiempo inseridos en la corporeidad del hombre y en la unión de sus aspiraciones sensibles. Como razón “natural”, la razón humana es siempre también dependiente del horizonte de la propia unión con el cuerpo.

¿Qué significa esto concreta y prácticamente? ¿Qué significa para la fundación de las normas morales? Significa que una razón que prescindiese de la “naturaleza” como corporeidad de la persona humana, quedaría en el vacío desde el punto de vista cognitivo. La corporeidad humana expresa bienes y valores, que para la razón –en las así llamadas inclinaciones materiales– se vuelven el punto de partida según la naturaleza, aún si éstas a su vez muestran su verdadera dimensión moral una vez que han sido incluidas en el horizonte de la razón. Así el instinto sexual, la fuerza de atracción entre los dos sexos, que es útil para la reproducción y para la conservación de la especie, es dado por la naturaleza a la corporeidad humana, y por tanto es percibido por la razón en modo natural –por tanto necesaria y espontáneamente– como bien humano. Sin embargo este bien revela solamente en el horizonte intelectual de la razón su verdadero carácter humano –personal– en este amor y comunión entre dos personas, las cuales en el recíproco donarse cumplen la tarea de la trasmisión de la vida.

Naturaleza y razón, cuerpo y espíritu, naturaleza y libertad no deben por tanto –en sentido dualista– ser colocados el uno contra el otro (cfr. *VS*, n. 50). La persona humana, como se ha dicho, es unidad, una unidad que comprende cuerpo y espíritu, razón y naturaleza, naturaleza y libertad y que en esta unidad es ella misma “naturaleza”: la naturaleza de la persona humana. Pero se nos puede preguntar ¿qué cosa comporta eso para la razón, es decir para la ley moral, que, como hemos dicho, es precisamente la *luz de la razón*, que distingue el bien del mal?

La pregunta sobre si es la “naturaleza” o la “razón” la efectiva norma moral, no es tratada ulteriormente por Juan Pablo II, al menos no en la *VS*, en donde no se da una respuesta. En efecto. No es una pregunta que razonablemente puede ser afrontada en una encíclica. Resulta más propio abordarla en una disertación ético-filosófica, o bien en un tratado de moral fundamental, cuya proposición no puede ser presentada como tarea de la enseñanza de la Iglesia. Sería sin embargo interesante saber qué cosa pudiese haber pensado en relación a estas preguntas el entonces profesor Karol Wojtyła y si una opinión similar pudiese quizá ayudar a entender correctamente su enseñanza

sobre la ley natural expuesta con gran claridad una vez convertido en Pontífice.

En efecto Juan Pablo II, en la época de su docencia en la Universidad de Lublin, se expresó claramente sobre tal cuestión. No obstante que con base en estas afirmaciones no se puedan deducir claras conclusiones sobre el sentido de la encíclica *VS* –esto sería problemático desde el punto de vista metodológico– podría, sin embargo, ser interesante e iluminante saber cuál sería el pensamiento de Juan Pablo II en torno a esta cuestión cuando era todavía profesor de filosofía.

El carácter normativo de la razón

El texto al cual hago referencia es una disertación presentada en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Lublin en el año 1956/57. El título de la disertación era *Norma y felicidad*.⁹ Aquí Wojtyła, partiendo de la óptica tomista, llega a la siguiente conclusión: “la razón, que según su naturaleza aferra en un concepto la esencia del bien, da a los hombres el poder de gobernar el propio ser”. Esto significaría que la razón se vuelve *regula moralis* precisamente cuando “guía las acciones individuales, cuando cumple su función práctica y normativa” (284).

Es interesante notar cómo en tal contexto Wojtyła se refiere a la obra clásica de Léonard Léhu,¹⁰ dirigida contra P. Elter y O. Lottin, en la cual demuestra que según Tomás de Aquino no la “naturaleza racional” o la “forma sustancial” del hombre, sino la razón es la medida de la moralidad. Me parece sumamente significativo que Juan Pablo II estudie Léhu sacando fruto de ello, sobre todo porque la teología moral neotomista, por cómo se caracterizaron las enseñanzas en los primeros seis decenios del siglo veinte, fue influenciada por la posición de Léhu menos de cuanto lo fue de la de Elter y Lottin.

En modo perfectamente correcto y de acuerdo al estilo tomista, Léhu demostró, en oposición a estos autores, que la norma más cercana al actuar humano no es la naturaleza –y ni siquiera “la humana naturaleza racional” o la *forma substantialis* de su ser– sino la razón. Es obvio que precisamente la razón humana y su papel normativo encuentren fundamento nuevamente en la naturaleza humana o en la

*forma substantialis*¹¹ del ser humano. Wojtyła lo asume como sigue: “La participación de la naturaleza no puede ser negada, porque es el fundamento del intelecto y por tanto del saber, y *eo ipso* el fundamento de la norma, y en consecuencia puede ser definida como “*regula fundamentalis*”. La verdadera y auténtica norma, sin embargo, está representada por el intelecto, que no debe ser confundido con la naturaleza” (285). El intelecto “domina la naturaleza” y no es pura necesidad como la naturaleza. El intelecto, o razón, está abierto al múltiple y por tanto no es una regla en el sentido de simple “natura” sino en el sentido de norma comportamental. De hecho, como Léhu había justamente dicho, es regla y norma de la acción humana, el *dictamen rationis practicae* (286).

No obstante, ya sea Léhu ya sea, venticinco años después de él, Wojtyła no ponen a la naturaleza y a la razón en contraste recíproco: de hecho este *dictamen* de la razón práctica es justo —es decir *recta ratio*— sólo cuando “concuerta con la naturaleza” (287). Con esto parece caer en un círculo. Se hace referencia a las inclinaciones naturales o, como dice Wojtyła, a “la finalización natural del ser humano”: el intelecto práctico comprende estos fines en modo innato, por tanto en modo directo, intuitivo y es “mejorado” por la virtud moral, siendo conducido en tal modo a su perfección moral en la prudencia. Al mismo tiempo —este es el punto clave— puede “poner a la prudencia, como fundamento, los principios primeros y generales, que permiten la formulación de juicios más concretos hasta en sus detalles. Estos, a su vez convertidos en órdenes, guían la acción”. Mientras los *dictamina* de la razón práctica, concretos y directos guías de la acción, son juicios de la inteligencia, los ya citados “primeros principios prácticos generales”, que están anclados en las inclinaciones naturales del ser, constituyen precisamente lo que Tomás de Aquino llama *lex naturalis*, ley natural (también Wojtyła en el texto no usa este término). La ley natural es concebida como el conjunto de aquellos principios prácticos primeros a los cuales el intelecto confiere el ordenamiento fundamental en el ámbito del bien, gracias a los cuales los objetivos de la virtud moral y, por tanto, también a través de la actuación de las virtudes morales, hace experiencia del propio perfeccionamiento.

Yo considero esta perspectiva, así como fue desarrollada por Juan Pablo II al momento en que era profesor de filosofía a Lublin refiriéndose a la obra clásica —con demasiada frecuencia olvidada— de Lejú, fundamentalmente justa y expresada según un corte de carácter tomista.¹² Es sorprendente ver que, como ya se ha dicho, tal prospectiva no corresponda de hecho a aquella neotomista, que era en aquella época la más difundida en los discursos entorno a la ley natural. La ley natural era vista —en sentido histórico— como “ley de la naturaleza” en el sentido de una regla intrínseca a la naturaleza, que debía ser “leída” “y aplicada” por los hombres. Esto conducía frecuentemente a estrecheces argumentativas, precisamente en los ámbitos de la bioética y de la ética sexual baste sólo pensar a la cuestión anticonceptiva, donde demasiado frecuentemente se argumentó mencionando las “estructuras biológicas” de la naturaleza humana, en lugar de poner el tema, como se hará más tarde en la Encíclica *Humanae Vitae*, en el contexto de la virtud de la castidad y de la intencionalidad y no en la apertura puramente biológica del acto sexual a la trasmisión de la vida humana.¹³

Considero, en todo caso, que podemos reconocer, sin dificultad, en Juan Pablo II y en la doctrina expuesta en la Encíclica *Veritatis Splendor* al profesor de filosofía de 1956. Como ya en sus clases, él vio al hombre como imagen de Dios, como persona, la fuerza de su intelecto, la participación al intelecto y a la sabiduría de Dios que lo guía, cuyo actuar está orientado hacia el verdadero bien del hombre. Se trata de una razón que está anclada en el ser de la persona humana y tiene en particular su punto de partida en las aspiraciones naturales de este ser: por medio de ésta y en el ser comprende el bien humano y en el horizonte de la razón, en el contexto de la inherencia del ser humano, lo hace volverse el punto de partida, regla, o, precisamente, ley natural del actuar humano.

La argumentación Ética en el ámbito de la Ley Natural Fundada sobre la Razón

La cuestión que, por tanto, se presenta, se vierte sobre las repercusiones que pueden derivar de un concepto tal de ley natural para la for-

mulación y fundación de normas morales, en particular en el ámbito de la ética de la vida. Antes de dedicarnos a tal problema es necesario aclarar una cuestión aún más fundamental: ¿Qué significa efectivamente fundar normas morales sobre la base de la ley natural? Contra un tipo de argumentación como este se opone frecuentemente la crítica de arbitrariedad, porque se afirma que sea simplemente “natural” y en consecuencia “bueno” aquello que corresponde a los propios valores y convicciones, que son ya poseídos. El recurso a la “naturaleza” por tanto serviría únicamente para legitimar *a posteriori*¹⁴ valoraciones subjetivas y en el fondo arbitrarias, dándoles una apariencia de objetividad. La historia ética, en efecto, ha conocido siempre nuevos recursos a la “naturaleza” que intentan dar esta impresión: del mismo modo que Tertuliano definía el cortar la barba o el llevar vestidos teñidos (en cuanto esto no corresponde al color natural de la lana de las ovejas) no natural y por tanto moralmente prohibido. En el ámbito de problemáticas más serias, hasta no hace mucho tiempo, ha sido la cuestión del trasplante de órganos que ha conducido a la opinión que aquello no fuese natural y por tanto moralmente no aceptable, una posición que actualmente en el interior de la teología moral ha sido ciertamente superada. Del mismo modo, en el ámbito de la doctrina social, inicialmente la gestión compartida de las empresas por parte de los trabajadores, era vista como incompatible con el derecho natural, no obstante fuese declarada sucesivamente como reivindicación del derecho natural. Al contrario, han existido teólogos morales que en la vigilia de la *Humanae Vitae* sostuvieron que los métodos de control hormonal en la regulación de la concepción no fuesen de hecho innaturales, puesto que la naturaleza actuaba en modo similar: en tal modo no era necesario proponer dudas morales. Algunos, refiriéndose al natural suceder de los abortos espontáneos, justifican incluso el aborto considerándolo como una simple imitación de la naturaleza y por tanto como algo “natural” y en algunos casos moralmente lícito.

El recurso a la naturaleza tiene, por tanto, también sus imperfecciones. El problema reside simplemente en el hecho que la “naturaleza” en una argumentación ética no puede nunca comparecer únicamente como “naturaleza”. Como ya Léhu tuvo oportunidad de constatar, conocemos la ley natural no por medio de la naturaleza humana, sino más bien conocemos (plenamente) la naturaleza humana a través

de la ley natural. Según Santo Tomás la naturaleza o la esencia de las cosas en sí nos es desconocida; la conocemos por medio de la virtud y de los actos del ser en cuestión.¹⁵ La naturaleza humana se manifiesta en las inclinaciones naturales, en cuanto viene comprendida por la razón como bien humano. Para ser éticamente relevante, la “naturaleza” necesita por tanto de un ulterior recurso a la razón. La naturaleza debe, de algún modo, ser prospectada como presupuesto necesario –Santo Tomás dice: como *praesuppositio*– del *ordo rationis* que es construido sobre ella; y esto a su vez puede ser cumplido sólo por la razón.¹⁶ Así sucede porque la “naturaleza humana” a la cual se quiere recurrir, va más allá de la “naturaleza”, en sentido estricto porque incluye en sí también la dimensión espiritual del hombre, su racionalidad y su libertad. En el hombre, también estas últimas son, aunque en modo diverso, “naturaleza”. No pertenecen a una naturaleza visible desde el exterior, sino constituyen una “naturaleza”, que una vez más es accesible sólo mediante el autoconocimiento de los actos intelectuales del sujeto (de hecho el acto intelectual, los actos de la razón y de la voluntad, no pueden ser percibidos desde el exterior, sino son accesibles sólo a la introspección del sujeto que cumple estos actos; sólo mediante el autoconocimiento reflexivo podemos conocer la “naturaleza humana”).

Por tanto, sólo la razón, y no la “desnuda naturaleza”, permite demostrar el hecho que la “naturaleza” –como corporeidad– es moralmente relevante y normativa, y como ella lo sea. Exactamente aquí se coloca también la función de la ley natural. Precisamente por esto se trata de una ley y por tanto de una regla natural, porque, como toda ley, pertenece a la razón, y, como dice Santo Tomás, proviene de ella “construida” como *dictamen rationis* a nivel de los principios prácticos más fundamentales y generales. El “verdadero significado de la ley natural”, subraya Juan Pablo II en la *Veritatis Splendor*, “se refiere a la naturaleza propia y original del hombre, a la “naturaleza de la persona humana” que es *la persona misma en la unidad de alma y cuerpo*, en la unidad de sus inclinaciones de orden ya sea espiritual o biológico y de todas las otras características específicas necesarias a la consecución de su fin” (VS, n. 50)

La naturaleza se revela como naturaleza *humana* sólo y únicamente en la medida en la cual es objeto de la razón, por tanto en su inteli-

gibilidad. Así también las inclinaciones naturales son “ley natural” sólo en cuando son *bonum rationis*, por tanto en cuanto “reguladas” por la razón.¹⁷ Los argumentos éticos que se refieren a la naturaleza, deben por tanto tener carácter racional, demostrando por qué y en qué sentido aquí “naturaleza” –entendida como conjunto de datos de hecho naturales, o como estructura biológica, etc.– sea relevante en sentido moral y normativo. Pongamos un ejemplo: el ciclo natural de una mujer, en cuanto tal, es decir como hecho biológico, no es ya moralmente relevante. Sería, por ejemplo, equivocado sostener el siguiente argumento: dado que la sexualidad por naturaleza está programada para la reproducción, sería inmoral en períodos naturalmente infecundos tener relaciones sexuales. Sería igualmente equivocado definir moralmente justo el uso de los períodos naturales de infertilidad, sólo porque son naturales en este sentido biológico. Ambos casos necesitan argumentaciones basadas sobre la razón. En el primer caso es precisamente la razón que muestra que la “naturaleza” no es moralmente relevante: aún si la sexualidad está preordenada a la reproducción, en el contexto conyugal del amor personal está caracterizada por una ulterior dimensión, que de frente al consenso de la razón moral permite justificar la actividad sexual también en los períodos infecundos. En el segundo caso, por el contrario, la oportunidad de respetar los ciclos naturales en el practicar la abstinencia periódica no resulta sólo del simple hecho que eso es “natural”, sino corresponde a la esencia de la persona humana en cuanto ser libre y responsable, que toma conciencia de tal responsabilidad –responsabilidad conyugal, paternal, procreativa– precisamente según la “naturaleza humana”, teniendo en cuenta la unidad cuerpo-espíritu del hombre.¹⁸

El recurso a la naturaleza en la argumentación ética, por tanto, es en realidad más complejo de cuanto frecuentemente nos parezca. Hay que considerar también un segundo elemento: como hemos visto, el concepto de ley natural, expuesto por Juan Pablo II en la *VS*, no se reduce a la noción de “orden natural” o de una legalidad dada según la naturaleza; en un sentido más amplio, tomando pie una vez más de Tomás de Aquino, la ley natural es propia más bien de la razón práctica del sujeto actuante, que en su razón participa de la eterna razón del creador, y en tal modo ordena su actuar al bien. Por esto Santo Tomás llama la *lex naturalis* una “*participatio legis aeternae in rationali*

creatura".¹⁹ La ley natural es participación a la ley eterna, porque en la misma razón humana se refleja la luz de la razón divina. Por esto también el continuo regresar de Santo Tomás a una cita del salmo 4 (según la traducción latina de la vieja vulgata) donde el salmista dice: "La luz de tu rostro, Señor, ha sido imprimida en nosotros" a fin de que podamos reconocer el bien,²⁰ "como si quisiese decir que la luz de la razón natural, con la cual distinguimos el bien del mal— lo cual es competencia de la ley natural— no es otra cosa que una huella en nosotros de la luz divina".²¹

Ahora bien, si la ley natural que formula los máximos y fundamentales principios —bajo forma de mandamientos (o prohibiciones) de la ley natural— es "obra de la razón",²² no entendida como una razón creativa sino una razón creada, que participa de la razón eterna y creadora de Dios, por tanto esto significa que también individuales "*specie*" de acciones, que nosotros podemos identificar como moralmente buenas o malas según su objeto, de algún modo resultan dictadas por la razón. En efecto Santo Tomás define las "*species*" morales de una acción, y así también el así llamado "objeto moral" de la misma como una *forma a ratione concepta*.²³ Los objetos de la acción, los cuales determinan una acción en su "*species*", no son preexistentes "cosas de la naturaleza", entidades o elementos, que se encuentran ya en la naturaleza, sino algo a cuya formación la razón toma parte en manera esencial y constitutiva. Las "*species*" morales y los objetos de la acción humana son configurables, sin embargo, sólo a la luz de la razón natural, no sólo en el sentido obvio, o sea el hecho que la razón humana es capaz de reconocerlos, sino que en el reconocer de frente a la pura naturaleza se encuentra un "algo más", o sea aquello que S. Tomás llama el *bonum rationis*: los objetos de las acciones se vuelven un bien de la razón y reconocibles por la razón (como un mal, por el contrario, contrasta la razón).²⁴ Eso no significa que ellos deban ser considerados como libres construcciones de la razón; sino más bien son conocimientos de estructuras, que están ya prefiguradas en el intelecto divino y precisamente mediante la luz de la razón natural son comprendidas en las inclinaciones naturales.

Sin querer profundizar en este contexto en algunas implicaciones de esta doctrina tomista, queremos preguntarnos si ésta ha tenido repercusiones en la *Veritatis Splendor*, y más precisamente, ahí donde

la encíclica habla del objeto de la acción humana (sobre todo *VS*, n. 78). Yo quisiera sostener que en efecto sea así. De hecho desde el inicio la *VS* trata la cuestión en una perspectiva que hace referencia en manera continua al concepto de ley natural precedentemente expuesto. El pasaje determinante de la *VS*, n. 78 inicia con las siguientes palabras: “La moralidad del acto humano depende sobre todo y fundamentalmente del objeto racionalmente elegido por la voluntad deliberada” (“(...) *deliberata voluntate rationaliter electio*”). El objeto es desde el inicio definido como materia de la razón. Para entenderlo, según la *VS*, hay que entrar “en la perspectiva de la persona que actúa”, sería necesario por tanto distinguir los objetos del actuar humano en cuanto a su especie (como “bien” y “mal”, “justo” o “injusto” o más específicamente como “homicidio”, “limosna”, “mentira” o “gratitud”), no comprenderlo como “un proceso o inicio de orden meramente físico”. Más bien el objeto de la acción es “fin inmediato (*finis proximus*) de una libre elección”.

El objeto es por tanto definido como un tipo de “fin”.²⁵ Es algo intencional. Se trata de aquel fundamental fin próximo (*finis proximus*) que se refiere en primer lugar a la voluntad electiva, del todo independiente de otros objetivos, para los cuales la acción ha sido decidida (y que tradicionalmente es llamado *finis operantis*).²⁶ El *finis proximus* es aquello que decide lo que, prescindiendo de otras intenciones, se hace. Aunque en los manuales en general se distingue “el objeto” del “fin” o bien del “propósito” o de la “intención”, así en cierto sentido también el objeto mismo, precisamente como *finis proximus* de la libre elección, es un “fin” que sigue a quien actúa, y por tanto un *finis operantis*.²⁷ De todas formas no es por así decir libremente disponible, porque en efecto, si alguien (en plena conciencia del significado de su actuar) dispara una bala apuntando al corazón de una persona, en este caso se trata, independientemente de otras intenciones –por tanto puramente desde el punto de vista del objeto– de un acto de homicidio. No obstante la cuestión no es tan simple, porque nosotros distinguimos siempre entre matar como asesinato, del matar por ejecución de una condena a muerte, matar en guerra y matar por autodefensa (privada). Todas estas acciones son, al menos según la enseñanza tradicional, “diversas” según el objeto. Sólo la razón puede distinguir una tal diferencia y sólo en la perspectiva de la

razón –la “perspectiva de la persona actuante” como dice *VS*, n. 78– tales actos pueden ser reconocidos como homicidio, asesinato o algo específicamente diverso²⁸ en relación al objeto.

Precisamente el hecho de que el objeto moralmente relevante de una acción humana es objeto de la razón y sólo en cuanto tal es objeto de la voluntad y de su *finis proximus*, permite también que entre los principios de la razón práctica, de la cual derivan los preceptos (o bien las prohibiciones) de la ley natural, exista un nexo reconocible e inequívoco. Todos los bienes, que la razón natural comprende naturalmente como bienes humanos en las inclinaciones naturales del sujeto humano, y que toman forma en relación a los principios de la razón práctica y los preceptos de la ley natural²⁹ –esto sucede por cuanto concierne a los principios más generales con natural espontaneidad– son justamente objetos de la razón y fines de la voluntad, una *voluntas ut natura*, la cual en este nivel más alto basa la fundamental racionalidad y en consecuencia la moralidad de la aspiración humana. Precisamente esto se concretiza y se “especifica” en relación a determinados tipos de acción (vistos de por sí buenos o malos), que pueden ser definidos según el objeto específico: “amistad”, “aborto”, “eutanasia”, “robo”, “mentira”, “sodomía”, (en efecto es más fácil definir los tipos comportamentales equivocados que aquellos buenos, dado que estos últimos son menos delimitados; por tanto también la mayoría de los mandamientos del decálogo, son mandamientos negativos, de hecho indican acciones prohibidas, moralmente malas; una acción del punto de vista del objeto buena –por ejemplo, hacer limosna– no dice todavía nada sobre el hecho que la acción efectivamente realizada sea una buena acción, dado que no obstante eso las sucesivas intenciones y con ésta la entera acción pueden ser malas; sin embargo, si la acción es ya considerada mala por el objeto, incluso eventuales buenas intenciones no pueden cambiar nada y la acción entera debe juzgarse en todo caso mala).

Con esto nos podemos finalmente dedicar a la cuestión que se refiere al modo en el cual encuentra aplicación en el caso de la ética de la vida esta doctrina de la ley natural, así como es expuesta en la *VS*, en modo particular en los tres grandes temas que Juan Pablo II ha afrontado en la encíclica *Evangelium Vitae*: 1. la muerte directa de un inocente; 2. el aborto; 3. la eutanasia. Debería ya ser claro que no es

necesario indagar tanto sobre la vertiente de la desnuda “naturaleza”, cuanto del lado de la voluntad guiada por la razón. La cuestión relacionada con la contradicción de las acciones mencionadas con la ley natural resulta, en efecto, la siguiente: ¿Por cuál motivo una cierta acción, en cuanto *finis proximus*, como fin inmediato de una voluntad guiada por la razón, contradice la ley natural y en consecuencia también el bien humano fundamental? La respuesta a esta pregunta ha sido dada por Juan Pablo II en la Encíclica *Evangelium Vitae*.

La Ley Natural y la Argumentación Ética en el Ámbito de la Ética de la Vida

No es difícil encontrar esta respuesta, en cuanto somos ahora capaces de dirigir la atención a las formulaciones esenciales. Ante todo parece importante comprender correctamente las formulaciones por medio de las cuales los correspondientes modos de actuar son descritos con precisión y en tal modo definidos en su contenido ético. Comencemos con la acción que la Iglesia condena como “homicidio” o “asesinato”, es decir la prohibición de matar.³⁰

La fundación según el derecho natural de una absoluta prohibición de matar según la Evangelium Vitae

La doctrina sobre la sacralidad e intangibilidad de la vida humana, como es expuesta en la *Evangelium Vitae* (EV), es fundamental desde el punto de vista de la teología de la creación, no obstante en una perspectiva ético-práctica resulta insuficiente para distinguir con precisión al homicidio de otras formas de matar eventualmente legítimas. Los hombres no son “vacas sagradas” que no se pueden matar ni siquiera cuando llegasen a constituir para nosotros un inminente peligro de muerte, en el caso de la legítima defensa, o, colectivamente, en una justa guerra defensiva. Puesto que parecen haber casos en los cuales la muerte de un hombre por parte de otros hombres es lícita—esto no ha sido nunca negado por parte de la Iglesia, al contrario—la “sacralidad” y la “intangibilidad” de la vida humana no pueden ser

los únicos y los últimos términos aptos para motivar la prohibición del homicidio, o sea la exclusión del homicidio o del asesinato.

La cuestión resulta puesta en estos términos también en la *EV*. El solo recurso a la sacralidad de la vida humana, en la cual está presente la imagen de Dios, no permite todavía justificar la norma absoluta de la prohibición de matar. La referencia a la sacralidad de la vida humana es más útil para establecer que en toda efectiva violación de la prohibición de matar –en el caso de que exista realmente– se trata de “un pecado particularmente grave”; porque “sólo Dios es señor de la vida” (*EV*, n. 55). Con esto, sin embargo, no se ha dicho todavía *cuándo* tiene lugar una transgresión. El término decisivo para la fundación de la prohibición de matar sobre la ley natural se encuentra de hecho en la *EV*, n. 57. Al inicio tiene lugar una restricción a los hombres *inocentes*. Ya la categoría “inocente” alude al hecho de que se trata de un objeto de la razón. Culpa e inocencia no se encuentran en la naturaleza, pertenecen más bien a la naturaleza de la libertad de acción y de las relaciones sociales entendidas como relaciones jurídicas, que a su vez no son hechos o circunstancias naturales sino bienes de la razón. La distinción entre el matar legítimo y el ilegítimo es de hecho una distinción de la razón.

Decisiva es en este momento, sin embargo, la formulación de la auténtica prohibición de matar (*EV*, n. 57): “la elección deliberada de privar a un ser humano inocente de su vida, es siempre mala desde el punto de vista moral y no puede nunca ser lícita, ni como fin, ni como medio, para un fin bueno”. ¿Por qué esta formulación es tan importante? Porque describe el matar ilícito como una “elección deliberada”, y por tanto, como una elección consciente de hacer de la muerte de una persona (inocente) el *medio* o bien (cosa que resulta más improbable) incluso el *objeto final* del actuar. Es notable que la *EV* no hable de homicidio directo, sino de “homicidio como medio”. Esto es digno de mención porque en tal modo se evitan las ambigüedades del término, usado por teólogos moralistas, de homicidio “indirecto”, que el Magisterio no ha utilizado nunca y que no es utilizado ni siquiera en la *EV*. Mejor que la expresión “homicidio indirecto” sería por tanto, en el sentido de la *EV*, “homicidio que no es elegido como *medio*”.³¹

La adición del término “inocente” es importante para excluir el caso judicial. Aunque la Iglesia rechaza siempre más la pena de muerte, ve no obstante en su ejecución, del punto de vista del objeto, una acción diferente, que en algunas circunstancias puede ser justificada (o podía serlo en el pasado). Pero en el caso de la legítima defensa no es ya necesaria la adición del término “inocente”, dado que no es nunca lícito escoger la muerte del agresor (aún si es un agresor “injusto”) como medio, es decir tenerla como intención.³² Es lícito sólo aceptarla como consecuencia de una acción de autodefensa que intenta bloquear el acto de agresión.

La sustancia ética de la prohibición de matar reside precisamente en el hecho que matar es una violación del principio de igualdad, en el fondo de la regla de oro, uno de los primeros principios de la ley natural en el ámbito de la justicia (“¡no hacer a los otros, aquello que no quisieras que fuese hecho a tí!”). No es la “destrucción” física de una vida que constituye la sustancia de la prohibición de matar, sino la violación de la igualdad, relación fundamental entre los seres humanos. El “derecho a la vida” –entendido no tanto como derecho civil o general derecho humano, cuanto en el sentido de un derecho fundamental, que deriva del ser del hombre y de la inclinación natural al bien fundamental de la auto conservación que es ínsita en él– este derecho a la vida es dañado precisamente cuando alguien escoge la muerte de un semejante suyo como medio (y en tal manera tiene la intención de matar) para alcanzar un fin, aunque sea loable (y claramente también –no obstante sea banal, a excepción de los casos patológicos, y también bastante improbable– cuando quiere su muerte incluso como fin).

En efecto, la EV, n. 57 prosigue: “En el derecho a la vida, todo ser humano inocente es absolutamente igual a todos los otros. Tal igualdad constituye la base de toda auténtica relación social, que, para ser verdaderamente tal, no puede no fundarse sobre la verdad y sobre la justicia, reconociendo y tutelando a todo hombre y a toda mujer como persona y no como una cosa, de la cual se pueda disponer”. La igualdad fundamental constituye en tal modo la regla de oro y el fundamento de la vida social. Matar injustamente significa siempre arrogarse el poder discrecional sobre la vida de nuestro semejante, instrumentalizarla para otras finalidades, llegando al punto de emitir juicios

sobre el escaso valor de la vida de otro hombre o llegar a las circunstancias de alcanzar un bien sólo por medio del acto de matar. El homicidio injusto hace imposible la convivencia en una sociedad, porque la destrucción de la igualdad entre los hombres mina a su vez las bases de las relaciones de justicia. Toda forma de muerte injusta, es decir toda muerte que recae en la prohibición absoluta de matar, es por tanto reprobable moralmente.

Estos ciertamente no son puros juegos de palabras tautológicos o fórmulas vacías. Aquí tocamos más bien los fundamentos de la moral, nos movemos en el ámbito de los primeros principios y de los mandamientos morales, así como han sido formulados por la ley natural. Contravenir estos mandamientos significa demoler la entera conciencia moral, la razón ética, quiere decir arrancarla de sus anclajes por medio de graves incoherencias internas, y abrir puertas y cancelas al arbitrio moral y por último a la justificación de la injusticia humana. Esta es por tanto, la dirección indicada también por la argumentación de la *EV*: no es una argumentación puramente teológica (como por ejemplo “el hombre no está autorizado a disponer de la vida humana, que ha sido creada por Dios y es sagrada”), sino una argumentación que muestra precisamente a nivel de la ley natural —es decir de la conciencia moral fundamental de la razón práctica del sujeto actuante— que matar resulta injusto y moralmente injustificable cuando transgrede en sentido fundamental el principio de justicia, que se apoya a su vez sobre el principio de igualdad. Esto es expresado, en incluso gravado, también con la cláusula “inocente”. Porque en el caso de un culpable, o sea declarado culpable en el ámbito de un legítimo proceso por una culpa grave, y por tanto según la ley, condenado a muerte y ajusticiado, el “derecho a la vida” de éste no resulta dañado y por tanto no hay violación del principio de igualdad (incluso, como subraya la *EV*, por medio de esta acción es restablecida la igualdad). Desde el punto de vista teológico, se podría definir la pena capital inmoral, sólo si existiese un mandamiento positivo divino que prohíbe tal acto. En todo caso se trata de lo contrario. No obstante esto no significa que la pena capital sea, en línea de principio, moralmente lícita. Esta resulta inmoral cuando no es necesaria para alcanzar el fin de restablecer la justicia y de proteger así los cimientos de la vida social: esto significa que hoy en día ésa ya no es casi justificable (así *EV*,

n.56). Por cuanto se refiere por el contrario a la muerte en guerra, es necesario observar como también en este caso no sea lícito escoger la muerte del agresor como medio o incluso como objetivo. Los actos realizados en guerra, incluso aquellos que por su naturaleza apuntan a la muerte, no deben ser escogidos *con la intención de matar*, sino sólo con el fin de bloquear la agresión y hacer al agresor inofensivo (aún cuando éste fuese muerto). El derecho internacional humanitario se expresa considerando crimen de guerra –por tanto homicidio– el caso de la muerte de enemigo puesto fuera de combate. Los enemigos que no están ya en capacidad de combatir deben ser, por el contrario, conservados, y en lo posible medicados. La muerte del enemigo incluso en guerra no debe ser ni fin ni medio; al contrario recaería bajo la prohibición de matar formulada en la EV, n. 57. (Ver al agresor en caso de guerra como “culpable” y sustraerlo por esto de la prohibición de matar, no es convincente, dado que, aún pudiendo resultar la agresión injusta, el soldado particular en general no tiene la culpa, aunque se lo puede combatir en cuanto perteneciente a una unidad enemiga combatiente; aún así el caso difiere ligeramente de aquel del culpable que en un proceso es condenado por un delito. Matar por legítima defensa es similar al caso de la guerra; pero aquí se agrega el hecho que la muerte en cuanto tal sucede *praeter intentionem*).

Me parece que se haya dicho lo esencial sobre la fundamentación natural de una absoluta prohibición de matar; no obstante el análisis y las motivaciones no encuentren el espacio en esta sede para ser expuestos en sus detalles, Juan Pablo II en la *EV* ofrece, sin embargo, como he intentado demostrar, los puntos de partida para la prosecución de estos análisis y explicaciones.

Una aplicación: la prohibición absoluta del aborto

En la *EV* Juan Pablo II habla de la absoluta prohibición del aborto. Deriva directamente de la general prohibición de matar y es una simple aplicación suya. Sin embargo aquí se presenta otra dificultad. O sea si el no nacido sea efectivamente un “igual” –esto significa una persona humana– y con esto si su muerte pueda ser efectivamente lesiva de la igualdad y de la justicia, especialmente si motivos urgentes

y la salvaguarda de los bienes más altos tengan influencia sobre el fin de su vida.

Resulta evidente que un ser no nacido caiga *a priori* en la categoría de los “inocentes”. Aún cuando constituya un peligro para la vida de la madre, él no sólo no es un “injusto agresor”, sino no es ni siquiera un agresor, porque él no desarrolla ninguna acción que pueda representar una agresión. Un embrión o un feto no cumplen acción alguna. Su existencia en el vientre materno en casos particulares puede constituir un peligro para la vida o para la salud de la madre, pero no seguramente una agresión. No se pueden, por ejemplo, definir agresoras personas altamente infecciosas, y eliminarlas aunque constituyan una grave amenaza para los demás. La peligrosidad no hace de ellos unos agresores. Es moralmente ilícito, además –al menos si, como se dijo más arriba, se sigue a S. Tomás– tener la intención de matar un agresor para salvar la propia vida. A su agresión se puede oponer sólo la fuerza suficiente de contraste, aunque si con esto puedan haber para él consecuencias mortales. Aún así todo esto no es aplicable a un feto en el seno materno cuya presencia constituye un peligro para la vida de la madre (resulta menos aplicable si un embarazo o el nacimiento de un bebé lleva consigo otros inconvenientes considerados graves).

Considerando que los embriones y los fetos humanos son personas y por tanto “iguales”, en caso de aborto, el derecho de igualdad puesto a la base del derecho a la vida, y con él la justicia, resultan del todo pisoteados, porque aquí se trata de una pura discriminación de los no nacidos en relación de los ya nacidos. Para los nacidos tal discriminación es totalmente ausente de todo riesgo, dado que se basa sobre una pura diferencia de poder. Además, un nacido no podrá nunca encontrarse en la situación de un no nacido (en modo todavía más neto de cuanto para los blancos no resulta riesgoso discriminar jurídicamente a los negros, dado que ni siquiera uno de los discriminantes corre el riesgo de encontrarse en la masa de los discriminados).³³

De este modo la *EV*, n. 62 condena el aborto como “homicidio intencional de un hombre inocente”, utilizando la misma argumentación puesta por la prohibición general de matar. Queda la pregunta de si los no nacidos sean “personas”, o sea seres humanos, con el mismo estatuto moral de los nacidos (por ejemplo como un neonato o un niño de tres años). Ésta efectivamente, no es una cuestión de carácter

moral –o relativa a la ley natural– sino una cuestión de hechos. Los hechos tienen ciertamente una gran relevancia para la moral. Pero en nuestro caso el hecho que los no nacidos sean personas humanas como los nacidos no agrega nada a la argumentación sometida a la norma moral –prohibición de matar– sino solamente a su *aplicación* o a su *extensión*.

Debo admitir que, por cuanto me concierne, la *EV* en tal cuestión resulta poco audaz, hablando con cautela de los no nacidos en cuanto personas (se vea *EV*, n. 60). Como se ha dicho, esto no perjudica el argumento fundante de la prohibición de matar en cuanto tal. No debilita ni siquiera el fundamento teológico de la prohibición del aborto, que se basa sobre la Revelación Divina, las Sagradas Escrituras y la Tradición cristiana. La *EV* menciona también el carácter proyectual de la vida humana del punto de vista genético desde el momento de la fecundación y la correspondiente continuidad y necesidad en el desarrollo. Justamente es llamada la atención sobre el hecho que “la presencia de un alma espiritual no puede ser establecida con base en observaciones experimentales”. Ofrece, sin embargo, la impresión de que no haya argumentos contundentes aptos a demostrar el carácter personal de los embriones y de los fetos, sino sólo “indicios” en tal sentido. El ser persona es establecido más bien por medio de la pregunta retórica: “¿Podría un individuo humano no ser una persona humana?”³⁴

Esta resulta ser la cuestión a aclarar. La respuesta está verdaderamente al alcance de la mano, aun no siendo abiertamente expresada. Ella es de naturaleza metafísica u ontológica y se basa simplemente sobre el hecho que un individuo, el cual tenga en sí, en potencia, la capacidad de desarrollar las características típicas de la persona (y que pertenecen por tanto a la naturaleza de la persona) debe ya ser persona. *Sólo las personas de hecho pueden desarrollar, tomándolas de sí mismas, las cualidades de la persona*, no obstante estas características en un particular estadio del desarrollo, resultan poseídas sólo potencialmente como predisposiciones. Precisamente porque poseen en potencia las propiedades de la persona, embriones y fetos humanos son ellos mismos personas. No son, por ejemplo “*potenciales* personas”; su “ser persona” es *actual*: ellos resultan, por tanto, según su naturaleza, personas humanas. El “ser persona” no es una propiedad,

sino define la “naturaleza” de un ser. Individuos que según su naturaleza son personas, desarrollan con el tiempo también las correspondientes propiedades, precisamente por el hecho que, por su naturaleza, son personas. Por tanto, como se ha dicho, no son absolutamente unas “personas potenciales”; no el ser persona, sino las propiedades de la persona, son poseídas sólo en potencia y esto precisamente porque son personas.

Los embriones y los fetos humanos poseen, por tanto, ya *in actu* la primera y más esencial propiedad de la persona: o sea la intrínseca capacidad de desarrollar todas las otras propiedades de la persona. (También los neonatos y los niños pequeños no poseen todavía todas las propiedades de las personas (adultas); aún así no son menos personas que los adultos. Ser persona no es una suma de propiedades, sino una *naturaleza*, según la cual se poseen o se desarrollan tales características.

Estas son fundamentales verdades ontológicas, que se encuentran a la base de nuestros cotidianos juicios morales. Sólo porque en lo fetos no es posible ver el ser persona o porque todavía no se han formado las propiedades típicas de la persona (aunque sabemos con certeza, que las poseen en potencia), no se puede negar su ser personal. Del mismo modo no resulta un problema que, como se ha dicho en la *EV*, el alma no sea observable por medios experimentales, porque ¡ni siquiera el alma de personas nacidas y adultas es evidenciable por los experimentos! Son las cualidades de la persona, por el contrario, que son observables y que resultan derivadas de esta alma y por ella causadas. Los embriones y los fetos humanos, por su parte, poseen la capacidad, con base en su programa genético, de desarrollar necesariamente estas propiedades *en fuerza de su misma naturaleza* y las desarrollan de hecho si no son antes asesinados: poseen por tanto la capacidad de desarrollar y mostrar las propiedades típicas de la persona. No es necesario poder observar al alma para comprender este hecho. Vale, sin embargo, lo contrario: un ser que posee la capacidad de desarrollar aquellas propiedades, que presuponen esencialmente un alma espiritual –es decir las propiedades de una persona– ¡posee ya un alma espiritual! El alma es la forma sustancial y el principio de vida que confiere a la materia una específica actualidad. Un ser, que según su propia naturaleza es persona y desarrolla propiedades perso-

nales (espirituales), debe en consecuencia poseer un alma espiritual desde el inicio de su desarrollo. Por esto podemos, mediante la argumentación metafísica e incluso con base en observaciones y constataciones científicas, deducir la existencia de un alma espiritual de los individuos humanos no nacidos, llegando a la siguiente afirmación: todo individuo que pertenece a la especie "*Homo sapiens*" es persona.

Por este motivo, con base en la argumentación expuesta en la *EV*, se puede motivar también con base en la ley natural la necesidad de aplicar la prohibición absoluta de matar también a los no nacidos, en todo estadio de su desarrollo desde la concepción. Por los motivos citados, un individuo no nacido posee *al menos un único* derecho, o sea el derecho de no ser asesinado, o mejor *el derecho de vivir*. Terminar su vida le impediría desarrollarse según aquello que él es: una persona humana. Por esto todo aborto es en el sentido más fundamental *injusto* y por tanto moralmente inadmisibile.

La eutanasia y la general prohibición de matar

El último caso a afrontar en esta sede es la prohibición de la eutanasia. En este argumento nos encontramos de frente a problemas análogos a los precedentes. Desde un punto de vista moral, una acción o una omisión, que provoca *en modo puramente físico-causal* la muerte de un moribundo, no puede aún ser calificada como generalmente ilícita. En el argumento contra la eutanasia aparece muy clara la relación entre la ley natural como mandamiento (prohibición) de la razón práctica y la determinación racional del objeto moral como *finis proximus*, y así de su carácter intencional.

Esto resulta evidente en la definición de eutanasia propuesta por la *EV*, n. 65 (en los casos del acto de matar en general y del aborto, la simple descripción de la acción resulta menos difícil): "Por eutanasia, en sentido propio, se debe entender una acción u omisión que por su propia naturaleza y en las intenciones procura la muerte, con la finalidad de eliminar todo dolor". En referencia a la Declaración de la Congregación para la Doctrina de la Fe sobre la eutanasia *Iura et Bona* de 1980, son nuevamente puestos en evidencia los dos elementos esenciales: el "propósito de la voluntad" y "el modo de proceder". No es útil por tanto sólo un hacer (o no hacer), que "según su natura-

leza” provoca la muerte (este es el “modo de proceder”), sino también “la deliberada voluntad de provocar la muerte” –con las mismas consideraciones en el caso de un hacer o de un no hacer. La eutanasia legítima (así llamada “pasiva”) no se caracteriza por tanto por el hecho de que debería tratarse de una “simple omisión”– como la interrupción de la respiración artificial, el no alimentar en lugar del envenenamiento –sino es indicada por un acto o una interrupción perpetradas con *la intención de matar*. El objeto moral de la acción llamada “eutanasia” no admitida moralmente, puede ser indicado si se pretende la muerte del paciente como *finis proximus* de la acción o de la omisión, por tanto incluyendo la fundamental relación intencional entre el actuar concreto, o bien el omitir, con la consecuencia física de la muerte. (También las omisiones de las cuales se habla no son simples no acciones –como esencia de una acción práctica– sino se basan en una elección consciente, la elección de no hacer nada).

Dicho esto, la eutanasia puede ser reconducida a la general prohibición de matar. Resulta un acto de homicidio precisamente porque comprende la intención de matar –la muerte es elegida como medio para abreviar el dolor– pero no simplemente porque provoca en sentido puramente físico o biológico la muerte. Una “eutanasia” pasiva y legítima, que sea un actuar u omitir hacer algo –también aquí son ambos posibles– puede ser la causa física de la muerte, sin que esté presente la intención homicida; la muerte en tal caso no es elegida ni como medio ni como fin. Lo que ha sido hecho, o lo que ha sido omitido, no ha sido hecho u omitido con el fin de matar, sino porque se ha llegado al juicio de que una prolongación de la vida ya no es razonable. Para distinguir las dos cosas –matar y no prolongar la vida– son necesarios ulteriores criterios. El más notable es la distinción entre los medios ordinarios y extraordinarios para prolongar la vida. No obstante que puedan existir zonas de sombra –las cosas no siempre son claras– el criterio es apto a identificar aquellos casos en los cuales se puede afirmar que la naturaleza ha ya decidido, y se trata sólo de no prolongar ulteriormente la lucha final con la muerte. En este caso no se trata de matar, más bien de abandonar el retrasar el proceso de muerte con medios artificiales, o incluso de detenerlo: se trata por tanto de dejar morir a alguien.

Conclusión

Considero que los tres ejemplos expuestos en la Encíclica *Evangelium Vitae* muestren cómo el magisterio de Juan Pablo II, a través de su enseñanza sobre la ley natural, haya presentado una doctrina coherente en la determinación del objeto moral de una acción, y respecto a su aplicación en el ámbito de la cuestión relativa a la prohibición de matar. Tal doctrina refleja en todo y por todo las características del hombre entendido como ser libre dotado de razón, al cual, creado según la imagen de Dios, corresponde una esencia libre en el actuar y autónoma, que con base en la luz de la razón y al dominio sobre sus propios actos realiza su “ser hombre” y lo completa gracias a las virtudes morales. Gracias a la luz de la razón, recibida, como dice S. Tomás, de Dios al momento de nuestra creación, se forma la ley natural que encuentra expresión en una serie de primeros y universales principios de acción (mandamientos o prohibiciones), a través de los cuales podemos orientar nuestro actuar al verdadero bien humano. Tales principios, al mismo tiempo, constituyen, en cuanto derecho natural, el fundamento de la convivencia humana en la sociedad.

Referencias bibliográficas

¹ Cfr. Sobre todo Rhonheimer M. *Natur als Grundlage der Moral. Die personale Struktur des Naturgesetzes bei Thomas von Aquin: Eine Auseinandersetzung mit autonomer und theologischer Ethik*. Innsbruck, Wien: Tyrolia-Verlag; 1987 (traducido en varias lenguas: trad. it. *Legge morale e ragione pratica: una visione tomista dell'autonomia morale*. Roma: Armando; 2001). Una especie de reepilogo y ulteriores aclaraciones se encuentran en: Id. *La legge morale naturale: conoscenza morale e conoscenza. La struttura cognitiva della legge morale e la verità della soggettività* en Sgreccia E. Vidal Correa J (eds.). *Natura e dignità della persona umana a fondamento del diritto a la vita*. Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana; 2003: 125-158.

² La cita tomista está tomada de la obra: Tommaso d'Aquino. *In duo praecepta caritatis et in decem legis praecepta expositio*. Prologus I. En el texto original se lee: “ (...) lex naturae (...) nihil aliud est nisi lumen intellectus insitum nobis a Deo, per quod cognoscimus quid agendum et quid vitandum. Hoc lumen et hanc legem dedit Deus homini in creatione”.

³ La *VS* retoma también la terminología tomista. Es importante entender por qué la ley natural es una ley natural y no una ley divina: no porque no viene de Dios, sino porque pertenece a la creación: es parte de la naturaleza, de la naturaleza humana. Como toda la naturaleza tiene claramente su origen en Dios, pero precisamente en cuanto ley es algo perteneciente a la naturaleza —es decir de la natural razón del hombre—, *lex naturalis*, y en este sentido preci-

samente no es una ley divina (*lex divina*); de hecho no es formulada y promulgada por Dios, sino por la razón humana. Esto a continuación se volverá más claro.

⁴ Cfr. Tommaso d'Aquino, *Summa contra Gentiles*, II, cap. 113; Id. *Summa Theologiae*, I-II, 91, 2.

⁵ Un indicio de esta escasa consideración es que ella es citada sólo marginalmente y de ella no se hace mención en la exposición de las diversas concepciones de ley natural en la obra sistemática y fundamental de Joseph Fuchs de los años cincuenta del siglo pasado, sobre la doctrina de la ley natural. Evidentemente el autor no sabía qué hacer de la definición de León XIII de la ley natural. Cfr. Fuchs SJ *Lex Naturae. Zur Theologie des Naturrechts*, Düsseldorf: Patmos: 1955 (a este propósito: *Legge naturale e ragione pratica*, pp. 36-43).

⁶ Así afirma S. Tomás con categórica claridad: "licet lex aeterna sit nobis ignota secundum quod est in mente divina; innotescit tamen nobis aliquiter vel per rationem naturalem, que ab ea derivantur ut propria eius imago; vel per aliqualem revelationem superadditam". (Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, 19, 4 y 3).

⁷ Esta última claramente no pertenece a la ley natural.

⁸ Russell Hittinger en su libro *The First Grace. Rediscovering the Natural Law in a Post-Christian World* (Hittinger R, *The First Grace. Rediscovering the Natural Law in a Post-Christian World*, Wilmington, Delaware: Isi Books: 2003) propone la hipótesis que US haya retomado el término "teonomía participativa" de mi libro arriba citado *Natur als Grundlage der Moral*. Aún si en éste he hecho uso de la expresión, quisiera hacer notar que éste se refiere a otra fuente, a la cual he hecho explícitamente referencia, y es decir: De Finance J, *Autonomie et théonomie* en Zalba (coord.), *L'agire morale*, Actas del Congreso Internacional Roma-Nápoles (17-24 abril 1974) sobre "Tomás de Aquino en su séptimo centenario", vol 5, Nápoles: Edizioni Domenicane Italiane: 1974: 239-260.

⁹ El texto ha sido publicado en lengua alemana en Johannes Paul II, *Lublíner Vorlesungen*, Stuttgart: Seewald Verlag: 1980: 255-414. El título original en polaco es: *Norma i szciece*. La traducción alemana es de Danka Spranger.

¹⁰ Léhu L, *La raion, règle de la moralità d'après Saint Thomas*, París: J. Gabalda et Fils: 1930.

¹¹ Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, 18,5.

¹² Cuando, en la preparación del estudio *Natur als Grundlage der Moral*, me sumergí en el libro de Léhu, fue para mí un descubrimiento importante, que me indujo decididamente a la lectura de Santo Tomás. Léhu, en efecto presenta una interpretación de la doctrina de Santo Tomás en la cual liga sus afirmaciones a la razón en cuanto medida y regla de la moral, pasando por el objeto moral, la sabiduría y la *recta ratio*, como también por la ley natural en una sistemática y coherente unidad. No logro recordar si llegué a Léhu a través de la lectura de las disertaciones de Wojtyła en Lublin.

¹³ Cfr. con mi estudio: Rhonheimer M, *Sexualität und Verantwortung. Empfängnisverhütung als ethisches problema*, Wien: Verlag Imabe: 1995, (trad. it. *Etica della procreazione. Contraccezione - Fecondazione artificiale - Aborto*, Milano: Edizioni Pul-Mursia: 2000: 15-109).

¹⁴ Se vea por ejemplo el artículo crítico de Zagrebelsky G, *Le false risposte del diritto naturale*, La Repubblica 2007: 80 (4): 1 y 23.

¹⁵ Tommaso d'Aquino, *De Veritate*, 10, 1, "Quia vero rerum essentiae sunt nobis ignotae, virtutes autem earum innotescunt nobis per actus (...)". Cfr. sobre esto: Rhonheimer M, *La prospettiva della morale. Fondamenti dell'etica filosofica*, Roma: Armando; (seconda edizione ampliata) 2006: 161 y ss.; Id. *Sulla fondazione di norme morali a partire dalla natura*, Rivista di filosofia Neo-Scolastica 1997: LXXXIX: 515-535.

¹⁶ Ver por ejemplo II-II, 154, 12. He ya analizado este texto en manera amplia en *Natur als Grundlage del Morale*, pp. 111 y ss. (Legge naturale e ragione pratica, pp. 136 y ss.). Ver también: Rhonheimer M. *The Moral Significance of Pre-Rational Nature in Aquinas: A Reply to Jean Porter (and Stanley Hauerwas)*. American Journal of Jurisprudence 2003; 48: 253-280 (en reedición, en Id. *The Perspective of the Acting Person. Essay in the Renewal of Thomistic Moral Philosophy*. Washington D.C.: Catholic University of America Press; 2008).

¹⁷ Tommaso d'Aquino. *Summa Theologiae*. I-II, 94, 2, ad 2.

¹⁸ Juan Pablo II ha buscado aclarar estos nexos en su catequesis sobre la *Humanae Vitae* en 1984. Cabe mencionar que el recurso a la naturaleza y el uso del concepto "ley natural" en esta catequesis, que precede por casi diez años la *Veritatis Splendor*, no es unívoco, pero es algo que oscila entre "naturaleza" y "razón" o "virtud". Se tiene la impresión que Juan Pablo II en 1984 tuviese aún dificultad de unir las dos cosas. De las cuatro catequesis del 8, 22, 29 de agosto y 5 de septiembre de 1984 resulta que Juan Pablo II no argumentaba con base en un directo y simple recurso a la naturaleza (Se vea Giovanni Paolo II, *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, (1984), Vol. VII, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana; 1985). Aunque da la impresión de ver el ciclo natural de la mujer como "ley natural", que impone una sumisión a esta reglamentación, viendo en ello por tanto una norma moral, en un atento examen se entiende que la argumentación es más compleja. De hecho, la importancia moral-normativa de los "ritmos naturales" se demuestra una vez puesto en relación con una antropología de la virtud moral, en particular de la virtud de la castidad, que a su vez tiene como presupuesto el concepto de persona como creatura libre y racional, que es dueña de sus propias acciones. El argumento decisivo para motivar la diferencia entre contracepción éticamente lícita y abstención periódica moralmente inaceptable, se encuentra, como explica Juan Pablo II, en el ámbito de la libre elección del modo de comportarse (como ya se había subrayado en la *Humanae Vitae*, n. 16). Sólo con este presupuesto también los ciclos de fertilidad es decir la "naturaleza", se vuelven reconocibles en su relevancia moral. Más claro y consistente, llevado al punto esencial, es el argumento de Juan Pablo II algunos años después en el saludo del 10 de enero de 1992 a los participantes en un curso de formación para instructores de métodos naturales (acceso en: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1992/january/documents/hf_jp-ii_spe_19920110_metodi-naturali_it.html).

¹⁹ Tommaso D'Aquino. *Summa Theologiae*. I-II, 91, 2.

²⁰ *Ibid.*, I-II, 91,2: "Multi dicunt, Quis ostendit nobis bona? (...) Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine (...)". Cfr. también *VS* n. 42.

²¹ *Ibid.*, citado en *VS*, n. 42: "(...) quasi lumen rationis naturalis, quo discernimus quid sit bonum et malum, quod pertinet ad naturalem legem, nihil aliud sit quam impressio divini luminis in nobis".

²² *Ibid.*, I-II, 94, 1: "(...) lex naturalis est aliquid per rationem constitutum: sicut etiam propositio est quoddam opus rationis".

²³ *Ibid.*, I-II, 18,10: "(...)sicut species rerum naturalium constituuntur ex naturalibus formis, ita species moralium actuum constituuntur ex formis prout sunt a ratione conceptae (...)".

²⁴ Para la doctrina tomista sobre el *bonum rationis* cfr. L'éhu L. *La raion...*

²⁵ También esto ha sido ya visto claramente por Léonard L'éhu; "(...) l'objet est la fin de l'acte (...)") (L'éhu L. *La raion...*, p. 49; Tommaso d'Aquino. *Summa Theologiae*. I-II, 73, 2, "Obiecta actuum sunt fines eorum".

²⁶ Por esto se vuelve comprensible también la formulación en *VS*, n. 80, que: una acción es "intrínsecamente mala" (*intrinsece malum*) que "lo es siempre y per se, o sea por su mismo

objeto, independientemente de las ulteriores intenciones de quien actúa y de las circunstancias”. Estas “ulteriores intenciones” indican que el objeto mismo es una “intención”, algo previsto por la voluntad electiva guiada por la razón, aquello que él “apunta”, precisamente el *finis proximus* de la acción.

²⁷ Sobre esto ha llamado la atención desde hace ya mucho tiempo Servais Pinchaers, en su pionero estudio: Pinchaers S. *Le rôle de la fin dans l'action morale selon Saint Thomas* en Id. *Le renouveau de la morale*. Tornai: Casterman; 1964: 114-143 (orig. publicado en *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 1961; 45: 393-421). Personalmente debo mucho a la perspectiva que Pinchaers desarrolla en este tratado, para mi comprensión de S. Tomás, aún si en algunos puntos tendría reservas y aportaría alguna modificación: ver a este propósito Rhonheimer M. *La prospettiva della persona agente e la natura della ragione pratica. L' "oggetto dell'atto umano" nell' antropologia tomista dell' azione* en Melina L. Noriega J (coord.). *Camminare nella luce. Prospettive della Teologia morale a partire da Veritatis Splendor*. Roma: Pontificia Università Lateranense; 2004: 169-224, nota 28.

²⁸ Exactamente así es según S. Tomás, por ejemplo, en el caso del adulterio: la diferencia entre una relación sexual en un legítimo matrimonio y en el adulterio, no está en la “naturalidad” (del acto sexual), sino en la definición del compañero sexual como “mi esposa” o “mi marido”. Esta diferencia, como para S. Tomás, es de la razón; se vea: Tommaso D’Aquino. *De Malo*. q. 2, a. 4: “conoscere mulierem suam et conoscere mulierem non suam. sunt actus habentes obiecta differentia secundum aliquid ad rationem pertinens; nam suum et non suum determinantur secundum regulam rationis (...)”.

²⁹ Tommaso d’Aquino, *Summa Theologiae*. I-II, 94, 2.

³⁰ Más ampliamente y en modo más sistemático me he expresado sobre este argumento en el estudio *Güterabwägung. Tötungsverbot und Abtreibung in vitalen Konfliktfällen*, que he redactado en el 2000 por encargo de la Congregación para la Doctrina de la Fe y que por su deseo he también publicado: ver: Rhonheimer M. *Abtreibung und Lebensschutz. Tötungsverbot und Recht auf Leben in der politischen und medizinischen Ethik*. Paderborn; Paderborn: 2003, pp. 131-236. Y en particular una versión en inglés.

³¹ “Indirecta” no es la misma cosa que “no directa”. “No directa” es la negación de una categoría; “indirecta” es otra categoría, que sin embargo es muy equívoca. Por tanto es mejor “no directa” no como “indirecta” sino en el sentido de entenderla como “decidida ni como medio, ni como fin”. Una más profunda motivación de cuanto se ha dicho se encuentra en mi estudio citado más arriba: Rhonheimer. *Güterabwägung...* p. 152 y ss.

³² Tommaso d’Aquino. *Summa Theologiae*. I-II, 64.7. “No está permitido que un hombre quiera la muerte de otro hombre, por defenderse a sí mismo” (“illicitum est quod homo intendat uccidere hominem ut seipsum defendat”). Se vea Rhonheimer. *Güterabwägung...* p. 174 y ss. A este respecto también Id. *Sins Against Justice* en Pope SJ (ed.). *The Ethics of Aquinas*. Washington D.C.: Georgetown University Press; 2002: 287-303.

³³ Se vea a este propósito mi argumentación en Rhonheimer M. *Diritti fondamentali, legge morale e difesa legale de la vita nello stato costituzionale democratico. L'approccio costituzionalistico all' enciclica Evangelium Vitae*. *Annales Teologici* 1995; 9: 27-334; éste ha sido reimpresso en: Id. *Etica della procreazione...*, pp. 195-250.

³⁴ En referencia a la Instrucción *Donum Vitae* de 1987 de la Congregación para la Doctrina de la Fe.

Sobre la solicitud de suspensión de los tratamientos en la perspectiva ético-clínica

Ignacio Carrasco de Paula*,
Nunziata Camorroto**, Adriana Turriziani***

Resumen

El deseo de morir parece hoy expresado con frecuencia siempre creciente por los pacientes, aún en situaciones clínicas que de por sí no estarían próximas a la muerte. Para el médico, el deseo de morir manifestado por el paciente no debería constituir una consideración ideológica a avalar o a contrastar; cuanto más bien una necesidad a colmar. El artículo tiene el objetivo de indagar en cuál modo se presenta para el médico la voluntad de vivir y/o la voluntad de morir expresada por su paciente, cuáles consecuencias tiene tal solicitud para la acción del médico y cuál espacio deja a su competencia y a su empeño profesional.

Muchos pacientes expresan un deseo de terminar la propia vida porque la perciben como privada de "significado", de "esperanza" o de "dignidad". Sobre todo la noción de dignidad del paciente constituye una referencia frecuente en las decisiones ético-clínicas, sobre todo al final de la vida; aún así esa es una comprensión más bien vaga y, sobre todo, no siem-

* Catedrático ordinario de Bioética

** Doctor en investigación en Bioética. Instituto de Bioética. Facultad de Medicina y Cirugía "A. Gemelli".

*** Dirigente médico de I nivel. Hospice oncológico "Villa Speranza". Università Cattolica del Sacro Cuore, Roma (E-mail: icarrasco@rm.unicatt.it).

pre está claro cuáles implicaciones clínicas debería tener para la conducta del médico. En todo caso, es cierto que el concepto de dignidad, ya sea en la definición teórica como en la experiencia que de ella hacen los pacientes, tiene relación con la globalidad de los tratos y de las necesidades del paciente, es decir, con el hombre en su totalidad.

En la percepción que el paciente tiene de la propia dignidad, reviste un papel significativo no tanto la enfermedad en cuanto tal, con sus síntomas, cuanto los aspectos existenciales que de aquella enfermedad pueden ser puestos, por diversas razones y en diverso modo, a dura prueba. Por tanto, la respuesta a un sufrimiento que es real y es entendido, no parece ser una respuesta médica en sentido técnico, sino seguramente médica en sentido ético: es la respuesta de la escucha y de la comunicación, de la atención a la esfera humana del paciente, más allá del límite marcado por la enfermedad, abierta y acogedora en relación de las preocupaciones expresadas por el paciente y de su personal experiencia de la enfermedad. Reside en la misma relación, es decir en el hecho que existe una verdadera relación entre personas, la primera eficacia "terapéutica" de la relación entre médico y paciente.

Summary

The request for treatment withdrawing in clinical ethics perspective

The desire to die seems today expressed with increasing frequency by patients, even in clinical situations, which in itself would not be close to death. For the doctor, a death wish expressed by the patient should not be an ideological assumption to be endorsed or opposed, but rather a need to be filled. The article therefore as the objective to investigate how is the doctor for the will to live and/or expressed desire to die by a patient, how this request affects the work of the doctor and how much room it leaves to his skill and his professional commitment.

Many patients express a desire to end their lives because they perceived as devoid of "meaning", "hope" or "dignity". The notion of the patient's dignity is a frequent reference in the clinical-ethical decision, especially at the end of life, but it is rather vague and, above all, it is not always clear which clinical implications should have for the conduct of the doctor. In any case, it is certain that the concept of dignity, both in theory and in practical experience of patients, has to do with all the features and needs of the patient that is with the whole man.

In the perception of the patient's own dignity, therefore, plays a significant role not so much the disease itself, its symptoms, but the existential aspects that disease, for different reasons and in different ways, can put through the mill. Therefore, the answer to a real and intense suffering does not seem to be a medical response in the technical sense, but certainly in the medical ethical one: it is the response of listening and communication skills, attention to the sphere of human patients, as well the limit marked by disease, but open and welcoming towards the concerns expressed by the patient and his personal experience of the disease. It is in the same "relationship", namely, that there is indeed a relationship between two persons, the first "therapeutic" effect of the relationship between doctor and patient.

Palabras clave: suspensión de los tratamientos, dignidad del paciente, relación médico-paciente, ética clínica.

Key words: treatment withdrawing, dignity of the patient, physician-patient relationship, clinical ethics.

Introducción

El deseo de morir o la disminución en el deseo de vivir, parecen hoy expresados con frecuencia siempre creciente por los pacientes, aún en situaciones clínicas que de por sí no serían próximas a la muerte.

Eventualmente, tales manifestaciones suscitan el interés de los medios de comunicación que, puntualmente, las presenta como equivalentes a una solicitud de eutanasia o de suicidio asistido. No obstante el fenómeno mediático, particularmente acuciante en los últimos tiempos, no se debe confundir con cuanto realmente sucede en ámbito clínico, es decir, de la relación que se instaura entre médico y paciente.

Es verdad que incluso en el ámbito médico las solicitudes, o el simple deseo de morir, expresadas por un sujeto que ha contraído una enfermedad incurable, son frecuentemente recibidas como presuntas solicitudes eutanásicas. Y esto independientemente de la predisposición del médico a acoger o a rechazar tales solicitudes. Para el médico, sin embargo, el deseo de morir manifestado por el paciente no debería constituir un postulado ideológico a ser avalado o contrastado, sino más bien una necesidad a ser reconocida, entendida y, obviamente, satisfecha. En otras palabras, las solicitudes de suspensión de tratamientos por parte de pacientes han de ser reconducidas a una ordinaria –si bien compleja y a veces dramática– situación clínica a ser gestionada y resuelta en bien del paciente y en el respeto de su dignidad de persona.¹

A partir de esta premisa, en las páginas que siguen, buscaremos entender en qué modo se propone para el médico la voluntad de vivir y/o la voluntad de morir expresada por un paciente, qué consecuencias tiene tal solicitud para el trabajo hecho por el médico y qué espacio deja a su competencia y a su empeño profesional.

Interpretar una solicitud

En la práctica clínica es conocido que pensamientos de muerte pueden aparecer ocasionalmente y en manera del todo fugaz, a lo largo de proceso de enfermedades crónicas, invalidantes y de pronóstico infausto, imaginando, por ejemplo, que el no despertarse al día siguiente podría representar aquella vía de escape al sufrimiento que la vida ya no parece conceder. En algunos casos, sobre todo por el desgarrador instaurarse de una depresión, o por el inadecuado control de los síntomas, o por la falta de apoyos apropiados, estos pensamientos

pueden volverse persistentes y aplastantes hasta traducirse en ideas suicidas.

Por el contrario, es similarmente conocido que en presencia de una adecuada paliación y del apoyo relacional, sobre todo por parte de la comunidad cercana al paciente, el deseo de morir puede retroceder en manera significativa.

Diversos estudios² dirigidos a individualizar las características de los pacientes que requieren la anticipación de la muerte, en manera más bien concorde muestran que los pacientes que manifiestan un deseo persistente de morir están en general agravados por:

- síntomas de naturaleza física (en particular dolor, disnea, astenia profunda y persistente) y psíquica (sobre todo depresión),
- falta de sostenimiento social y relacional, y
- sufrimiento de tipo existencial, ligado en particular a la pérdida de la autosuficiencia y al sentirse un peso para los demás, a la pérdida de la esperanza y a la preocupación general que el futuro podrá sólo reservar un empeoramiento del propio sufrimiento.

De hecho, la agresión física causada por la enfermedad, que incluso puede ser importante, tal vez desaparece ante la agresión que la persona sufre en su esfera existencial, de tal modo que no raramente los pacientes terminan por oscilar, en manera ambivalente, entre pensamientos de muerte (aunque no siempre lleguen a pedir explícitamente la anticipación de la muerte) y el apego a aquellos aspectos de la vida que revisten todavía un significado para el paciente. Del mismo modo, los síndromes depresivos pueden desempeñar un rol importante en el suscitar un deseo de muerte, hasta llegar a la solicitud de su anticipación activa, no obstante la sintomatología lamentada por el paciente —frecuentemente expresada como ausencia de esperanza, desvanecimiento del significado y de la finalidad de la propia vida, desaparición de la percepción de la propia dignidad— y que no siempre es manifestación de un síndrome psiquiátrico y, por tanto, sin lograr beneficiarse del acercamiento farmacológico psicoterapéutico.

En la individualización de las razones que pueden impeler a un paciente a formular la solicitud de suspensión de tratamientos eficaces, incluso de sustentamiento vital, resulta particularmente interesante el trabajo conducido en estos últimos años por el grupo canadiense de cuidados paliativos guiado por Harvey Max Chichinov, enfocado so-

bre el “morir con dignidad” como objetivo prioritario de la asistencia ofrecida a los pacientes al final de la vida.

Moviéndonos a un nivel práctico, en efecto, nos damos cuenta que precisamente la percepción de la propia dignidad se vuelve una de las más frecuentes razones adoptadas por los pacientes para requerir la anticipación de la muerte. Nuestra experiencia de consultoría de ética clínica, por ejemplo, muestra claramente que los pacientes que de alguna forma expresan un deseo de morir, raramente aducen síntomas físicos que en general consideran suficientemente controlados y, cuando están presentes, pueden ser sólo de menor entidad. Estos pacientes lamentan más bien que su organismo está ya demasiado débil o comprometido para permitirles desarrollar actividades de otro tiempo o las actividades que todavía quisieran ejercitar; incluso, expresan un deseo de terminar la propia vida porque la perciben como privada de “finalidad”, de “significado”, de “esperanza” o de “dignidad”; en fin, como un “demasiado” que no encuentra ya una razón válida para ser llevada adelante.

En la literatura, diversos estudios³ individualizan sobre todo en la ausencia de esperanza un fuerte preanuncio de la idea suicida, y no obstante emerge que la ausencia de esperanza no está basada en la expectativa pronosticada en sentido estricto, sino sobre la percepción que el paciente tiene de la propia dignidad. En Holanda, un estudio nacional conducido en el ámbito del debate sobre la eutanasia, ha mostrado que el 57% de los pacientes requiere la anticipación de la muerte por motivo de la “pérdida de la dignidad”.⁴ Más recientemente, otro estudio holandés ha individualizado entre las principales motivaciones que están en la base de las solicitudes de muerte anticipada: el sufrimiento sin esperanza de curación, la pérdida de dignidad y la ausencia de toda perspectiva de recuperación.⁵

El papel de la percepción de la “dignidad”

La noción de dignidad del paciente constituye una referencia frecuente en las decisiones ético-clínicas, sobre todo al final de la vida, a pesar de que tal noción posee una comprensión bastante vaga y, sobre

todo, no siempre es claro cuáles implicaciones clínicas debería tener para la conducta del médico.

De hecho, la conservación de la dignidad del paciente llegado al final de la vida (la así llamada “dignidad de la muerte”) es invocada frecuentemente como justificación última de acercamientos al paciente muriente entre ellos diametralmente opuestos. Es la invocación a la dignidad del paciente que sostiene el “atender” a la persona muriente, corazón de los cuidados paliativos, y es casi siempre la dignidad del paciente que justificaría las conductas de la eutanasia y del suicidio asistido. Hoy, en verdad, parece prevalecer esta segunda interpretación, de modo que en muchos contextos de discusión científica, aunque también en muchos *settings* clínicos, la “dignidad de la muerte” cada vez más frecuentemente se vuelve sinónimo de la anticipación e incluso del procurar la muerte del mismo, mientras se coloca en la sobre su significado de principio inspirador de la asistencia prestada al paciente moribundo.

En realidad no falta quien se muestra francamente escéptico en relación a la oportunidad de referirse a la noción de dignidad en el ambiente de la decisión ético-clínica, desde el momento que, las más de las veces, el reclamo a la dignidad es utilizado simplemente como un slogan sin implicar una real contribución a la decisión, o bien se hace coincidir la dignidad con la autonomía del paciente, o mejor, con su autodeterminación. Baste pensar a este respecto, la discusión sobre la asistencia a ofrecer al moribundo que se ha instaurado en los Estados Unidos desde los años setenta; tal discusión ha sido impostada precisamente en términos de “derecho a morir con dignidad” y ha conducido, como respuesta a tal reconocido derecho, a la elaboración del testamento biológico, en el cual el respeto por la dignidad del paciente coincide, de hecho, con el respeto de su autodeterminación.⁶

En todo caso, pese a las dificultades que se pueden encontrar en el intento de precisar el significado y el alcance del concepto de dignidad en ámbito clínico, es cierto que tal concepto (ya sea en la definición teórica, como en la experiencia que de ella tienen los pacientes) reclama la referencia no a un aspecto específico de la persona humana, sino precisamente al hecho que el paciente sea considerado como persona; es decir, que sea respetado y valorado en la globalidad del propio ser y escuchado en la globalidad de la propia existencia. En

otras palabras, que el concepto de dignidad, tanto en la teoría como en la práctica, tiene que ver con todo el hombre en su totalidad.

Debemos añadir que la noción de dignidad hace referencia a una cualidad universalmente presente en el ser humano y que, por tal razón le es inalienable. En esta perspectiva, es evidente que la dignidad es paralela a la existencia del hombre y, en consecuencia, la dignidad pertenece al sujeto que vive como a aquel que muere, a la persona enferma como a persona sana, al hombre que sufre como a aquel que goza la tranquilidad en el cuerpo y en el espíritu.⁷

Mas hay un paso ulterior que precisamente la experiencia nos enseña: el concepto de dignidad requiere que se nos trate como persona, no en sentido genérico, sino como persona que en el individuo concreto encuentre una modalidad de expresión y de realización del todo única.⁸ Si, por tanto, en la definición teórica, la noción de dignidad tiene relación con la específica naturaleza humana, común a todos los individuos, en lo concreto será realizada sólo teniendo en cuenta la unicidad con la cual tal dignidad se expresa en ese individuo en particular. No existe, por tanto, un modo único de promover la dignidad del paciente, aún si tal dignidad está presente en razón de aspectos específicos de la naturaleza humana y de aspectos comunes a todos los individuos.

Además, la experiencia nos enseña siempre que, por cuanto pueda encontrar diferentes acepciones de significado, en todos los individuos la *percepción* de su propia dignidad está fuertemente ligada a los aspectos existenciales de la persona.

El sentido de “dignidad” del paciente

En el ámbito clínico, por tanto, la dignidad personal no es una noción teórica, sino una experiencia concreta. En otros términos, aquello que cuenta para el paciente no es tanto el significado general atribuible a la vida humana en sí, sino el significado que en la experiencia concreta de vida tiene para su existencia y para su futuro.

A este propósito, el grupo de Chochinov ha elaborado un modelo empírico para individualizar los aspectos que influyen en la percepción que el paciente próximo a la muerte tiene de la propia dignidad.⁹

Las investigaciones conducidas en el arco de aproximadamente un decenio, han permitido evidenciar que aún siendo numerosos los factores que pueden contribuir a preservar o a empobrecer el sentido de dignidad del paciente, estos pueden ser clasificados en tres principales categorías:

- Aspectos ligados a la enfermedad.
- Aspectos de naturaleza social.
- Aspectos psicológico-existenciales.

Más en detalle, la percepción de la pérdida de la propia dignidad resultaría principalmente relacionada con:

- No ser tratados con respeto y no ser entendidos.
- Sentirse un peso para los demás.
- Sentir haber perdido el control de la propia vida.
- No sentirse con la capacidad de ofrecer una contribución significativa y duradera.
- No estar a la altura de gestionar autónomamente las propias necesidades corpóreas.
- No sentirse útil y valorado.
- No sentirse sostenido por su propia comunidad.

Es interesante notar desde ahora cómo todos estos aspectos incluyan una intrínseca dimensión relacional, en particular por el no sentirse considerados, y por el deberse confiar a los otros para la satisfacción de las propias necesidades fundamentales.

El problema ético-clínico

Muy frecuentemente se afirma que los cuidados paliativos deben apoyarse, al menos en línea de principio, sobre el reconocimiento de la intrínseca dignidad perteneciente a cada individuo humano. El objetivo de los cuidados paliativos (podríamos casi decir el dogma que sirve de fundamento y justifica la asistencia paliativa) es aquel de ayudar al paciente a morir con dignidad, asegurando, en la medida de lo posible, el bienestar del paciente en la globalidad de su persona.

Una aplicación seria en el ámbito de los cuidados paliativos, deberá entonces asegurar no sólo el alivio del dolor y de los otros síntomas físicos, sino deberá también salir al encuentro de las necesidades

psicológicas, relacionales, espirituales y asistenciales que el paciente próximo a la muerte experimenta y que, en no pocos casos, llegan a prevalecer respecto de las necesidades físicas.

¿Cuál debería ser entonces el acercamiento de los médicos a una situación clínica en la cual un paciente pide que sean suspendidos los tratamientos, incluso aquellos de sostenimiento vital, con motivo de un sufrimiento físico o bien existencial, ligado a la pérdida del sentido de la propia dignidad?

Indicaciones para la práctica clínica

Es verdad que en el fondo de las decisiones de los cuidados en el fin de la vida, encontramos muy frecuentemente también razones de naturaleza cultural (el propio valor reconocido al ser humano) y social (individualismo o solidaridad en relación de la persona vulnerable). Es también verdad que no raramente un cierto reduccionismo que caracteriza a la medicina científica hace predecible que la formación de los médicos sea nuevamente marcada por una visión holística del hombre. Por cuanto el progreso cultural y la formación ético-clínica de los operadores sanitarios representen aspectos cruciales de la medicina contemporánea, sobre todo en relación a las decisiones del fin de la vida, para el médico se trata sobre todo de individualizar cuál ayuda es posible ofrecer en el ámbito de la relación médico-paciente.

Sobre la base de cuanto se ha dicho hasta ahora, es importante que los médicos ofrezcan, junto al control de los síntomas, una respuesta a un estado real de sufrimiento del paciente que se coloca por entero en la esfera existencial. Es primordial que lleguen a comprender adecuadamente qué aspectos de la situación de la enfermedad, pero también de la relación asistencial con el paciente pueden contribuir a sostener, o al contrario a empobrecer el sentido de dignidad percibido por el paciente, contribuyendo de este modo, como se ha visto, a reforzar o bien a debilitar una solicitud de muerte anticipada.

En la relación asistencial se deberán tener en cuenta fuentes de incomodidad como la presencia del dolor y de otros síntomas físicos, pero del mismo modo será necesario recordar con claridad que el

operador sanitario puede desarrollar un papel importante en mediar el sentido de dignidad personal percibido por el paciente, papel generalmente no tenido en suficiente consideración.¹⁰

Como se ha visto, precisamente la calidad de la relación con los demás, tiene para el paciente un papel prioritario en la toma de conciencia de la propia dignidad. Según el grupo canadiense ya citado, es posible individualizar al menos cinco elementos principales capaces de definir una relación asistencial que promueva, en lugar de debilitar, el sentido de dignidad percibido por el paciente:

— la medida en la cual la esfera privada del paciente es invadida (y quizá usurpada) durante la relación asistencial;

— el sostenimiento que efectivamente recibe el paciente de la “comunidad” cercana a él (familiares, amigos y operadores sanitarios);

— las actitudes que los demás asumen en la interacción personal con el paciente;

— la incomodidad encontrada por el hecho de deber depender de los otros por los diversos aspectos de los cuidados personales o por el satisfacer las propias necesidades.

— la preocupación de la molestia que la propia muerte acarreará a los demás.

La percepción de la propia dignidad resulta en el paciente estrechamente ligada con la percepción que él tiene del modo en el cual es mirado, es decir, con la mirada que los demás le dirigen. Podría, por ejemplo, suceder que un operador sanitario, habiendo conocido al paciente como tal, en razón de su enfermedad, dirija su atención únicamente al evento patológico, omitiendo completamente la atención en relación con la identidad propia del mismo. Si entonces la mirada del médico está totalmente dirigida a la enfermedad, el paciente entenderá ser percibido en cuanto fenómeno patológico. Esta actitud constituye un atentado potencial al sentido de dignidad del paciente del cual es necesario ser consciente. Por el contrario, el reconocimiento y la justa valoración de su ser como persona y de los aspectos de su personalidad (desde sus intereses al papel desarrollado en el interior de la familia o de la comunidad), pueden llegar incluso a corregir una percepción eventualmente desviada que el paciente se ha formado de sí, devolviendo tal percepción en equilibrio con aquella de su real identidad personal.

Frecuentemente a este tipo de sufrimiento del paciente se agrega otro, también de naturaleza relacional, que consiste en el percibirse como un peso para las personas que le rodean. Es fácil comprender que tal percepción emerge con mayor facilidad precisamente cuando las personas que circundan al paciente tienen su mirada principalmente, si no exclusivamente, centrada sobre el proceso de la enfermedad, en modo que el propio significado y el propio valor lleguen a traducirse en aquel de la enfermedad. Es muy importante que tales temores, en el momento en que emergen, sean abiertamente discutidos a fin de dar la tranquilidad al paciente de que su presencia, aunque pueda representar una carga, representa también una riqueza que termina siempre por balancear ampliamente el peso impuesto.

El grupo canadiense de Chochinov ha preparado diversas intervenciones específicamente orientadas a conservar la dignidad del paciente. Tales intervenciones parecen ofrecer un real sustento al sufrimiento y a la incomodidad existencial especialmente en la fase terminal de su vida. Un estudio de valoración de tales intervenciones ha mostrado que el 47% de los pacientes refiere que tales intervenciones específicas han sido de ayuda en el sostener su deseo de vivir, y de estos pacientes el 81% ha referido beneficios incluso para la propia familia.¹¹

Por cuanto el grupo canadiense haya estructurado el camino de sostenimiento de la dignidad del paciente, como intervención psicoterapéutica, consideramos que el principio de la dignidad pueda encontrar aplicación en todo encuentro con el paciente. De este modo, todo encuentro clínico se vuelve una real oportunidad de conocer y reforzar el valor personal del paciente que se está tratando.

Si entonces el sentido de dignidad vivido por el paciente depende también de cómo él es tratado, no sólo el *standard* de los cuidados, sino también la relación instaurada, ejercerá un papel crucial en el beneficio efectivo procurado al paciente. Una escasa atención y empatía puede erosionar ulteriormente una dignidad que aparece ya como fuertemente comprometida por la presencia de la enfermedad y por las limitaciones que ella comporta. Al contrario, es en la relación empática y mejor, en la relación de amistad, que el médico trata al paciente verdaderamente como persona, promoviendo en él contemporáneamente el sentido de dignidad.

Los cuidados y la relación empática tienen precisamente el específico beneficio de sostener en el enfermo el significado de la propia dignidad y de reforzar por tanto la conciencia del propio valor. Es importante notar como tal beneficio relacional se extienda a cuantos rondan en torno al paciente, en particular a sus familiares, los cuales constituyen una única unidad de cuidados con el paciente terminal. De este modo, podríamos también decir, que se instaura un círculo virtuoso, gracias al cual el beneficio que los familiares reciben de la atención relacional, indirectamente se reflejará sobre el bienestar del paciente y por tanto sobre su voluntad de vivir.

Ciertamente, los problemas organizativos y sobre todo la limitación de los recursos, puede hacer particularmente difícil el alcanzar un nivel ideal de relaciones con el paciente. Es verdad que más allá de los límites objetivos de tiempo, que el operador sanitario encuentra en la construcción de la relación con el paciente, muy frecuentemente hay una insuficiente atención a la escucha y a la comunicación que parte de la actitud del operador mismo, volcado totalmente sobre los aspectos técnicos de la enfermedad, hasta olvidar el sufrimiento existencial del paciente. Con frecuencia son los mismos operadores sanitarios que lamentan una insuficiente preparación en el afrontar tales aspectos del sufrimiento del paciente.

Conclusión

En la percepción que el paciente tiene de la propia dignidad, por tanto, reviste un rol significativo no tanto la enfermedad en sí, con sus síntomas, sino el modo en el cual el paciente “vive” la enfermedad, cómo la enfermedad se inserta en lo ordinario de su existencia que puede ser sometida a dura prueba por la enfermedad. Los aspectos de sufrimiento más frecuentemente mencionados por los pacientes son aspectos, como hemos visto, que se refieren a la percepción que el paciente tiene del significado profundo, de la finalidad y del valor de su existencia, la actitud con la cual el paciente mira a su futuro marcado por la presencia de la enfermedad y a lo que ella comporta en términos de sintomatología, así como de limitaciones funcionales: estos son los aspectos, nos dicen los pacientes, que caracterizan su sen-

tido de la dignidad y que determinan la voluntad de vivir o bien el deseo de morir. Será por tanto, sobre todo recuperando el sentido y el significado de la propia existencia que el paciente podrá reconstruir su sentido de dignidad y a través de ella, seguir invirtiendo en la vida.

Las necesidades existenciales del paciente han sido desatendidas por la medicina científica, a favor de una atención centrada casi exclusivamente en la dimensión orgánica de la enfermedad. Ahora está claro para todos que un acercamiento de este tipo es ampliamente insuficiente, desde el momento que deja descubiertos aspectos de la experiencia del enfermo –el sentido más profundo de su enfermedad, que en última instancia se vuelve un reto al sentido mismo de su existencia– con la cual el paciente necesariamente se confronta y que pueden acentuar el sufrimiento del paciente en relación con la enfermedad, si no encuentran una adecuada respuesta, hasta conducir al paciente a actitudes de renuncia o de rechazo activo de la propia vida.

La invitación a considerar también estos aspectos, quizá menos evidentes, de la asistencia del enfermo terminal, no significa descuidar los síntomas físicos o bien las perturbaciones psicológicas y cognitivas que acompañan a la enfermedad, especialmente en los estadios más avanzados. El paciente del cual nos ocupamos no es sólo un individuo (las más de las veces anciano) afectado, por ejemplo, por una neoplasia primitiva y por sus complicaciones, sino es uno que merece respeto, atención y consideraciones, términos que bastante adecuadamente describen y encuentran el sentido de dignidad personal así como es percibido por los pacientes. ¿Cómo puede ser obtenido esto, en lo concreto de la relación asistencial? Teniendo interés también por quién es el paciente, por su biografía, su vida, sus decisiones y sus relaciones: esto es el paciente, no su enfermedad terminal.

La respuesta a un sufrimiento que es real y es entendido, no parece ser sólo la respuesta médica en sentido técnico, sino seguramente una respuesta médica en sentido ético: es la respuesta de la escucha y de la comunicación, de la atención a la esfera humana del paciente más allá del límite señalado por la enfermedad, abierta y acogedora en relación de las preocupaciones expresadas por el paciente y por su personal experiencia de la enfermedad. Es en la misma relación, es decir en el hecho de que existe una verdadera relación entre personas, la

primera eficacia “terapéutica” de la relación entre médico y paciente, eficacia que consiste en la recuperación del sentido de la propia dignidad y de la esperanza en el vivir bien el tiempo que queda antes del ocaso inevitable.

Referencias bibliográficas

¹ Precisemos de antemano que no es intención de este artículo afrontar el delicado problema de la licitud ética de la suspensión de los tratamientos, cuya solución requiere la valoración de criterios bien precisos como la eficacia de los tratamientos y el peso de los mismos para el paciente. No obstante, la reflexión ético-clínica que aquí intentamos proponer, es indispensable para arribar a una real comprensión de la situación que se tiene de frente y a un análisis ético correcto de la decisión de suspender los tratamientos.

² Meier DE, Emmons CA, Wallenstein S, et Al. *A national survey of physician-assisted suicide and euthanasia in the United States*. *Nejm*. 1998; 338: 1193-201; Van der Mass PJ, Van Delden JJM. *Euthanasia and other medical decisions concerning the end of life*. *Lancet*. 1991; 338: 669-74; Georges JJ, Onwuteaka-Philipsen BD, Muller MT, y Al. *Relative's perspective on the terminally ill patients who died after euthanasia of physician-assisted suicide: a retrospective cross-sectional interview study in the Netherlands*. *Death Stud*. 2007; 31:1-15; Chochinov HM, Hack T, Hassard T, et Al. *Dignity in the terminally ill: A cross-sectional, cohort study*. *Lancet* 2002; 306: 2026-2030; Chochinov HM. *Thinking outside the box: depression, hope, and meaning at the end of life*. *Journal of Palliative Medicine* 2003; 6: 973-977; Chochinov HM. *Understanding the will to live in patients nearing death*. *Psychosomatics* 2005; 46: 7-10; Emanuel EJ, Fairclough DL, Emanuel LL. *Attitudes and desires related to euthanasia and physician-assisted suicide among terminal ill patients and their caregivers*. *Jama* 2000; 284: 2460-22468.

³ Breitbart W, Heller KS. *Reframing home: meaning-centered care for patients near the end of life*. *Journal of Palliative Care* 2003; 6: 979-988; Abbey JG, Rosenfeld B, Pessin H, et Al. *Hopelessness at the end of life: the utility of the hopelessness scale with terminally ill cancer patients*. *Br. J Health Psychol*. 2006; 11: 173-83; Albert SM, Rabkin H, Del Bene M, et Al. *Wish to die in end-stage Als* *Neurology* 2005; 65: 68-74.

⁴ Van der mass PJ, van Delden JJM. *Euthanasia and other medical decisions concerning the end of life*. *Lancet*. 1991; 338: 669-74. Entre otras razones referidas a la base de la solicitud de anticipación de la muerte resultan: dolor en el 46% de los pacientes, muerte indigna en el 46%, la dependencia de los demás en el 33%, cansancio de la vida en el 23%. Es además interesante notar cómo los Autores del estudio, en la discusión de tales resultados subrayan la importancia que el ejercicio de la medicina contemporánea, sobre todo en la asistencia a la persona muriente, una a la competencia técnica también cualidades humanas.

⁵ Georges JJ, Onwuteaka-Philipsen BD, Muller MT, et Al. *Relative's perspective on the terminally ill patients who died after euthanasia or physician-assisted suicide: a retrospective cross-sectional interview study in the Netherlands*. *Death Stud*, 2007; 31: 1-15.

⁶ Macklin R. *Dignity is a useless concept*. *Bmj*. 2003; 327: 1419-20.

⁷ Sulmasy D. *Death and human dignity*. *Linaere Quarterly* 1994; 61: 27-36.

⁸ Duarte Enes SP. *An exploration of dignity in palliative care*. *Pall Med*. 2003; 17: 263-269.

⁹ Chochinov HM, Hack T, McClement S, et Al. *Dignity in the terminally ill: An empirical*

model. Soc. Sci Med. 2002; 54: 433-443; Chochinov HM, Hack T, Hassard T, et Al. *Dignity in the terminally ill: A cross-sectional, cohort study*. Lancet 2002; 360: 2026-2030; Chochinov HM. *Dignity Therapy: a novel psychotherapeutic intervention for patients near the end of life*. Journal of Clinical Oncology 2005; 23: 5520-5525.

¹⁰ Carter H *Living with a terminal illness: patient's priorities*. Journal of Advanced Nursing 2004; 45: 611-620; Chochinov HM. *Understanding the will to live in patients nearing death*. Psychosomatics 2005; 46: 7-10.

¹¹ Wilson KG, Chochinov HM, McPherson CJ, et Al. *Suffering with advanced cancer*. Journal of Clinical Oncology 2007; 25: 1691-1698.

El poner fin a la vida de los neonatos discapacitados. Del protocolo de Groningen al reglamento nacional holandés*

Willem J. Eijk**

Resumen

Desde 2004, en los Países Bajos y fuera de ellos, con el Protocolo de Groningen ha sido colocado en la agenda del debate público concerniente a la eutanasia, el poner fin a la vida de neonatos. Mientras tanto, el gobierno holandés ha redactado un reglamento nacional que está en vigor desde 2006. Toda vida humana, por tanto también la del neonato, es un valor intrínseco que no puede ser sacrificado, ni siquiera para poner fin al sufrimiento. El sufrimiento insoportable y sin perspectivas no puede ser usado como criterio para justificar la suspensión activa de la vida. El sufrimiento insoportable parece ser juzgado por los médicos en modo diverso. También sobre la valoración del sufrimiento sin perspectivas, las opiniones de los médicos parecen divergir notablemente. La sedación paliativa puede ser una solución para llevar el sufrimiento a proporciones soportables. Puede considerarse legítimo renunciar a una terapia que prolongue la vida, aunque así se vea acelerado el final.

* Traducido por H.M.G. Kretzers, en colaboración con C.M. Forconi, del artículo *Lebensbeendigung bei behinderten Neugeborenen* en Pápstlicher Rat für die Familie. *Lexikon Familie*. Paderborn-München-Wien-Zürich: Ferdinand Schöningh; 2007:477-487).

** Administrador apostólico de Groningen-Leeuwarden y Arzobispo electo de Utrecht (Holanda); asesor de la Conferencia Episcopal Holandesa católica para las cuestiones ético-médicas (E-mail: info@bisdomgroningen.nl).

Summary

Putting an end to handicapped newborn's life. From Groningen Protocol to Dutch National Regulations.

From 2004 through the Groningen Protocol the termination of life of neonates was put on the agenda of the debate concerning euthanasia inside and outside the Netherlands. In the meantime Dutch government has established the national regulations, effective from 2006. Every human life, including that of the neonate, is an intrinsic value, which may not be sacrificed, also not in order to end suffering. The being unbearable and the hopelessness of suffering may not be used as a criterion for justifying active termination of life. The opinions' regarding the hopelessness of suffering also appears to differ among physicians. Palliative sedation may be a solution in order to reduce suffering to bearable proportions. It may be legitimate to renounce life prolonging treatment, also when the end of life is accelerated by doing so.

Palabras clave: eutanasia, Protocolo de Groningen, discapacitado neonatal.

Key words: euthanasia, Groningen Protocol, neonatal handicap.

Desde 2004, en los Países Bajos y fuera de ellos, las intervenciones para poner fin a la vida de los neonatos están en la agenda del debate público concerniente a la eutanasia, en particular en la sección de Neonatología del Centro Médico Universitario de Groningen. Peditras de esta sección habían elaborado, junto con el Ministerio Público de Groningen, el *Protocolo actieve levensbeëindiging bij pasgeborenen met ernstige aandoening* (Protocolo para la suspensión activa de la vida de los neonatos afectados por graves enfermedades),

mejor conocido como *Protocolo de Groningen*, que se ha vuelto famoso en todo el mundo. Este protocolo contiene un cierto número de requisitos de certificación, que los médicos deben observar en el caso que ellos deban poner fin a la vida de neonatos discapacitados. Éste ha suscitado en el extranjero una gran resonancia, pero no mayor de aquella en los Países Bajos. Parece que los holandeses se han habituado a las noticias concernientes a nuevas categorías de personas sobre las cuales intervenir para poner fin a su vida. Aunque se niegue, en este caso desempeña un papel importante e inequívoco el mecanismo del *slippery slope*.

Al inicio de los años ochentas, en la discusión sobre la eutanasia, no exageraba quien observase que se había incidido en un plano inclinado. Se trataba sólo de poner fin activamente a la vida de quien lo hubiese pedido explícitamente. El poner fin a la vida de quien lo hubiese solicitado no era ni siquiera pensable. De ningún modo se podía llamar eutanasia. La discusión debía permanecer "pura". La historia sucesiva demostró que el miedo de que se estuviese entrando en un plano inclinado era justificado. En esta época se discutía sobre la legislación de la eutanasia que se pudiera practicar sobre un paciente que sufría una enfermedad somática incurable y que habría muerto en breve tiempo. Más tarde, también la eutanasia y el suicidio asistido de pacientes afectados por patologías psiquiátricas.¹ Al inicio de los años '90, comenzó también la discusión sobre poner fin activamente a la vida de pacientes dementes.²

¿No era ya esto a caso un caer en un plano inclinado? Una vez derribada la barrera ética fundamental del respeto por la dignidad esencial de la vida humana, dejada abierta una espiral, una después de la otra han ido cayendo todas la barreras jurídicas. Era también su consecuencia lógica: si el sufrimiento insoportable de una enfermedad somática es un motivo válido para la eutanasia o para el suicidio asistido, ¿por qué no podría serlo en el caso de una patología psíquica? Una persona que no logra expresar su voluntad, sufre quizá más de quien sí es capaz; e intervenir para abreviar los días sin que exista una solicitud ¿no es, por tanto, posible?

Una tendencia parangonable se manifestó, por otra parte, a propósito de la vida prenatal. En los Países Bajos el aborto provocado es permitido hasta en los embarazos de 24 semanas, hasta el momento

en el cual el bebé, fuera del útero, puede ser considerado capaz de vivir en manera independiente. Como consecuencia del desarrollo del diagnóstico prenatal, se ha descubierto también la necesidad de poner fin a embarazos en un estadio avanzado. Si se puede matar a un bebé con grave invalidez antes del nacimiento, ¿por qué no hacerlo inmediatamente después? Y si esto es permitido inmediatamente después del nacimiento, ¿por qué no algunos meses después del nacimiento? Y una vez aceptado este principio, ¿por qué no algunos años más tarde?

La Comisión que sostiene el poner fin activamente a la vida, de la Asociación Real Holandesa para la promoción de la Medicina, en 1990, consideró aceptable el poner fin activamente a la vida de neonatos “con defectos” bajo ciertas condiciones, es decir, que la terapia médica no fuese efectiva.³

Una brecha fue abierta por el caso Prins. En 1993 un ginecólogo suministró, de común acuerdo con los padres, una inyección letal a una bebé de tres días con hidrocefalia, una espina bífida de toda la longitud del cuerpo y una lesión de médula espinal. El *equipo* médico que la cuidaba era de la opinión que la bebé tuviese continuos dolores. Una intervención quirúrgica habría prolongado su vida al máximo algunas semanas y por tanto, hubiera sido inútil. El ginecólogo denunció haber suspendido la vida de la bebé con la finalidad de hacer de ella un banco de prueba. En noviembre de 1995, la Corte de Amsterdam aceptó su solicitud de apelación que lo justifica en virtud de una situación de emergencia y suspendió un procedimiento judicial ulterior en su contra. La situación de emergencia implica un conflicto entre deberes. Por una parte, el médico tiene el deber de proteger la vida como indica el código penal. Por otra, se plantea el deber de aliviar el sufrimiento del paciente. Estos deberes —así se presume— entran en conflicto entre ellos, si los medios usuales para aliviar el sufrimiento se agotan y si se puede quitar el sufrimiento en manera adecuada sólo poniendo fin a su vida. Si la conclusión es que se actuó en una situación de emergencia, se supone que se ha elegido un interés jurídico superior y que se haya actuado en manera formal, no material, contra la ley. La apelación a una situación de emergencia es un motivo de justificación que lleva a la exclusión de la pena. Las motivaciones de la sentencia de la Corte de Amsterdam en el caso Prins eran que la bebé sufría dolores que no se podían disminuir con medi-

cinas, que habría muerto en términos relativamente breves, que los requisitos de certificación habían sido observados por el ginecólogo, que su actuar era conforme a las visiones éticas corrientes en los Países Bajos y que el deseo de los padres de poner término a la vida había sido expresado explícita y repetidamente.⁴

Un segundo caso se refiere al de un médico general (Kadijk) que había puesto fin a la vida de un neonato que sufría de trisomía 13 (el síndrome de Patau, una rara anomalía cromosómica que lleva a la muerte antes de llegar al tercer año de edad). También aquí se concluyó que el médico interesado actuó en una situación de emergencia, porque el bebé sufría visiblemente de dolores insoportables y se preveía una muerte que habría ofuscado toda apariencia humana, hiriendo los sentimientos de los padres.⁵

De la relación *¿Actuar u Omitir?* de la Asociación Pediátrica Holandesa de 1992, resultó que una parte de los pediatras consideraba plausible el poner fin a la vida de un neonato en dos situaciones:⁶

La primera es la situación de un neonato que ha sido "salvado" con una intervención médica que prolonga la vida, en la cual prolongar la vida no es en beneficio del bebé.

La segunda situación es de un neonato, para el cual se ha renunciado a una intervención médica a causa de una reducción de la calidad de la vida, la cual se esperaría después de tal intervención, y de la cual se prevé la muerte en un futuro no muy lejano.

En ambos casos, la suspensión activa de la vida podría ser tomada en consideración, porque la condición en la cual el neonato se encuentra es debida al médico, a causa de su intervención. Resultó, sin embargo, controvertida entre los pediatras la práctica de la suspensión de la vida en una tercera situación, es decir, aquella de un neonato sobre el cual no se interviene para prologar la vida, en razón de la posibilidad que la calidad de vida, después de la intervención, pueda estar amenazada por anomalías.

Del Protocolo de Groningen a un reglamento nacional

Es adecuado detenerse sobre el desarrollo en los Países Bajos de la supresión de la vida de los neonatos, porque otros países podrían uti-

lizarlo como ejemplo para reflexionar, como ha sucedido con los avances holandeses en relación con la abreviación de la vida por solicitud, en la forma de la eutanasia y del suicidio asistido. En 2004 se dio a conocer que en Groningen se había trabajado en un reglamento para poner fin a la vida de neonatos. Verhagen, titular de la sección de pediatría del Hospital Universitario de Groningen y jurista, hizo público el hecho que los pediatras de su sección habían elaborado, de común acuerdo con la Procuraduría de Groningen, un protocolo. Este protocolo intenta reglamentar el procedimiento que sirve para hacer aplicar, lo más cuidadosamente posible, la suspensión de la vida a bebés en tierna edad que sufren en modo insoportable a causa de una enfermedad incurable. Verhagen esperaba que este protocolo constituyese un primer paso hacia una reglamentación legal.⁷ En junio de 2005 la Asociación Holandesa de Pediatría aceptó el *Protocolo de Groningen* como norma nacional

El *Protocolo de Groningen* no fue publicado, pero su contenido ha sido trazado en un artículo de los dos que habían iniciado la confección del Protocolo, Sauer y Verhagen.⁸ Los autores distinguen tres grupos de neonatos sobre los cuales se debe tomar una decisión médica para abreviar su vida:

Bebés que no tienen la posibilidad de sobrevivir y que morirán poco después del nacimiento (por ejemplo, a causa de hipoplasia de los pulmones o de los riñones).

Bebés con un diagnóstico negativo que son dependientes de una terapia intensiva (por graves anomalías cerebrales o daños orgánicos como consecuencia de la falta de oxígeno). Es el caso de aquellos bebés que podrían quizá sobrevivir con una terapia intensiva, pero cuyas perspectivas sobre su condición futura son desfavorables.

Bebés con un pronóstico desesperado que, según la opinión de los padres y de los médicos, sufren en modo insoportable. Es el caso de aquellos bebés que no tienen necesidad de terapia intensiva, pero que se puede prever que tendrán una calidad de vida reducida, aún después de numerosas operaciones. Según los autores, un ejemplo está constituido por los bebés que tiene una grave forma de espina bífida (una situación parangonable se puede verificar también en bebés que han sobrevivido a una terapia intensiva).

La decisión médica concerniente al final de la vida en las primeras dos situaciones es considerada una intervención médica normal. El *Protocolo de Groningen* provee la reglamentación de la tercera categoría. En contraposición a las visiones emergentes de la citada relación *¿Actuar u Omitir?*, el *Protocolo de Groningen* afirma que se podría suprimir la vida de los bebés pertenecientes a la tercera categoría,⁹ respetando algunas rigurosas condiciones:

- el diagnóstico y el pronóstico deben ser seguros;
- se debe tratar de un sufrimiento sin perspectivas e insoportable para el bebé;
- el diagnóstico, el pronóstico y el sufrimiento insoportable deben ser confirmados al menos por un médico independiente;
- ambos padres deben dar su consentimiento informado;
- la intervención que pone fin a la vida, debe ser ejecutada en conformidad a las visiones médicas generalmente aceptadas.

Después que se ha puesto término a la vida, una instancia jurídica externa debe examinar si la decisión era justificada y si se han respetado los procedimientos necesarios.

En los años noventas se había consolidado ya una cierta jurisprudencia concerniente al poner fin a la vida de los neonatos, como en el caso Prins y en el caso Kadijk, y se había abierto así un camino, en el caso de que se verificasen otros casos, a que los médicos pudiesen evitar acciones penales, apelándose a una situación de emergencia. Los médicos continuaban, sin embargo, a requerir más claridad y tutela legal. Les preocupaba que pudiesen ser acusados de homicidio, en el caso de que hubiesen puesto fin a la vida de un paciente sin su solicitud, aún en los casos en los cuales se habían observado los requisitos de certificación.

Para satisfacer estas objeciones, el Subsecretario de Salud y el Ministro de Justicia elaboraron un reglamento que proveyese a dotar de un procedimiento para poner fin a la vida de los neonatos y para un aborto tardío. Lo hicieron en una carta a la Cámara fechada el 29 de noviembre de 2005.¹⁰ La prohibición de poner término a la vida sin solicitud con base en el artículo 293 del Código penal permanece. Los ministros indican un procedimiento que debe ser seguido en el ámbito de la apelación a la situación de emergencia en el caso de que se ponga fin a la vida de neonatos (y en el caso del aborto tardío procurado).

La novedad de este procedimiento es que el médico no denuncia ya un caso de suspensión de la vida de un neonato –por medio del patólogo comunal– al Ministerio Público, sino a una comisión nacional de peritos. Esta comisión, la *Comisión central de peritos para el aborto tardío y la suspensión de la vida de neonatos*, constituida el 1 de septiembre de 2006, está compuesta por un jurista (presidente), un eticista y tres médicos especialistas en pediatría (que expresan un único voto). La Comisión examina, con base en un número de requisitos de certificación, si el médico, poniendo fin a la vida de un neonato (o en el caso de un aborto tardío), ha actuado cuidadosamente. La Comisión manda su juicio al Colegio de los procuradores generales que, por su parte, valora si el médico ha actuado cuidadosamente y decide si se pasa a un procedimiento penal o no. En el caso de que el colegio considerase necesario un procedimiento penal, el Ministerio Público interesado puede dar disposiciones al respecto.

Los requisitos de certificación individualizados por el subsecretario y por el ministro, a los cuales debe atenerse el médico en el caso que ponga término a la vida (y en el caso del aborto en un estadio avanzado de gravidez), corresponden a aquellos del *Protocolo de Groningen*. No está claro aún –así señala el Centro para la Ética y la Salud¹¹– si los ministros pretenden dar espacio a la categoría por la cual ha sido elaborado el *Protocolo de Groningen*, es decir, a una intervención con la finalidad de poner término a la vida en un contexto en el cual el neonato, en línea de máxima, puede permanecer con vida sin una intervención médica que le prologue la vida, pero con una calidad de vida futura que, con mucha probabilidad, dejaría mucho qué desear.¹² Los ministros distinguen dos situaciones en las cuales la intervención que tenga por objeto poner término a la vida puede ser aceptable:

— situaciones en las cuales el neonato morirá después de algún tiempo, pero cuya vida es abreviada intencionalmente, dada la gravedad de sufrimiento;

— situaciones en las cuales el bebé puede continuar viviendo, pero para el cual está excluido cualquier mejoramiento de la condición de salud, con la consecuencia de que el bebé sufre continuamente en modo insoportable y sin perspectivas, y no podrá nunca tener alguna forma de vida autónoma.

Solamente el sufrimiento actual –así lo consideran el ministro y el subsecretario– constituye la base para una decisión de poner fin a la vida. Esto vale también para la segunda categoría: el sufrimiento futuro es, de por sí, un motivo insuficiente para poner fin a la vida. El Centro para la Ética y la Salud, ha recomendado recientemente crear también la posibilidad para prevenir el sufrimiento futuro, poniendo término a la vida, si bien no se tenga en acto un sufrimiento presente. En la segunda categoría, no está especificado si la cuestión, de aplicar una terapia médica o no, se planteó para los neonatos. El Consejo para la Salud tiene, por tanto, sostenido la necesidad de dar más claridad a este respecto.¹³

Es notable que, en la discusión sobre las diversas situaciones en las cuales sea aceptable poner fin a la vida de los neonatos, los límites se ensanchen siempre más.

La frecuencia de la práctica de poner fin a la vida de neonatos y su denuncia

Es obvio que el examen de la aplicación de los requisitos de certificación sea posible solamente si el médico interesado denuncia el caso de suspensión de la vida de un neonato. Y aquí hay algo que no cuadra. En 2001 los médicos han suministrado fármacos en alrededor de 100 casos de mortalidad sobre un total de 1.088 bebés que no tenían todavía un año, con la finalidad explícita de abreviar la vida, como resulta de una investigación concerniente a la praxis de la eutanasia en los Países Bajos en los años 2001-2002. Salvo 15-20 casos, ello ha sucedido en situaciones en las cuales la terapia que podía prolongar la vida ha sido interrumpida o no ha sido iniciada. Se presume que, para la denuncia con el fin de un examen jurídico, se han tomado en consideración solamente los 15-20 casos en los cuales se ha puesto fin a la vida, sin interrumpir o suspender la terapia apta para prolongarla. También en los 80-85 casos, sin embargo, en los cuales se renuncia a un terapia que prolongue la vida y se subministran los fármacos con la finalidad explícita de acelerarles el fin, se pone término activamente a la vida.¹⁴ En el examen de la praxis de la eutanasia de 2005, se llega a resultados similares.¹⁵ Entre 1996 y 2001, se denunciaron en

promedio solamente tres casos al año de intervenciones que pusieron fin a la vida de neonatos¹⁶ (la investigación de casos de eutanasia en 2005 no menciona el porcentaje denunciado de interrupciones de la vida de neonatos).

Se está en posesión de menos datos relativos a la práctica de poner fin a la vida de neonatos en países diversos de los Países Bajos. Un examen en siete países europeos (Alemania, Francia, Italia, Países Bajos, España, Reino Unido y Suecia) muestra que sólo en Francia y en los Países Bajos una parte sustancial de médicos ha tal vez suministrado fármacos a neonatos para poner término a la vida: en Francia se trata del 73% y en los Países Bajos del 47% de los médicos. En los demás países, estos porcentajes van del 2% al 4%.¹⁷ La frecuencia de las intervenciones con la intención de provocar la muerte de neonatos en Flandes corresponde con la de los Países Bajos. Del examen concerniente a los años 1999 y 2000 resulta que el 58% de los médicos flamíngos era favorable a una adaptación de la legislación según la cual el poner fin a la vida de neonatos, en ciertos casos, debería hacerse posible.¹⁸ Solamente el 20% era contrario.

Quienes han iniciado la elaboración del *Protocolo de Groningen*, Verhagen y Sauer, publicaron en 2005 una relación de 22 casos de suspensión de la vida de neonatos, hasta la edad de seis meses, en los Países Bajos que fueron denunciados al Ministerio Público¹⁹ entre 1997 y 2004.²⁰ En todos estos casos, el Ministerio Público renunció a una acción penal, porque se habían observado todas las condiciones puestas en las sentencias jurídicas concernientes al caso Prins y el caso Kadijk. Nótese que en todos los casos se trata de neonatos con una espina bífida con o sin complicaciones. Se supone que eso sea causado por la semejanza con el caso Prins ya mencionado, en el cual el procedimiento penal en contra del médico fue archivado, luego de haber puesto fin a la vida de un neonato con la espina bífida.²¹ Los motivos de tales interrupciones se refieren a un pronóstico decididamente infausto: el sufrimiento (en 22 casos), la falta de autosuficiencia (en todos los casos), la incapacidad de comunicarse a causa de la imposibilidad de la comunicación verbal y no-verbal (en 18 casos), la dependencia del ámbito médico por internamientos y operaciones frecuentes (en 7 casos) y la previsión de una duración breve de la vida (en 13 casos).

El valor intrínseco de la vida humana

En la discusión en los Países Bajos sobre la eutanasia, en particular a propósito de la justificación de poner fin a la vida de neonatos discapacitados, ha emergido desde el inicio el hecho de que se hable siempre de la *precisión* de los procedimientos. La ética, sin embargo, no concierne sólo los procedimientos. Un acto éticamente reprochable puede haber sido preparado y ejecutado muy cuidadosamente, pero eso no hace al acto aceptable desde el punto de vista ético. No es la manera con la cual el acto es ejecutado lo que determina primariamente la valoración ética, sino su contenido.²²

La pregunta fundamental que se plantea, es si el médico que pone fin a la vida del neonato se encuentre verdaderamente frente a un conflicto de deberes, de tal modo que pueda apelar a la situación de emergencia. El deber de defender la vida se opone aquí al deber de abreviar o quitar el sufrimiento. Ante todo, se debe constatar que este último deber está formulado en modo equivocado. El poner término a la vida no se reduce sólo a eliminar el sufrimiento, sino a la persona que sufre. No existe, sin embargo, a este respecto, ningún deber.

El ejemplo clásico de una situación en la cual se puede apelar a una situación de emergencia es aquel del óptico que ayuda a un cliente con los lentes rotos, después del horario de cierre previsto por la ley. Por una parte, siente el deber de ayudar al cliente, por otra el deber de respetar la ley sobre los horarios de cierre. Se puede concluir que él sirve a un interés jurídico superior, liberando a su cliente de problemas después de terminado el horario de apertura legalmente prescrito. Con esto no daña la finalidad de la ley que regula los horarios de cierre. Esta ley no se identifica con una norma moral absoluta, es decir, con una norma que no conoce excepciones.

Se ha puesto en discusión, sin embargo, una norma absoluta cuando se trata de poner fin a la vida de personas inocentes (*Evangelium Vitae*, n. 57). La vida física es una dimensión intrínseca del hombre y es, por tanto, un valor en sí, como el hombre mismo (*Evangelium Vitae*, nn. 31 y 55). Como valor intrínseco no puede ser contrapuesto a otro valor. Si fuese un valor extrínseco, tendría valor en cuanto, a los ojos de la persona interesada o de otros, serviría a una finalidad y, por tanto, tendría sentido. En ese caso tendríamos pleno derecho de dis-

poner de la vida y podríamos sacrificarla para poner fin al sufrimiento. Puesto que la vida humana representa un valor intrínseco, no podemos, por tanto, reivindicar el derecho de disponer de ella como queremos

De mismo modo, en el ámbito de la discusión sobre el aborto, se ha formulado la pregunta si los neonatos hayan alcanzado el estado de persona humana. Si no fuesen todavía personas humanas, se podría poner fin a su vida, cuando estuviesen gravemente discapacitados. Esto es en particular, el punto de partida de la ética laica basada sobre la *Identity Theory*, una visión sobre el hombre que identifica la persona humana con su conciencia.²³ De hecho, ella identifica a la persona humana con los procesos electrofísicos en la corteza cerebral y los núcleos cerebrales superiores. Si el cerebro está insuficientemente desarrollado, no está todavía presente una conciencia racional con la capacidad de autonomía y de comunicación humano-social. Según esta visión del hombre, se tiene relación solamente con un ser humano, pero no con una persona humana. El ser humano se convertiría en una persona humana con todos sus derechos sólo a partir del momento en el cual están presentes una conciencia racional manifiesta y una capacidad de tomar decisiones autónomas. Solamente desde aquel momento, se debería respetar su autonomía. Antes de aquel momento otros podrían disponer, en ciertas situaciones, de su vida y decidir sobre ella.²⁴

El dualismo entre un *ser* humano, un ser con una naturaleza biológica humana, y una *persona* humana está basado en un error. Un hombre es siempre una persona humana. Si bien la capacidad de pensar y decidir en modo autónomo no estén todavía del todo presentes, existe ya, sin embargo, la potencialidad de aquella capacidad. La única cosa que falta es el grado necesario de maduración del cerebro, de modo que dicha capacidad pueda llegar a expresarse. Aunque la conciencia racional y la autonomía están sólo en potencia, no es así para la persona humana que es su portadora.²⁵

La vida humana, desde la concepción hasta la muerte, es un valor en sí, no un medio para alcanzar un fin. Por tanto, no puede ser interrumpida para poner fin al sufrimiento. La Sagrada Escritura clarifica que, en el fondo, no se trata de aquello que el hombre *tiene*, como su salud o su discapacidad, sino de todo aquello que el hombre *es*: una

manifestación de Dios, porque es creado a su imagen y semejanza (cfr. *Gen.* 1, 26-27). Es “una manifestación de Dios en el mundo”, aunque su vida se vea sumamente insignificante, su imagen ofuscada y devastada por la enfermedad (*Evangelium Vitae*, n. 34). Brevemente, la vida del hombre es un bien fundamental; no se puede medir su valor con base en criterios científicos o normas del pensamiento utilitarista.

¿Qué cosa es el sufrimiento sin perspectivas e insoportable?

Prescindiendo del valor intrínseco de la vida humana, otros aspectos del *Protocolo de Groningen* y del orden jurídico en vigor en los Países Bajos, concernientes a la suspensión de la vida de los neonatos, suscitan un cierto número de preguntas. La suspensión de la vida, sería, por tanto, solamente justificable, si se tratase de un sufrimiento sin perspectivas e insoportable para un recién nacido. Pero antes de usar este criterio, se debe antes que nada poner la pregunta de qué cosa sea el sufrimiento sin perspectivas e insoportable. El sufrimiento es y permanece como un dato subjetivo.²⁶ Todo paciente o médico interpreta el sufrimiento en modo diverso. Hay pacientes que pueden soportar los sufrimientos de manera extraordinaria. Otros se descomponen al mínimo sufrimiento. Cómo un médico pueda valorar el sufrimiento de sus pacientes, depende mucho de su personalidad, de su experiencia y de la medida con la cual sabe integrar el sufrimiento en su vida. Naturalmente, es posible que un médico se impresione por la seriedad del sufrimiento. Para valorar si se deba continuar la administración o no de una intervención que prolonga la vida, el sufrimiento actual y el futuro, que esperan al paciente, son factores que –en lo posible– deben ser tomados en consideración. Es necesario preguntarse si un criterio tan difícilmente objetivable, como el estar en condición insoportable y el encontrarse en una situación de sufrimiento, pueda servir como criterio para la decisión sin retorno del interrumpir la vida activamente.

Que las conclusiones concernientes a cuánto sea soportable el sufrimiento puedan divergir fuertemente, es resultado de las diversas reacciones al análisis citado precedentemente de los 22 casos de sus-

pensión de la vida de neonatos que sufrían de espina bífida con o sin hidrocefalia. T.H.R. De Jong y E. van Lindert, dos neurocirujanos, el eticista clínico E.J.O. Kompanje y el neurólogo pediatra J.J. Rotteveel han observado que la espina bífida no es, según su experiencia, causa de sufrimiento insoportable.²⁷ Una constatación similar encuentra sustento en la literatura.²⁸

No es tampoco fácil efectuar predicciones respecto al sufrimiento futuro. En el caso Prins, el daño cerebral difuso de los neonatos en cuestión, que habría hecho imposible una vida autónoma y hubiera llevado a una grave reducción de las capacidades comunicativas, es el motivo para no iniciar una terapia. La experiencia enseña, sin embargo, que en esta categoría no se puede predecir con suficiente certeza la medida de la autonomía y de la inteligencia.²⁹ Además, tener una discapacidad no significa que la "calidad de vida" sea inaceptable.³⁰

Analizando el punto de vista del Subsecretario holandés para la Salud y del Ministro de Justicia, es notable que ellos consideran la falta de la posibilidad de vida autónoma, como consecuencia de un *handicap*, un criterio importante para el sufrimiento futuro insoportable y sin perspectivas.³¹ La vida dependiente de cuidados médicos y clínicos se considera incompatible con la autonomía humana. En este caso es evidente que la actual ética autonómica laica parte de una concepción extrínseca de la autonomía. La autonomía es considerada unilateralmente como libertad de limitaciones exteriores. En ello están comprendidas las discapacidades que hacen a los hombres dependientes de los cuidados ajenos. También aquí emerge el pensamiento ya recordado que se es persona humana, si se puede ejercitar la propia autonomía, es decir, si la maduración del cerebro lo permite. Una maduración insuficiente es entonces una limitación extrínseca de la autonomía e incluso del ser humano. Las discapacidades pueden imponer limitaciones exteriores a la libertad de movimiento, pero se trata en primer lugar de la autonomía intrínseca del hombre, la libertad interior. Las discapacidades físicas son sólo una limitación exterior de la libertad de movimiento. Puede suceder perfectamente que un hombre con discapacidades físicas desarrolle una libertad interior mayor de quien está completamente sano. Otra situación es aquella de las personas con discapacidades mentales: puede darse que su libertad interior no se exprese o lo haga de manera limitada. Eso no quita, sin

embargo, que el portador de aquella autonomía exista y merezca respeto, amor y cuidados. Hombres con discapacidades mentales dependen frecuentemente de la compañía y de los cuidados del prójimo, pero eso no obstaculiza necesariamente su felicidad y su bienestar. La dependencia de los cuidados no es por definición igual al sufrimiento insoportable y sin perspectivas.³²

Sería de esperar quizá, a primera vista, que existiesen criterios objetivos para determinar el sufrimiento sin perspectivas. Estar sin perspectivas significa que, con base en datos estadísticos y a experiencias profesionales en los cuidados médicos, no se pueda esperar un alivio del sufrimiento. Prescindiendo del hecho de que la mayor parte de los pacientes con espina bífida no tiene dolores en la fase aguda, los médicos hacen entender que, en presencia de dolores, ellos pueden ser tratados en manera satisfactoria.³³

C.V. Bellieni y G. Buonocore se preguntan, por tanto, cuál puede ser la razón por la cual poner fin a la vida de neonatos, si no se está en presencia de un sufrimiento sin perspectivas e insoportable: es una cuestión de “fobia de discapacidades”, “una fobia de un discapacitado, ¿una fobia por algo que no podemos controlar...?”³⁴ Si las cosas están así, el motivo para poner término a la vida no es el sufrimiento insoportable y sin perspectivas del bebé, sino la incapacidad de los médicos, de los padres y del ambiente de aceptar a los discapacitados.

En este sentido, el jurista J.H.H.M. Dorscheidt ha desarrollado, en una tesis de doctorado discutida en la Universidad Estatal de Groningen, un principio interesante. Él es de la opinión que el no atender a los neonatos o el poner término a su vida se contraponga al principio de no-discriminación. A partir del artículo 24 agregado al artículo 2 Ivrk y de las negociaciones sobre la nueva *Un-Convention to Promote and Protect the Rights and Dignity of Persons with Disabilities*, concluye que ha encontrado reconocimiento mundial la prohibición de discriminar con base en una discapacidad, por lo que se refiere al ejercicio del derecho a los cuidados sanitarios y el derecho a la vida por parte del niño.³⁵

El poner término a la vida es un acto con un efecto irreversible. Prescindiendo de las objeciones intrínsecas exhibidas en contraposición al poner fin a la vida de neonatos, no se puede negar el hecho que para tomar una decisión tal de amplio alcance, un criterio en el

fondo subjetivo como el sufrimiento insoportable, no pueda ser decisivo. Lo mismo vale para el criterio del sufrimiento sin perspectivas, si se toma en consideración el hecho que los médicos, en un cierto número de casos, lo valoran en modo tan diverso.

Una objeción más profunda está incluida en la pregunta si se pueda hablar, en general, de sufrimiento insoportable de neonatos. Para esto es necesaria una conciencia "biográfica" que falta a los neonatos.³⁶ El sufrimiento insoportable es posible solamente si el interesado tiene una visión global del pasado, del presente y del futuro, y sobre esta base puede reflexionar sobre su condición (futura). "Es claro que no se trata de un sufrimiento que concierne el futuro de una persona que no es capaz de reflexionar sobre sí misma o de entender datos, ideas y símbolos".³⁷ Así se expresan Bellieni y Buonocoure.

Esto no impide, naturalmente, que alguna vez sea necesaria una terapia drástica para reducir a proporciones soportables los dolores y los demás síntomas. Si el sufrimiento es insoportable, el médico debe buscar hacerlo soportable.

En los últimos tiempos, la sedación paliativa es frecuentemente indicada como alternativa a una intervención que pone fin a la vida. Prescindiendo del abuso que, quizá, se hace de ella para "esconder" veladamente el poner término a la vida,³⁸ permanece el hecho de que la sedación de la conciencia puede ser éticamente aceptable, si no se puede reducir el dolor a proporciones soportables de algún otro modo. Esto podría conducir a un aceleramiento del fin de la vida. En este caso, no se trata de poner término intencionalmente a la vida, sino de un efecto colateral del tratamiento, que puede ser justificado con base en el principio del acto con doble efecto, con tal que la dosis de los analgésicos y de los sedantes suministrados esté en sintonía con aquello que es necesario para hacer soportable la vida.³⁹ En último caso es disminuida la conciencia y en consecuencia no se siente ya el dolor. En algún caso la sedación intermitente es una solución, por ejemplo, en los niños que sufren de epidermólisis bullosa, una enfermedad rara acompañada de la formación dolorosa de ampollas en todo el cuerpo: en este caso se suministran sedantes al momento del cambio de vendajes que puede ser extremadamente doloroso. La última investigación realizada en los Países Bajos, concerniente a la práctica de la eutanasia para 2005, contiene significativas indicacio-

nes sobre el hecho que los mejoramientos producidos por los cuidados paliativos –comprendida la aplicación de la sedación paliativa– no hace necesaria la eutanasia, el suicidio asistido y el poner término activamente a la vida sin solicitud. En 2005, el número de los casos de eutanasia, suicidio asistido y el poner término a la vida sin solicitud resultó fuertemente reducido de improviso respecto del 2001, mientras el número de casos de sedación paliativa aumentaba:⁴⁰

Los mismos investigadores recuerdan, en particular, el aumento de la oferta de cuidados paliativos como causa de la notable reducción del total de los casos relativos al poner fin a la vida.⁴¹

	2001	2005
Eutanasia	3,500	2,325
Suicidio asistido	300	100
El poner fin a la vida sin solicitud	950	550
Sedación paliativa (junto a la renuncia a cuidados que prolonguen la vida y a las terapias sintomáticas intensivas y, en casos raros, al poner fin a la vida.	8,500	9,700

La interrupción o el no inicio de una terapia que prolonga la vida

En fin, se puede poner término a la vida también no iniciando o interrumpiendo una terapia que la prolongue. Dejar morir no es, sin embargo, en todos los casos éticamente igual a matar. Los médicos no deben hacer de todo para tener las personas en vida. Esto vale también en el caso de los neonatos. Si las ventajas y las desventajas de una terapia no están ya en una proporción razonable entre ellas, se puede o incluso se debe renunciar a ellas, aún si ello tendrá como consecuencia el deceso del paciente.⁴² Entre los factores que se deben “pensar”, se encuentran, por una parte, la posibilidad de efectos colaterales y complicaciones y la calidad de la vida que se puede esperar después de la terapia.

En el caso de la aplicación del criterio de la calidad de la vida, se deben tener en consideración dos aspectos. El primero es la eventualidad de tener una discapacidad no significa que esté comprometida la calidad de vida, al punto de deber decidir renunciar a una terapia. Un segundo aspecto importante es que solamente la calidad accidental de la vida puede ser un factor a tomar en consideración: la calidad de la vida física, psíquica y social. Esto no vale para la calidad esencial de la vida, es decir se trata de la vida de un hombre con valor intrínseco. Si se ve comprometida la calidad accidental de la vida, eso no significa que sea comprometida la calidad esencial de la vida: un hombre sigue siendo un hombre, a pesar de ser discapacitado o devastado. Decisiones que conciernen la calidad de la vida no pueden llevar, por tanto, la decisión de poner fin a la vida de seres humanos.

La contradicción es que la conservación de la vida de neonatos, con la ayuda de la tecnología más moderna en las secciones de neonatología, suscita en cierto punto, el problema del sufrimiento sin perspectivas e insoportable. Neonatos, que de otro modo hubiesen muerto, en ciertos casos son mantenidos en vida. Si luego su condición, deja qué desear, su sufrimiento es en cierto sentido la consecuencia de una intervención médico-técnica. Se trata de una paradoja que se puede explicar difícilmente: la vida, que en un primer momento ha sido conservada a toda costa, es considerada, por esta razón, en una situación de emergencia tal que sería necesario determinarle el término.

¿La penúltima barrera?

La discusión sobre situaciones siempre nuevas, en las cuales el poner fin a la vida de neonatos representa una solución, ¿no es un síntoma de que nos estamos resbalando nuevamente sobre un plano inclinado de la negación y de un ataque al principio del valor intrínseco de la vida humana? Abriendo el frente en la discusión sobre la suspensión de la vida de los neonatos, se ha destruido una barrera que protegía la dignidad esencial de la vida humana: hoy se justifica, en ciertas situaciones, no solamente el poner término a la vida por solicitud, sino también poner fin a la vida del interesado, sin que él lo haya pedido.

Referencias bibliográficas

- ¹ Corte di Cassazione. 21 de junio de 1994. *Nederlandse Jurisprudentie* (1994), n. 656.
- ² Commissie Aanvaardbaarheid Levensbeëindigend handelen van de Keninkluke Nederlandsche Maatschappu tot bevordering der Geneeskunst. *Discussienota inzake levensbeëindigend handelen bij wilsonbekwame patiënten. Deel III: Ernstig demente patiënten*. Utrecht, 1993; 40-50.
- ³ Id. *Discussienota inzake levensbeëindigend handelen bij wilsonbekwame patiënten. Deel I: Zwaar-defecte pasgeborenen*. Utrecht: 1990; 11.
- ⁴ Corte de Amsterdam. 7 de noviembre de 1995. *Tijdschrift voor Gezondheidsrecht* (1996), pp. 30-36.
- ⁵ Corte de Leeuwarden. 4 de abril de 1996. *Tijdschrift voor Gezondheidsrecht* (1996), pp. 284-291.
- ⁶ Nederlandse Vereniging voor kindergeneeskunde. *Doen of laten? Grenzen van het medische handelen in de neonatologie*. Utrecht: 1992; 48-53.
- ⁷ Protocol waarborgt zorgvuldigheid bij levenseinde kind, 29 de octubre de 2004 (acceso del 01.12.2007, en: <http://nl.ume.NL/azq/nl/nieuws/persberichten/43604>); Protocol voor euthanasie pasgetorenen, 28 de agosto de 2004 (acceso del 01.12.2007, en: <http://www.tiscali.nl/content/printarticle.asp?article=555385>).
- ⁸ Verhagen E, Sauer PJJ. *The Groningen Protocol – Euthanasia in Severely III Newborns*. New England Journal of Medicine 2005; 352: 959-962. Ver en particular la tabla 2 de p. 961.
- ⁹ Por lo demás, –como será más evidente en seguida– son suministrados fármacos con el objeto explícito de abreviar la vida también –y siempre más frecuentemente –en la primera y en la segunda categoría.
- ¹⁰ Tweede Kamer. *Vergaderjaar 2005-2006*, 30 300 XVI, n. 90.
- ¹¹ Se trata de una asociación en la cual colaboran el Consiglio della Santià e il Consiglio per la Salute & Cura Publicca.
- ¹² Cfr. Gezondheidsraad. *Overwegingen bij het beëindigen van het leven van pasgeborenen*. Signalering ethiek en gezondheid 2007; 1, especialmente las pp. 26-27.
- ¹³ *Ibid.*, p. 49.
- ¹⁴ Van der Wal G, van der Heide A, Onwuteaka-Philipsen BD y Al. *Medische besluitvorming aan het einde van het leven. De praktijk en de toetsingsprocedure euthanasie*. Utrecht: De Tijdstroom; 2003; 212.
- ¹⁵ Onwuteaka-Philipsen BD, Gevers JKM, van der Heide A et Al. *Evaluative Wet toetsing levensbeëindiging op verzoek en hulp bij zelfdoding*. Den Haag: 2007; 121-122; van der Heide A, van der Maas PJ, van der Wal G y Al. *Medical end of live decisions made for neonates and infants in the Netherlands*. Lancet 1997; 350: 251-255; Vrakking AM, van der Heide A, Onwuteaka-Philipsen BD et Al. *Medical end of live decisions made for neonates and infants in the Netherlands, 1995-2001*. Lancet 2005; 365: 1329-1331.
- ¹⁶ Van der Wal, van der Heide, Onwuteaka-Philipsen et Al. *Medische besluitvorming...*, p. 121.
- ¹⁷ Cuttini M, Nadai M, Kaminski M y Al. *End of-life decisions in neonatal intensive care: physician's self-reported practices in seven European countries*. Lancet. 2000; 355: 2112-2118.
- ¹⁸ Provoost V, Cools F, Mortier F et Al. *Medische beslissingen rond het levenseinde bij pasgeborenen en zuigelingen in Vlaanderen: 1999/00*. Nederlands Tijdschrift voor Geneeskunde 2006; 150: 377-382, p. 380.

¹⁹ En el periodo antes de la constitución de la *Comisión central para la suspensión de la vida sin solicitud*, todos los casos de suspensión de la vida sin solicitud, por tanto también la del neonato, debían ser denunciados al Ministerio Público por medio del patólogo municipal.

²⁰ Verhagen AAE, Sol JJ, Brouwer OFL. *Active levensbeëindiging bij pasgeborenen in Nederland; analyse van alle 22 meldingen uit 1999/04*. Nederlands Tijdschrift voor Geneeskunde 2005; 149: 183-188.

²¹ *Ibid.*, p. 186.

²² Eijk WJ. *Active levensbeëindiging van pasgeborenen ethisch onacceptabel*. Pro Vita Humana 2005; 12: 134-136.

²³ Place UT. *Is consciousness a brain process?* British Journal of Psychology 1956; 47: 44-50; Smart JJC. *Sensations and Brain Processes*. The Philosophical Review 1959; 68: 141-156; Armstrong DM. *A materialist theory of the mind*. London-New York: Routledge & Kegan Paul; 1968. Una 2a edición ha sido publicada en 1993.

²⁴ Singer P. *Practical ethics*. Cambridge: Cambridge University Press; 1993. pp.85-109 y pp. 175-217; Engelhardt HT. *The Foundation of Bioethics*. New York: Oxford University Press; 1966: 135-154.

²⁵ Eijk WJ. *The criteria of overall individuality and the bio-anthropological status of the embryo before implantation. Scientific aspects and bioethical considerations*. Proceedings of the twelfth assembly of the Pontifical Academy for Life, Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana; 2007: 177-208.

²⁶ Hamburg F. *Een computermodel voor het ondersteunen van euthanasiebeslissingen*. Antwerpen-Apeldoorn: Maklu; 2005.

²⁷ de Jong THR, van Lindert E, Kompanje EJO et Al. *Laten sterven of doen sterven? Palliatieve zorg voldoet bij pasgeborenen met onbehandelbare spina bifida*. Medisch Contact 2006; 669-671.

²⁸ Zachary RB. *Life with spina bifida*. British Medical Journal 1977; 2: 1460-1462, p. 1461.

²⁹ De Jong, van Lidert, Kompanje y Al., *Laten sterven...*, p. 670.

³⁰ Zachary. *Life with...*

³¹ Tweede Kamer. *Vergaderjaar 2005-2006*, 30 300 XVI, n. 90; 4.

³² Como soporte de esta consideración ética, se puede todavía señalar la visión de M.A.J.M. Buijsen, el cual muestra cómo la visión de la autonomía frecuentemente sostenida en los Países Bajos no encuentra apoyo a nivel de derecho convencional. Cfr. Buijsen MAJM. *Impliciete keuzes & verholde waarde-oordelen. Het kabinetsvoorstel "Active levensbeëindiging bij ernstig lijdende pasgeborenen"*. Nederlands Juristenblad 2006; 832-839, pp. 838-839.

³³ Kompanje EOJ, de Jong THR, Arts WFM et Al. *Problematische basis voor "uitzichtloos en ondraaglijk lijden" als criterium voor active levensbeëindiging bij pasgeborenen met spina bifida*. Nederlands Tijdschrift voor Geneeskunde 2005; 149, p. 2136; Bellieni CV, Buonocore G. *Handiphobia: leading cause of euthanasia*. Journal of Medicine and the Person 2005; 3: 114-115.

³⁴ "Handifobie", belangrijkste oorzaak euthanasie" (7 de mayo de 2005), zie (acceso del 01.12.2007, en: <http://www.rknieuwsnet>).

³⁵ Dorscheidt JHHM. *Levensbeëindiging bij gehandicapte pasgeborenen strijdig met het non-discriminatiebeginsel?* Den Haag: Sdu Uitgevers; 2006.

³⁶ Laane HM. *Active levensbeëindiging bij pasgeborenen in Nederland; analyse van alle 22 meldingen uit 1996/04*. Nederlands Tijdschrift voor Geneeskunde 2005; 149: 1134-1135. H.M. Laane considera el criterio del sufrimiento insoportable aplicable a los casos de eutanasia, por tanto en el caso de poner fin a la vida por solicitud, si el interesado es capaz de entender y de querer y ha llegado a formular su petición ponderadamente.

³⁷ Bellieni, Buonocore, *Handiphobia...*, p. 114.

³⁸ Eijk WJ, *Palliatieve zorg maakt euthanasievraag overbodig*, rkkerk.nl 2003; (7): 4-5.

³⁹ Pauseluke Raad voor het Pastoraat in de Gezondheidszorg, *Handvest voor de werkers in de gezondheidszorg*, Oegstgeest: Colomba: 1995, n. 124.

⁴⁰ Onwuteaka-Philipsen, Gevers, van der Heide y Al, *Evaluatie Wet...*, pp. 24, 102, 11-112 (la disminución del número de los casos en los cuales se pone fin a la vida por solicitud no es considerado, por lo demás, estadísticamente significativo).

⁴¹ *Ibid.*, pp. 221-222. Ellos señalan, sin embargo, una cierta superposición –si bien no significativa– de eutanasia y sedación continua profunda (p. 141). Además, se trata de saber si un número de casos clasificados como sedación paliativa no pueden ser, en el fondo, éticamente iguales a la intervención que pone fin a la vida, porque son efectuados sin administración artificial de alimento y líquido.

⁴² Congregatie voor de Geloofsleer, *Declaratio de eutanasia "Iura et bona"* (05.05.1980), Aas 72: 549-550; Giovanni Paolo II, *Lettera encíclica "Evangelium Vitae"* (25.03.1995), n. 65: "La renuncia a medios extraordinarios o desproporcionados no equivale al suicidio o a la eutanasia; expresa más bien la aceptación de la condición humana de frente a la muerte"; Eijk WJ, *Proportionate and disproportionate treatment, exaggerated treatment and palliative care*, *Dolegium Hominum* 2005; 20 (1): 79-86.

Reseña bibliográfica

*José Enrique Gómez Álvarez**

Sandel, Michael. *Contra la perfección*. Marbot ediciones, Barcelona, 2007, 205 páginas.

El libro analiza los límites entre la medicina curativa y la perfectiva. Aunque esto no es nuevo, el autor busca mostrar que hay una deficiencia en la segunda opción que la convierte en éticamente cuestionable: el ir en contra del don de la vida. Este concepto será un hilo conductor del trabajo.

El libro es, por tanto, una argumentación contra la eugenesia liberal. Señala Sandel: “El problema de la eugenesia y la ingeniería genética es que representan un triunfo unilateral de la voluntad sobre el don, del dominio sobre la reverencia, del moldeo sobre la contemplación”.¹ El autor analiza los problemas éticos en dos áreas comunes de la sociedad humana: el deporte y la crianza de los hijos. Así de mostrar que existen auténticos problemas morales que van más allá de la mera autonomía y decisión de los agentes. Por ejemplo, respecto del deporte, el Doctor Sandel señala que probablemente el riesgo más grande de la optimización genética, sea el convertir el deporte en mero espectáculo. Sin embargo, hace notar que de hecho se han hecho mejoras en los deportes productos de la tecnología. Si esto es así, entonces, la pregunta que se formula es cuando una mejora técnica o mejora en los atletas “perfeccionan” la esencia del deporte y cuándo lo corrompen. El autor nos dice: “la respuesta depende de la naturale-

* Doctor en Filosofía por la Universidad de Navarra. Miembro del SNI. Profesor e investigador de la Facultad de Bioética de la Universidad Anáhuac México Norte.

za del deporte y de si la innovación contribuye a destacar u oscurecer los talentos y habilidades que distinguen a los mejores jugadores”.²

En cuanto a los hijos, Sandel señala que aunque en principio la línea que separa el cuidado legítimo y la optimización de los hijos es muy delgada, considera que la intervención genética acentuaría el problema que él denomina “hiperpaternidad”.³ Los padres obsesionados por el control y proyección de sus intereses en sus hijos, se vería incrementada su ansiedad paternal por los perfeccionamientos como en inteligencia, atención, competitividad deportiva, etc.

¿Cuál es el fundamento racional de su crítica al perfeccionamiento genético? Lo veremos en seguida: Sandel defiende que desde un punto de vista estrictamente filosófico, es posible defender la noción de “don”:

“También es posible describir en términos seculares lo que está en juego moralmente. La erosión de nuestra apreciación de carácter recibido de las capacidades y los logros humanos como resultado de la revolución genética supondrá la transformación de tres elementos de nuestro paisaje moral: la humildad, la responsabilidad y la solidaridad”.⁴

El argumento del autor puede esquematizarse así:⁵

Si se generaliza la ingeniería genética y la eugenesia, entonces se debilitarán las virtudes de humildad, responsabilidad y solidaridad.

Si se debilitan estas virtudes, entonces las sociedades se vuelven cerradas. Si se vuelven cerradas, entonces se vuelven injustas.

Por lo tanto, si se generaliza la ingeniería genética y la eugenesia, entonces las sociedades se vuelven injustas. Las justificaciones a estas premisas se fundamentan en algunas razones de hecho: por ejemplo, el que determinados jugadores de deportes que no se “dopan” son censurados por sus compañeros, por no controlar ese aspecto de sus personas que los volvería más eficientes.

A partir de estos hechos, infiere la posibilidad de resbalar (pendiente resbaladiza) hacia una sociedad que de inicio genere sobre responsabilidades. Contrapuesto a lo anterior, el autor propone una ética del “don”, en donde reconozcan límites en cuanto nuestra dotación de bienes y capacidades, la “lotería genética” que implica aceptar el azar como parte de nuestra vida: “... sólo una aguda conciencia de la contingencia de nuestros dones, de que ninguno de nosotros es plena-

mente responsable de su éxito, puede salvar a una sociedad meritocrática de caer en la arrogante presunción de que el éxito es el coronamiento de la virtud, de que los ricos son ricos porque lo merecen más que los pobres”.⁶

También reconoce el autor que algunos de sus argumentos son meramente especulativos, en el sentido de que no hay todavía referencia empírica que los corrobore. Sin embargo, el autor plantea, sin duda, los riesgos morales de un uso desmesurado de la ingeniería genética.

Referencias bibliográficas

¹ *Contra la perfección*, p. 129.

² *Ibid.*, p. 55.

³ Sandel menciona cómo los padres intervienen de una manera excesiva en la vida académica de sus hijos. Pone de ejemplo, la preparación y admisión en las escuelas norteamericanas.. Un ejemplo de esto es la nota en el periódico *USA Today* (mencionado por Sandel): “Years ago, the occasional mother calling the admissions office to check on her child’s application was identified as “overly protective.” Today, parents call the office more than students. At MIT, we’ve been asked to return an application already in process so the parent can double-check his/her child’s spelling. We’ve been sent daily faxes by parents with updates on their child’s life. We’ve been asked by parents whether they should use their official letterhead when writing a letter of recommendation for their own child. Parents write their kids’ essays and even attempt to attend their interviews. They make excuses for their child’s bad grades and threaten to sue high school personnel who reveal any information perceived to be potentially harmful to their child’s chances of admission”. (McLean, Marrilee, Jones. “Parents get too aggressive on admissions” January 6th 2003, p. A13. *USA Today* consultado en: <http://pqasb.pqarchiver.com/USAToday/access/274630011.html?dids=274630011:274630011&FMT=ABS&FMTS=ABS:FT&date=Jan+6%2C+2003&author=Marilee+Jones&pub=USA+TODAY&edition=&startpage=A.13&desc=Parents+get+too+aggressive+on+admissions>

⁴ *Contra la perfección*, p. 130.

⁵ Reelaborado a partir de *Ibid.*, pp. 129-140.

⁶ *Contra la perfección*, pp. 138-139.



Facultad de Bioética

MAESTRÍA EN BIOÉTICA

La Universidad Anáhuac anuncia la próxima apertura de la XIII generación de su Maestría en Bioética la cual dará inicio el 15 de enero de 2009.

La Maestría en Bioética cuenta con reconocimiento de validez oficial por la SEP con fecha del 19 de febrero de 1998.

Requisitos de admisión:

1). Llenar solicitud la cual será proporcionada en la misma Universidad y acompañarla de los siguientes documentos:

- Copia del título profesional.
- Copia de la cédula profesional.
- Certificado de estudios de la carrera.
- **Original del Acta de Nacimiento.**
- *Curriculum vitae.*
- Copia del CURP.
- 6 fotografías tamaño infantil.
- 2 cartas de recomendación de experiencia laboral o académica.

Fecha límite para la entrega de documentos: 28 de noviembre de 2008

2). Entrevista personal con el coordinador de la Maestría. (solicitar cita).

3). Una vez aceptado como alumno de la maestría, efectuar en la caja de la Universidad el primer pago de la misma.

Fecha límite para efectuar el pago en la caja: 7 de enero de 2008

PROGRAMA DE ESTUDIOS

La maestría se cursa en cuatro semestres con quince semanas de clases c/u y con nueve horas de clase por semana los días jueves de 07:00 a 16:00 hrs.

Primer Semestre

- Fundamentos de la filosofía.
- Antropología filosófica I.
- Fundamentos filosóficos del derecho.

Segundo Semestre

- Metodología filosófica.
- Legislación sanitaria I.
- La persona y el derecho.
- Conceptos básicos de medicina general.

Tercer Semestre

- Antropología filosófica II.
- Fundamentos filosóficos de la bioética.
- Legislación sanitaria II.

Cuarto Semestre

- Temas selectos de medicina.
- Bioética clínica.
- Seminario en docencia universitaria.

El costo por semestre es de aproximadamente, \$ 23,000.00 dividido en 5 pagos mensuales.

Informes:

Dra. Luz María Albisua Gorostizaga
Coordinadora de la Maestría
Facultad de Bioética
Universidad Anáhuac
Tel. (55) 5328-8074
E-mail: lalbisua@anahuac.mx



ASOCIACIÓN PANAMERICANA DE BIOÉTICA

La Asociación Panamericana de Bioética nace como un recurso efectivo dentro de la sociedad para promover y salvaguardar el respeto a la dignidad de toda persona humana desde el momento de la concepción hasta su muerte natural, desde un ámbito científico, a través del intercambio de ideas, información, investigación y trabajo, entre las diversas asociaciones de Bioética con esta finalidad.

La Misión de la Asociación Panamericana de Bioética es agrupar a personas e instituciones relacionadas con la medicina o que participan en las ciencias de la vida, y en la bioética, interesadas en defender la dignidad de la persona apoyándolas a través de cursos, seminarios, publicaciones, talleres dentro de la reflexión e investigación que la asociación efectúe en el campo de la bioética.

BENEFICIOS DE LA MEMBRESÍA

- Inscripción a la revista Medicina y Ética.
- Actualización en temas de bioética a través de nuestra página de Internet.
- Asistencia a convención anual sobre bioética.
- Participar en seminarios, conferencias, cursos con cuotas preferenciales.
- Vinculación con asociaciones de Bioética tanto nacionales como internacionales
- Plataforma de participación en proyectos de Bioética.

CUOTAS DE INGRESO

	<i>México</i>	<i>Otros países</i>
Individual	\$ 450.00 M.N.	\$ 80.00 U.S.
Estudiantes	\$ 200.00 M.N.	\$ 40.00 U.S.
Instituciones	\$ 1, 250.00 M.N.	\$ 230.00 U.S.

FORMAS DE PAGO

Depósito bancario a Cta. No. 51-50067989-0

(Banco Santander Mexicano. Suc. Interlomas).

Cheque a favor de Asociación Panamericana de Bioética S.C.
al apartado postal No. 41-518 México, D.F. C.P. 1100

MAYORES INFORMES

Lic. Martha Hamill de Correa

Coordinadora General de APABE Sede Nacional

Teléfono (55) 5251 82 93

E mail: ehamill@anahuac.mx

www.apabe.org

MEDICINA Y ÉTICA

PUBLICACIÓN TRIMESTRAL

Formulario de suscripción / Order form:

Nombre/Name: _____
Institución/Institution: _____
Dirección/Address: _____
Ciudad-País/City Country: _____
Código Postal/Zip Code: _____
Teléfono/Telephone: _____
Fax/fax: _____
Correo electrónico/E-mail: _____

Suscripción/Subscriptions Rates

Suscripción/Suscription	Números Anteriores/Previous numbers	
México/Mexico:	\$ 150.00	\$ 50.00
América Latina/Latin America:	\$ 75.00 U.S. Dlls.	\$ 25.00 U.S. dlls
Otros países/Other countries	\$ 85.00 U.S. Dlls.	\$ 30.00 U.S. dlls

Favor de hacer su pago a través de un "Depósito Referenciado" en cualquier sucursal del Banco Santander Serfin al siguiente número de cuenta:/Please make a deposit in Banco Santander-Serfin:

Desde México/From México

Banco/Bank: Santander Serfin
Cuenta a nombre de/Account name: Investigaciones y Estudios Superiores SC
No Cuenta/Account number: 51-500651312

Desde América Latina y otros países/From Latin America and other countries

Banco/BanK: Santander Serfin Sucursal 5 18, Módulo Anáhuac
Cuenta/Account: 51-50063292-6
CLABE/ABA Number: 014180515006329267
Plaza/City Country: 01 México D. F.
Beneficiario/Pay order to: Investigaciones y Estudios Superiores S. C.

Enviar por Fax ficha de depósito/Send deposit to Fax: (52) (55) 5627 0210 Ext. 8742

Informes:
FACULTAD DE BIOÉTICA
Universidad Anáhuac
Av. Lomas Anáhuac s/n, Col Lomas Anáhuac
Huixquilucan, Edo. de México C.P. 52786
Tel. (52) (55) 5328 8074 ó 5627 0210 Ext. 7146
Fax: (52) (55) 5627 0210 Ext. 8742
Correo electrónico bioetica@anahuac.mx
www.anahuac.mx/bioetica

Este libro se terminó de imprimir en diciembre de 2008,
en los talleres de Litho Press de México,
Oriente 237 No. 416 Col. Agrícola Oriental, C.P. 08500, México, D.F.
Tiraje 500 ejemplares