

Casini, Marina

Ética de la vida y derechos del hombre

Vida y Ética. Año 9, N° 2, Diciembre 2008

Este documento está disponible en la Biblioteca Digital de la Universidad Católica Argentina, repositorio institucional desarrollado por la Biblioteca Central "San Benito Abad". Su objetivo es difundir y preservar la producción intelectual de la institución.

La Biblioteca posee la autorización del autor para su divulgación en línea.

Cómo citar el documento:

Casini, Marina. "Ética de la vida y derechos del hombre"[en línea]. Vida y Ética. 9.2 (2008). Disponible en: <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/etica-vida-derechos-hombre-casini.pdf> [Fecha de consulta:.....]

(Se recomienda indicar fecha de consulta al final de la cita. Ej: [Fecha de consulta: 19 de agosto de 2010]).

DOCTORADO HONORIS CAUSA
A S.E.R. MONS. ELIO SGRECCIA

ÉTICA DE LA VIDA Y DERECHOS DEL HOMBRE

Dra. Marina Casini

- Investigadora de Bioética de la Facultad de Medicina y Cirugía "A. Gemelli", Universidad Católica del *Sacro Cuore* (Roma)

INTRODUCCIÓN

Giuseppe Capograssi, filósofo del Derecho (Sulmona 1889 - Roma 1956), definió la Declaración Universal de los Derechos del Hombre (DUDH) -de la que se cumple el sesenta aniversario- como "el acto más grande de reflexión y de discernimiento de la historia". [1]

Es notable, en efecto, la densidad simbólica de este documento -aprobado en la Asamblea General de las Naciones Unidas en París el 10 de diciembre de 1948- y son conocidas también, por un lado, las novedades que dicho documento ha introducido respecto a las precedentes cartas de derechos, y por otro, la influencia ejercida en el plano del ordenamiento jurídico internacional y de los ordenamientos jurídicos de cada Estado individual. Sin embargo, la razón de la definición del célebre jurista, como veremos, reside en el cambio que la DUDH ha representado con respecto a la profunda crisis antropológica que en los años inmediatamente precedentes había arrojado a la humanidad "a un mundo caracterizado por la muerte y por la angustia". En la base de la Declaración Universal está, efectivamente, la "ética de la vida", tanto que algunos estudiosos identifican el nacimiento de la Bioética *ante litteram* con el momento de la investigación

sobre el basamento ético de los derechos humanos. Por otra parte, el vínculo entre la doctrina de los derechos humanos, inaugurada en 1948, y la Bioética, no se agota en el momento originario de la DUDH, sino que continúa bajo el apremio del desafío lanzado a los derechos del hombre por las posibilidades tecnológicas, por los descubrimientos científicos y por las transformaciones sociales.

En todo caso es la cuestión antropológica la que surge con fuerza. Ella condiciona el fundamento y la interpretación de los derechos humanos. Al mismo tiempo condiciona el bioderecho, que mientras se enriquece en cuanto a los contenidos (como demuestra la intensificación de las legislaciones, de la jurisprudencia y de las numerosas normativas de naturaleza diferente que intervienen en los temas de Bioética) se impone cada vez más a la atención general, asumiendo un carácter intercontinental.

LA NECESIDAD DE "REINTEGRAR EN EL ORDEN JURÍDICO LA VIDA HUMANA EN TODO SU CONTENIDO EFECTIVO" O "EL DERECHO DESPUÉS DE LA CATÁSTROFE"

La moderna idea de los derechos humanos, inaugurada por la DUDH -en

[1] CAPOGRASSI, Giuseppe, *La Dichiarazione Universale dei diritti dell'uomo e il suo significato*, en "Opere di Giuseppe Capograssi", vol. V, Milano, Giuffrè, 1959, pp. 37-50.

estrecha relación con los "Juicios de Nüremberg"- está, en sustancia, ligada no sólo a la voluntad de salir de la "muerte" y de la "angustia", sino también a la esperanza de realizar un proyecto de paz, de justicia y de libertad para todos los hombres. La "muerte" y la "angustia" de las que habla Capograssi en el ensayo *Il diritto dopo la catastrofe* (1950), eran causadas por la difusión de teorías (y sus consiguientes prácticas) que distinguían entre "vidas dignas de vivir" y "vidas no dignas de vivir". Tales teorías encontraron alimento en un libro de 1920 titulado *Die Freigabe der Vernichtung Lebensunwerten Lebens* ("La autorización para la eliminación de las vidas indignas de ser vividas"), escrito por el psiquiatra Alfred Hoche (1865-1943) y por el jurista Karl Binding (1841-1920). La "catástrofe", pone de manifiesto Capograssi, fue el éxito nefasto de "una falsa pero central idea de la humanidad y de la vida". Una idea por la cual "la humanidad no tiene valor en sí (...) lo que vale es el fin, el objetivo que los grupos dominantes quieren realizar, y hacia los cuales quieren encaminar al individuo"; una idea que "ha sacado del ánimo de nuestros contemporáneos la idea del hombre. Ha abolido en muchas conciencias la idea del hombre. Es decir, para hablar con mayor claridad, ha quitado del ánimo de muchos de nuestros contemporáneos el convencimiento de que todos los hombres son iguales. El hombre no tiene valor en sí, sino solamente por aquel valor que el grupo

dominante impone como imperativo y regulador de una sociedad dada; y en cuanto participa de este valor. (...) Quien no participa es otra cosa, no tiene valor de hombre, no vale como hombre. (...) Ahora todo esto (...) es posible en cuanto se encuentran hombres que conciben, proyectan, llevan a cabo estas cosas. Y no se trata de pocos hombres, sino de masas de dirigentes y ejecutores".

A partir de lo "tremendo de la crisis" antropológica, el paso hacia la crisis de la Medicina y del Derecho ha sido una consecuencia. Las atrocidades que se practicaban en los campos de exterminio eran en gran parte sostenidas por operadores de la sanidad, y se utilizaban expresiones de tipo sanitario para "enmascarar" aquellas conductas de violencia y brutal opresión. La ciencia se había alejado de su función de servicio a la vida, transformándose en fuerza destructiva de la vida humana. Al mismo tiempo la confianza indiscutida en el Derecho positivo (*ius positum*) como único derecho justo, había llegado al fracaso extremo: la sistemática eliminación de vidas humanas era legal, es decir, aprobada y sostenida por la sociedad organizada a través de las leyes.

Por esto, "despertada su atención por el encarnizamiento de la historia sobre el individuo, la humanidad en su parte más viva ha intuido la verdadera fuente de todos los peligros, especialmente en aquella idea mortal del individuo como

fuerza vacía y disponible (...) y por eso casi por contraposición (...) ha proclamado que en la base de todo el mundo humano de la historia está precisamente, más allá de toda determinación, el hombre como tal, con la exigencia fundamental de ser aquello que es; y en la base de la reconstrucción ha puesto al hombre como valor originario y final con sus derechos fundamentales" (Capograssi).

El "derecho después de la catástrofe" es, por lo tanto, el derecho que para garantizar la justicia no se confía exclusivamente en la norma formalmente "presentada de un modo particularmente establecido, producida según una regla totalmente determinada, puesta según un método específico" (Kelsen), sino que se confía a la ética de la vida humana como principio elemental de justicia sustancial que la norma positiva debe respetar. "No hay más que reintegrar en el orden jurídico la vida humana en todo su contenido efectivo (...). Por lo tanto, el único fundamento posible para un orden que pretenda ser un ordenamiento de vida y no de muerte, no es más que esta íntima constitución de la vida; respetar la vida como es, con las leyes, las exigencias, los fines, las condiciones que le son propias, dejar que la vida viva y se desenvuelva según las profundas leyes que hacen a su verdad. Pero respetar la vida significa, para decirlo en términos simples, hacer de modo que la vida sea vida para todos" (Capograssi).

De aquí la Declaración Universal de 1948 que funda los derechos del hombre sobre la dignidad humana, en cuyo reconocimiento está la energía moral para construir un nuevo orden mundial basado en la paz, en la justicia, en la libertad. Renace el derecho natural y se modela la idea del bien común como realización del bien de todos y de cada uno a partir del vínculo solidario que nace del reconocimiento de la igual dignidad, y que sirve de base para una auténtica democracia.

EL CONTENIDO DE LA DIGNIDAD HUMANA

La referencia a la dignidad humana se repite en todos los documentos (Pactos, Tratados, Convenciones, Constituciones...) que siguieron a la Declaración Universal que hacen referencia a los derechos humanos. Sin embargo, aun cuando los textos no definan la dignidad ni expliquen su origen, ofrecen algunas indicaciones bastante importantes para captar su contenido: la dignidad no se concede ni se atribuye, sino que se "reconoce"; expresa el valor final del hombre; es "inherente" al ser humano; es la razón de la igualdad entre todos los hombres.

La dignidad, entonces, no depende de una decisión, sino de una constatación (el "reconocimiento"); indica que el ser humano es un valor en sí, nunca objeto pero siempre sujeto; nunca medio, pero

siempre fin. La dignidad es "inherente" al ser humano, es decir, está ligada con el solo hecho de ser un ser humano. Si observamos las variadas cualidades de los seres humanos es imposible no ver las diferencias, en términos físicos y de actitud: salud, belleza, inteligencia, riqueza, edad, cultura, etc., son todos aspectos que pueden diferenciar notablemente a los seres humanos entre sí. En la multiplicidad de las diferencias hay un solo aspecto común a todos, una suerte de común denominador que cada hombre posee por el sólo hecho de existir: la común humanidad a la cual "es inherente" la dignidad. En suma, existencia y dignidad humana coinciden.

De aquí la "igual" dignidad: ésta es, por lo tanto, algo tan elevado que no consiente graduaciones ni comparaciones. No puede haber dignidad "de más" ni "de menos", porque siempre la hay en grado máximo. La igualdad implica que la dignidad expresa la excelencia en el valor; así, la excelencia suprema que indica también una diversidad con respecto a todo el resto de la naturaleza; ella parece romper la continuidad de los seres vivos. No se puede decir que "el reconocimiento del valor de los animales es el fundamento de la libertad, de la justicia y de la paz en el mundo". Naturalmente aun los animales ameritan respeto, pero no de modo absoluto. Ya Kant en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (parágrafo

Doctrina de la virtud) había puesto en evidencia la exigencia de considerar al hombre "elevado más allá de cualquier precio, porque como tal él debe ser considerado, no como medio para alcanzar los fines de los otros, ni siquiera los suyos propios, sino como un fin en sí; es decir que él posee una dignidad (un valor interior absoluto), por medio del cual obliga al respeto de sí mismo a todas las otras criaturas racionales del mundo, y es esta dignidad la que le permite medirse con cada una de ellas y estimarse como su igual". Todos los hombres son iguales porque cada ser humano, en lo concreto de su existencia, es un valor en sí, nunca objeto pero siempre sujeto; nunca medio, pero siempre fin; nunca cosa, pero siempre persona. Una concepción "gradualista" o "intermitente" de la dignidad humana implicaría una inaceptable discriminación entre vidas humanas que tienen valor y vidas humanas que no lo tienen, en contraste con todas las modernas cartas de derechos humanos. La afirmación de la igualdad de la dignidad humana implica que la dignidad no es una cualidad que se agrega a la existencia, sino la existencia misma, que es siempre digna de existir como vida de un hombre.

Por esto, la dignidad en su núcleo existencial es sinónimo de derecho a la vida y de persona: el derecho a la vida es la primera expresión de la dignidad humana y cada ser humano es siempre persona. En la lógica de la idea moderna

de los derechos humanos, la distinción entre ser humano y persona es cultural y prácticamente una gravísima discriminación. Si consideramos así las cosas, el significado y la fuerza de la dignidad humana se manifiestan, principalmente, cuando la vida humana está de modo tal privada de características experimentables atractivas que no posee más que el "sello" igual que agrupa a todos los hombres. Esto exige que también allí donde las apariencias son muy diversas, la dignidad debe ser igualmente afirmada. Si la dignidad es igual, expresa, por lo tanto, una realidad al mismo tiempo extraordinariamente grande y misteriosa: grande, porque es advertida como necesaria para asegurar legitimidad a los Estados y dar esperanza a sus proyectos de paz, de justicia, de libertad; misteriosa, porque no es captable por los sentidos, no es cuantificable, no es experimentable ni tangible materialmente y, no obstante, es capaz de afirmar la primacía del ser sobre el tener y sobre el parecer. La dignidad remite, pues, a un "más allá", a una dimensión trascendente del hombre visible con la "mirada de la mente" que reconoce más allá de las diversas apariencias una sustancia igual. No es, sin embargo, incorrecto definir la moderna idea de los derechos humanos "religión civil" o "religión laica". Por lo demás, una sensibilidad religiosa -aún sin referencia a un Ser Supremo- está demostrada por el uso de la palabra "fe". En el punto n. 5 del preámbulo se lee, en efecto: "Los

pueblos de las Naciones Unidas han reafirmado su fe en los derechos fundamentales del hombre, en la dignidad y en el valor de la persona humana".

El contenido de la dignidad humana se ha hecho evidente en el camino emprendido para abolir la pena de muerte, cuya etapa más reciente es la resolución de la Asamblea General de la ONU, que ha aprobado la moratoria universal contra la pena de muerte (18 de diciembre de 2007). En el debate sobre tal pena extrema -que a lo largo del tiempo ha sido la sanción por excelencia frente a comportamientos criminales- se propusieron también argumentos de carácter práctico, entre los cuales los más fuertes a favor de la prohibición parecen los de la posibilidad de error judicial, de la imposibilidad de enmienda por parte del condenado, de la ineficacia de la función de prevención general de los delitos. Sin embargo, pueden imaginarse situaciones en las cuales la prueba de la acusación es absolutamente cierta, no se puede prever razonablemente un cambio de vida del culpable, ni es posible una función disuasiva. No obstante, ni siquiera en estos casos se considera admisible la pena de muerte. Es preciso, entonces, encontrar un argumento más fuerte y general: el constituido por la dignidad humana. Ella es intangible. Ni siquiera el más feroz delincuente puede destruirla en sí misma con sus propias manos. La dignidad coincide con el hecho mismo de la existencia.

No se puede excluir enteramente que en ciertos casos el carácter ejemplar de la pena de muerte pueda constituir un importante efecto de prevención general: los potenciales delincuentes podrían ser disuadidos de sus intenciones o actitudes delictivas por el temor de una pena tan severa. Pero, no obstante esto, la conciencia moderna rechaza la pena de muerte. La razón principal es que la vida humana es una "frontera intransitable" (Giorgio La Pira) y que el fin no justifica los medios: "El uso de la pena de muerte -se lee en la resolución de la ONU de 2007- mina la dignidad humana", por esto los miembros de la Asamblea general de la ONU se declaran convencidos de que "una moratoria sobre la pena de muerte contribuirá al mejoramiento y al progresivo desarrollo de los derechos humanos".

LA NUEVA CUESTIÓN ANTROPOLÓGICA Y EL FUNDAMENTO DE LOS DERECHOS HUMANOS

La continua evocación de los derechos humanos en nuestro tiempo revela la extraordinaria función pensada para ellos. Lamentablemente, sin embargo, a una distancia de sesenta años, la lejanía de la concreta actuación de los ideales indicados en la Declaración Universal es evidente. Si por un lado se subraya la importancia de los derechos humanos y se multiplican los esfuerzos por clasifi-

carlos, catalogarlos, ampliarlos, estructurarlos, (derechos de primera, de segunda, de tercera, de cuarta generación), por otro lado asistimos a las continuas traiciones de cuanto fue afirmado en la DUDH y en las modernas cartas de derechos humanos.

El aspecto más dramático no se relaciona tanto -si bien se trata de violaciones gravísimas- con las violaciones *de facto*, como con las violaciones *de iure* que -principalmente por ser *de iure*- no son consideradas violaciones, sino "progresos" y "conquistas". A través del vehículo de las leyes, las amenazas a la vida humana se convierten en hechos organizados, promovidos y planificados (inclusive a nivel sanitario y económico), asumiendo las características de sistematicidad y de programación por parte de la colectividad, cancelando en las conciencias el valor de la vida hasta el punto de negar la existencia del hombre.

La referencia es a todas aquellas tentativas de introducir entre los derechos humanos fundamentales pretendidas instancias que ofenden profundamente la raíz misma de la Declaración universal, porque teorizan como justa, en nombre de la libertad individual, la supresión del hombre y la discriminación entre diversas categorías de seres humanos. Separados del orden del ser, los derechos humanos se convierten en instrumentos de la voluntad individual dirigidos a satisfacer pre-

tendidas instancias, presentadas como "nuevos derechos civiles", avanzadas especialmente sobre el terreno de las nuevas fronteras de la ciencia y de la Medicina (a las que se pide asistencia) y en el ámbito social, político y legislativo (a los que se reclama el reconocimiento público mediante la ley).

Que en el fondo esté una vez más la cuestión antropológica resulta también de la tendencia a relacionar la titularidad de los derechos a entidades impersonales ("derechos de la ciencia") o a seres que pertenecen al mundo animal ("derechos de los animales"; "derechos humanos de los animales").

En una perspectiva relativista, los derechos humanos se vuelven volubles y variables reglas de funcionamiento de la sociedad, dependientes del consenso de la mayoría expresado según ciertas formas y procedimientos: lo que hoy es considerado "derecho fundamental", mañana podría no serlo más. Este acercamiento consensual-normativo a los derechos del hombre oscurece el contenido de la dignidad, destruye la relación entre dignidad e igualdad, no valora el sentido de lo "inherente" de la dignidad en el ser humano como tal. La cuestión fundamental es, por lo tanto, la antropológica: es necesario dar solidez y verdad a los derechos humanos, sustrayéndolos del desvío que termina también por utilizarlos en contra del hombre. En este sentido

la reflexión en el ámbito de la Bioética ofrece una extraordinaria ocasión para reestablecer sobre el hombre los derechos del hombre. La humanidad que encuentra la Bioética es, pues, la más frágil, estructural y socialmente en riesgo, de la más áspera exclusión: la autorizada por la ley. El campo de la Bioética se puede considerar, entonces, el campo de la "verdad sobre el hombre". Si pensamos en el embrión humano, o sea en un sujeto que se encuentra en aquella situación clínica de devastadora discapacidad llamada "estado vegetativo", en un enfermo grave o en un enfermo mental, en un anciano en estado de demencia senil y de progresiva y rápida declinación física y psíquica... ¿cómo se valora la "dignidad" humana? ¿En términos de igualdad con respecto a un niño recién nacido, a un joven, a un sujeto sano de cuerpo y mente, al que es autosuficiente?

Esto explica por qué la cuestión antropológica en el campo de la Bioética concierne profundamente a la doctrina completa de los derechos del hombre a partir de su base.

EL DESAFÍO DE LOS DERECHOS HUMANOS FRENTE A LA VIDA ESTRUCTURALMENTE FRÁGIL

Tratemos de comprender ahora la altura del desafío en los campos en los que actualmente es particularmente

intensa la llamada "cuestión antropológica": el ámbito de la vida que se inicia, que es devastada por la discapacidad, que tiende al ocaso.

En el terreno de la vida naciente, el reto antropológico de los derechos humanos pasa a través de dos situaciones: la del embarazo y la de la reproducción artificial *in vitro*.

En ambos casos está en juego el derecho a la vida del niño concebido, pero es diferente la intensidad de su agresión. La particularísima situación del embarazo (un ser humano que vive y crece dentro de otro ser humano) ha vuelto fácilmente eludible la respuesta a la pregunta sobre la identidad del niño concebido y, si bien el aborto legal constituye un gravísimo y evidente *vulnus*, en los países donde el aborto está legitimado la actitud prevaleciente puede ser sintetizada con la palabra "tolerancia": en general el aborto voluntario es considerado un hecho negativo ("drama", "trauma") y son alabadas las mujeres que, aun con dificultad, llevan a término la gestación.

La reproducción artificial *in vitro* (RMA), en el momento mismo en que ha hecho posible "ver" al niño concebido fuera del vientre femenino, ha ofrecido múltiples posibilidades manipuladoras de los embriones humanos que implican en numerosos casos su supresión premeditada, al punto de decidir "generar" embri-

nes humanos sabiendo que se los está exponiendo a la muerte o al daño (generación de embriones "supernumerarios" que luego se convierten en "residuos", "superfluos", "excedentes"; congelamiento como praxis que acompaña las técnicas de RMA, con vistas a un uso letal -experimentación destructiva- o con el fin de "eliminarlos" si resultan "defectuosos" -diagnóstico genético preimplantatorio-).

En el caso de la RMA, la actitud de aliento frente al deseo del hijo y a la imagen de una pareja con un hermoso niño recién nacido en brazos, llega a ocultar la destrucción de otros diversos y pequeñísimos hijos generados en probeta, al punto de considerar un "drama" la prohibición de destruir a los considerados portadores de anomalías genéticas.

El desafío surge de modo explícito: el reconocimiento de la dignidad humana "inherente" e "igual" en un ser humano que parece un "puntito", exige un más elevado esfuerzo de la racionalidad humana y de la idea de los derechos del hombre.

El nivel más alto del reto se pone de modo último en el campo de la investigación mediante el empleo de células estaminales con la finalidad de tratar graves y conocidas enfermedades neurodegenerativas hasta ahora incurables. Prescindiendo del argumento según el cual las investigaciones más prometedoras

ras están relacionadas con las células estaminales provenientes de tejidos adultos o del cordón umbilical, y omitiendo las noticias acerca de la no demostrada función terapéutica de las células estaminales embrionarias, persiste, de cualquier modo, la pregunta de fondo: ¿es justo matar embriones humanos (generados *ad hoc*, "avanzados" por un "proyecto parental", clonados) en las primerísimas fases de su vida para extraer células con el objeto de salvar (o de intentar salvar) la vida y la salud de enfermos adultos? Si lo que se destruye fuese una "cosa", la actitud consiguiente sería el "deber" -no sólo jurídico, sino también moral- de utilizarla para el noble fin de curar a los seres humanos. Viceversa, si los embriones humanos son seres humanos "a título pleno", entonces su destinación a la ciencia es el primer paso de un terrible desvío. El desafío, entonces, puede ser vencido solamente acogiendo en un contexto firme la idea de los derechos humanos y reconociendo, por eso, sin prudencias diplomáticas, al niño concebido como un sujeto. Está en juego el significado como fin y no como medio de cada ser humano individual.

Acerca del otro tema, el del "morir", amenazas no menos graves incumben también a los enfermos incurables, a los sujetos que se encuentran en aquella "devastante incapacidad" llamada "estado vegetativo" y a los moribundos. El actual contexto social y cultural hace

particularmente difícil afrontar el sufrimiento y se agudiza la tentación de resolver el problema del sufrimiento eliminándolo de raíz con la anticipación de la muerte en el momento considerado más "oportuno". Las dificultades del desafío en este campo se colocan en la complejidad y en el entrecruzamiento de los valores y de las cuestiones en juego. Las problemáticas del fin de la vida están, de hecho, caracterizadas por un bloqueo semántico y conceptual que puede volver particularmente arduo el discernimiento de las situaciones. Las dificultades aumentan si se considera que en el debate actual el criterio del discernimiento está dado por la "elección" (actual o anticipada) del sujeto en relación con "su" vida. Ha sido escrito que la posibilidad de decidir autónomamente si existir o no existir es el fundamento de toda libertad. La cuestión antropológica también sobre este frente lanza el desafío altísimo de la igual dignidad de la vida humana, no obstante el criterio de la autodeterminación según el cual cada uno decide por sí mismo qué es la dignidad y cuándo, en consecuencia, es "oportuno" morir, e impone una reflexión extra. Dejando de lado la cuestión cada vez más comprometedor del significado, de los presupuestos y del contenido de la libertad auténtica, esa reflexión aborda, principalmente, el contexto relacional y social en el que madura la "elección" de morir. Frente al pedido (actual o anticipado) del individuo de anticipar la muerte (sea de

modo "activo", sea rechazando tratamientos proporcionados y ordinarios), ¿cuál debe ser la respuesta de la sociedad a la luz de la idea moderna de los derechos humanos? La valoración del individuo acerca de la dignidad de su vida, ¿cómo se mide con la valoración de los otros? Para responder hay que pensar si en la valoración social hay diferencia entre la "elección" de morir del joven sano, bello, rico e inteligente, y la misma "decisión" del enfermo incurable o del gravemente discapacitado. Algunos partidarios de la legalización de la eutanasia y del testamento biológico no niegan la existencia del derecho a la vida, ni tampoco niegan de manera general el principio de indisponibilidad de la vida humana, ni quieren cancelar completamente la figura delictiva del "homicidio del que consiente". Ellos afirman, sin embargo, que en presencia de una enfermedad incurable, de una condición de grave discapacidad irrecuperable, o en caso de pérdida de conciencia y de "vida de relación", la vida se vuelve disponible y el sujeto puede decidir (en el contexto de la situación real o, anteriormente, fuera de ella) morir (mediante el pedido al médico de "hacer", de "no hacer") con la aprobación de la ley, es decir, de la expresión más importante de la sociedad organizada.

¿Cuál es, pues, el elemento que diferencia la decisión -adelantada en presencia de terceros a los que se pide colaboración aun simplemente en el sentido de

"no hacer nada"- de morir del joven sano y con hermosas esperanzas respecto de la misma decisión del enfermo o del gravemente discapacitado? ¿Por qué sólo en el segundo caso se invoca la libertad y el "derecho de disponer de sí mismo" es considerado merecedor de protección legislativa?

Es evidente que el elemento diferencial se busca en la diferente valoración que se da a la vida, no tanto de parte del sujeto mismo, como de parte de los otros. Mientras en el primer caso la vida no amerita ser eliminada porque es considerada un "valor", en el segundo lo merece pues no "vale" más nada. En el primer caso, a la valoración del individuo ("mi vida no vale nada, no tiene sentido, he perdido toda dignidad") se sobrepone la contrapuesta valoración de los otros, de la sociedad ("no te permito acabarla. Tu vida es importante. Puedes aún hacer tantas cosas, eres fuerte, etc..."); en el segundo caso, a la valoración del individuo ("en esta situación mi vida no tiene sentido, no tiene ningún valor, soy inútil, soy una carga"), no se contrapone una diferente valoración de la sociedad, sino -especialmente en presencia de una ley que lo permite- hay un aval, si no directamente una "incitación", hacia la conclusión de "terminarla". De este modo, sin embargo, se introduce aquella violación del principio de igualdad ya encontrada en el tema de la vida naciente, y se corta la raíz de todo auténtico lazo entre los hombres. Esto, en efecto, se basa en el reconocimiento de una

dignidad "igual" e "inherente" a cada ser humano: si el individuo considera que su vida ya no es "digna", es el otro (los otros, la sociedad) quien debería, más allá de todo, continuar reconociendo su valor. Cortar este vínculo elemental significa negar un mínimo común denominador entre todos los hombres, empobrecer las relaciones interpersonales y modelar una sociedad como conjunto de individuos puestos uno junto a otro, sin sólidos lazos recíprocos.

Pasar la "frontera" significa volver vacilante la idea entera de los derechos humanos.

EL DESAFÍO DE LA RAZÓN

La acusación de "*biologismo*" puesta en las confrontaciones de la defensa de la vida humana en el estadio embrionario, de la vida humana fuertemente discapacitada, gravemente enferma o cercana a la muerte, es fruto de la incomprensión de aquello que en realidad concierne a la más alta y límpida expresión del principio de igualdad. Esa incomprensión aparece junto con la renuncia a la sed de conocimiento que es propia de la razón o, peor, lleva a abdicar a la razón misma y a usarla para construir el engaño. La convivencia humana sufre las consecuencias más destacadas de este extravío de la razón.

El cambio de las definiciones y de los conceptos por un exclusivo acto de

poder de los dueños de la información es un trámite tan frecuente como eficaz para obnubilar la razón. Así el aborto se ha convertido en "interrupción voluntaria del embarazo"; la madre en simplemente "mujer"; la fecundación artificial en "procreación médicamente asistida"; el medicamento que se toma a propósito para destruir al niño concebido dentro de las 72 horas de una relación sexual "no protegida" se llama "contracepción de emergencia"; las políticas internacionales tendientes a promover la esterilización, la contracepción, el aborto, son llamadas "salud reproductiva" y "derechos reproductivos"; la clonación de embriones humanos con el fin de usarlos sabiendo que se los destruirá con fines "terapéuticos" se llama simplemente "clonación terapéutica"; el ser humano en la fase más temprana de su existencia es llamado "pre-embrión", "cuerpo embrioidal", "ootido", "precigoto"; el diagnóstico genético preimplantatorio tendiente a seleccionar eugenésicamente a los embriones "defectuosos" o considerados como tales se presenta como "terapéutico"; el homicidio del enfermo incurable o del discapacitado irrecuperable que consiente se convierte en un "acto de piedad" y acto de "respeto del derecho de autodeterminación"; el rechazo de la vida y el rechazo de vivir una responsabilidad hacia el otro, se interpretan como "rechazo del tratamiento"; la eutanasia se circunscribe a la sola dimensión "activa" y "técnica", como si la deliberada y

directa anticipación de la muerte no pudiera ocurrir también por omisión y no tuviera la lógica de eliminar el sufrimiento y al que sufre; el encarnizamiento terapéutico -cuyo rechazo expresa la aceptación de la condición humana frente a la muerte- es interpretado en clave exclusivamente subjetivista (es "encarnizamiento" cualquier intervención que "exceda" la voluntad individual del paciente) y/o en clave discriminatoria (es "encarnizamiento" cualquier tratamiento considerado inútil con respecto a una situación en la que se considera que la dignidad humana esté en adelante comprometida por la pérdida "irreversible" de funciones importantes).

Para recuperar el uso de la razón es preciso llamar a las cosas por su nombre, rechazar y desenmascarar el engaño, favorecer la sed de conocimiento de la realidad. Aquí el discurso toca la cuestión antropológica y el fundamento de los derechos humanos. La sed de conocimiento de la realidad humana sabe confiarse no sólo en la visibilidad física, en lo experimental material y tangible, en el conocimiento dado por los sentidos y los sentimientos, sino que se apela a una fuente cognoscitiva diferente que va más allá de las apariencias. El desafío de la razón radica en su capacidad de "ver" más allá de lo "visible". La razón como "mirada de la mente" es la capacidad de "captar" a "otro" más allá del que "tocamos" y "sentimos". El reto de la razón es

supremo precisamente frente a la vida que se inicia, que sufre y que muere, porque es llamada a aquella mirada (no racional, sino *hiperracional*) capaz de ver en el embrión humano la misma dignidad del niño de tres años y en el enfermo incurable, en el discapacitado grave o en el anciano en deterioro psicofísico, la misma dignidad del sano y del joven robusto. Se trata de pasar del fenómeno (el hombre-materia captado por la visión de los sentidos) al fundamento (el hombre-misterio captado por la visión de la mente), aquel fundamento necesario para volver a consolidar la idea moderna de los derechos humanos.

EL DESAFÍO DEL DERECHO

La fuerza expansiva del principio de igualdad ha alcanzado su meta en la proclamación de los derechos del hombre, y se ha manifestado en el sentido de que no puede existir diferencia entre el concepto naturalístico-biológico y el concepto jurídico de ser humano: es hombre todo "ser viviente perteneciente a la especie humana".

Frente a los estímulos de la ciencia, de la tecnología, de las transformaciones sociales se puede tratar de retomar la tesis de Giorgio La Pira, según la cual las fuerzas que orientan últimamente la historia del hombre no son tanto aquellas visibles y constatables en la superficie,

sino las que -de manera semejante a lo que sucede en las profundidades marinas- operan en profundidad, dando dirección y finalidad a las circunstancias humanas. Entonces, puede decirse que entre las "fuerzas invisibles de lo profundo" está presente un movimiento histórico que hace cada vez más evidente, comprensible, exigente la dignidad humana. Este movimiento ya ha liberado de la sumisión categorías completas de seres humanos y ha afirmado los derechos de los extranjeros, de los esclavos, de los negros, de los indios, de las mujeres, de los niños. Ha sido más largo y menos fácil de cuanto supone la evidencia. Hoy el principio de la no discriminación en nombre de la igual dignidad de cada ser humano debe ser reconocido en el ámbito de las diferentes edades y condiciones de una misma existencia humana en referencia a las etapas aparentemente marginales. Si el núcleo de la laicidad consiste en el reconocimiento de la igual dignidad de cada ser humano, la evolución cultural de la que se está hablando requiere ser desplegada hasta sus últimas consecuencias.

Modernamente, en cuanto ordenada a la defensa de la igual dignidad de todos, la marca, el sello de la juridicidad, es el hombre débil: del principio de igualdad en la dignidad brota el de solidaridad. "¿Quién apela al Derecho? El

que no puede defenderse solo, el que tiene necesidad de una fuerza suplementaria, el que es oprimido y sufre injusticia, el que es débil. Últimamente el Derecho es la fuerza de los débiles. Los fuertes, los competentes, pueden defenderse solos; si son justos, pueden hacer valer la justicia por sí mismos. Los pequeños, no. Tienen necesidad del Derecho para defenderse de las injusticias de los fuertes y de los competentes". [2] Es aquel que no cuenta, el que es incapaz de afirmarse por sí mismo en su igual valor, el que apela al Derecho. La ley no es el mando del más fuerte, sino la fuerza prestada al más débil. El Estado es tal no porque sea la organización humana más compleja, sino porque se pone como el fuerte defensor de los débiles. Tanto más inquietante, entonces, es la cuestión del embrión humano, así como la del sujeto en "estado vegetativo", o la de quien está devastado por una enfermedad incurable: son situaciones en las que el hombre encarna una extrema debilidad y pobreza humana.

CONCLUSIÓN

¿Cómo refundar entonces sobre el hombre los derechos del hombre haciendo "intransitable" la "frontera de la vida humana"?

[2] CASINI, Carlo, *Apello al diritto*, Siena, Cantagalli, 2003.

La respuesta exige la aceptación del "misterio". El camino es colocar la dignidad humana en el interior de un "misterio" que trasciende lo visible y lo experimental y que vuelve a la vida humana siempre y de cualquier modo igualmente "digna": *res sacra homo*. Se trata de un "misterio" perceptible con la fuerza de la mente pensante y con conciencia razonadora de quien observa. Es por esto que Benedicto XVI, siendo cardenal, en un célebre discurso de 1987 en ocasión de una Convención promovida por el Movimiento para la Vida sobre *El derecho a la vida y Europa* subrayó que "la mirada que deposito en el otro decide acerca de mi humanidad. (...) El otro es custodio de mi dignidad. (...) Esta mirada sobre el otro custodia la verdad y la dignidad del hombre: el hombre tiene necesidad de ella para ser él mismo y no extraviar su identidad en el mundo de las cosas".

Como se ha recordado, según su misma historia y su lógica, los derechos del hombre llegan a tocar el misterio a

través de un método inductivo que parte de la experiencia del dolor. La experiencia y el postulado devuelven -con sensibilidad religiosa- a un mundo desconocido, infinito, esperado, conjeturado, fragmentado: aquél en que el hombre es sustraído al reino de las cosas y vale más. En este camino la antropología cristiana -que demuestra la dignidad humana deduciéndola del amor de Dios Creador y Salvador- tiene un modo fácil de introducirse y ofrecer de esta manera a la sociedad civil su propia contribución para liberar los derechos del hombre de lógicos olvidos de la dignidad inherente y, por lo tanto, igual de todos y de cada uno.

La extrema pobreza y fragilidad del ser humano "en los momentos más emblemáticos de la existencia" (Juan Pablo II) somete así a la prueba decisiva los modernos ordenamientos jurídicos y la compleja organización estatal en la solidez de los fundamentos y en la autenticidad de los objetivos.