

CAPÍTULO OCTAVO

EL DERECHO A LA VIDA EN LA SISTEMÁTICA DE LOS DERECHOS HUMANOS

I. PRECISIONES PRELIMINARES

Se ha solicitado, por parte de los organizadores de este *Simposio*,³⁸⁷ una exposición acerca del derecho a la vida y de su lugar dentro de una concepción sistemática de los derechos humanos; ahora bien, antes de comenzar propiamente con el desarrollo del tema, resulta conveniente efectuar algunas breves precisiones liminares, que hagan posible la mejor comprensión de las nociones que se han de utilizar en los análisis siguientes. Estas precisiones son especialmente pertinentes en un tema como el de los derechos humanos, en el que la parcialidad ideológica, la sobrecarga retórica y la inflación literaria, han contribuido especialmente a oscurecerlo y tornarlo cada vez más equívoco y confuso.

La primera de estas precisiones se refiere a la pertinencia de la expresión misma “derecho a la vida”, ya que ella parece no corresponder a la verdadera estructura de la relación de derecho subjetivo. En efecto, todo derecho supone una relación de cuatro términos: 1) un sujeto titular del derecho; 2) un obligado a cumplir con el deber correlativo del derecho; 3) una prestación u obrar humano que es el objeto del derecho, y 4) un fundamento justificativo de ese derecho, que es la razón formal por la que él

³⁸⁷ Se hace referencia al *Simposio Internazionale sull' "Evangelium Vitae" e il Diritto*, realizado en la Ciudad del Vaticano, entre los días 23 y 25 de mayo de 1996, organizado por el *Pontificio Consiglio per l' Interpretazione dei Testi Legislativi*.

existe y es, por lo tanto, debido.³⁸⁸ Por su parte, John Finnis, en su ya clásico *Natural Law and Natural Rights*, sostiene que la relación de derecho es de tres términos, excluyendo al fundamento como componente estricto de la relación.³⁸⁹ De todos modos, y a los efectos de lo que ahora interesa, lo relevante es destacar el hecho de que para que exista un derecho, es necesaria la presencia de, al menos, dos sujetos y una prestación. En el caso del llamado “derecho a la vida”, esta prestación no puede consistir sino en una conducta de respeto y compromiso para con la vida humana, propia o ajena. Esto significa que si se adecuara estrictamente la designación a la estructura constitutiva del derecho, sería preciso hablar de “derecho a no ser muerto injustamente” o a la “intangibilidad” o “inviolabilidad de la vida”, ya que el objeto propio y formal de ese derecho consiste en un obrar humano de respeto y reverencia al carácter viviente del hombre. No obstante esto, es posible hablar, en sentido metonímico,³⁹⁰ de un “derecho a la vida”, toda vez que la permanencia e integridad de la vida humana es la finalidad y el efecto necesario de la acción de respeto o compromiso en que consiste el objeto de ese derecho. Pero a pesar de la legitimidad retórica de esa metonimia, se va a hablar en lo sucesivo de “derecho a la inviolabilidad de la vida”, en razón de que esa denominación precisa mejor el objeto del derecho y disminuye la posibilidad de malentendidos.

La segunda de las precisiones a que hará referencia, alude a que cuando se habla aquí de “la vida” se está designando precisa y exclusivamente a la vida *humana*,³⁹¹ es decir, la de los individuos pertenecientes a la especie *homo sapiens*, y no a las formas infra-

³⁸⁸ Cfr. Gewirth, A., “Are There Any Absolute Rights?”, en Waldron, J. (comp.), *Theories of Rights*, Oxford, Oxford University Press, 1984, p. 95.

³⁸⁹ Véase Finnis, John, *Natural Law and Natural Rights*, Oxford, Clarendon Press, 1984, pp. 201 y ss.

³⁹⁰ Sobre la noción de metonimia, véase Reboul, Olivier, *La rhétorique*, París, PUF, 1990, pp. 43 y 44.

³⁹¹ Sobre la noción de “vida humana” que utilizamos en este texto, véase *Gran Enciclopedia Rialp*, Madrid 1981, t. XXIII, pp. 511-514.

humanas de vida animal o vegetal (o aún mineral, ya que autores como Robert Nash hablan de un “derecho de las rocas”).³⁹² Esta precisión resulta oportuna, toda vez que existe una importante corriente de pensamiento que sostiene la existencia de derechos estrictos de los que son titulares entes no humanos, como los animales, las plantas y los ríos.³⁹³ Esta tesis supone: 1) un desconocimiento palmario de la naturaleza del fenómeno jurídico; 2) una visión distorsionada —o al menos caprichosa— del universo y 3) una decidida posición anti-humanista, que termina negando al hombre sus derechos más fundamentales —entre ellos a la inviolabilidad de su vida— en beneficio de una supuesta conciencia ecológica entendida de modo desmedido. A este tema se ha hecho referencia en otros lugares, a los que corresponde remitirse en razón de la brevedad.³⁹⁴

II. LOS DERECHOS HUMANOS

Hechas estas aclaraciones y precisiones, corresponde entrar en el desarrollo del tema requerido exponiendo las notas fundamentales de la noción de derechos humanos, para encuadrar luego en su sistemática al “derecho a la inviolabilidad de la vida”. En el acápite precedente pusimos de relieve que la existencia de “derechos” supone cuatro elementos en necesaria vinculación: dos sujetos, una prestación y un fundamento. En el caso de ese últi-

³⁹² Véase Nash, R., “¿Tienen derechos las rocas? Pensamientos sobre la ética del medio ambiente”, en Mooney, M. y Stuber, F. (comp.), *Los humanistas y la política*, México, Fondo de Cultura Económica, 1984, pp. 132 y ss.

³⁹³ Véase Singer, P., “Not for Humans Only: The Place of Nonhumans in Environmental Issues”, en Goodpaster, K. E. y Sayre, K. M. (eds.), *Ethics E The Problems of the 21 st. Century*, Indiana, University of Notre Dame Press, 1979, pp. 196 y ss.

³⁹⁴ Véase Massini Correas, C. I., “Dignidad humana y derecho ambiental”, *Actas de las XXV Jornadas Chilenas de Derecho Público*, t. I, Valparaíso, EDEVAL, 1995, pp. 125-133; también Ballesteros, J., *Ecologismo personalista*, Madrid, Tecnos, 1995.

mo, es necesario distinguir entre un fundamento próximo y uno remoto: el fundamento remoto o mediato es siempre un principio práctico-normativo, primero o muy próximo a él, y el fundamento próximo o inmediato, es la razón precisa, objetiva y formal por la que alguien es titular de un derecho determinado: esto es lo que técnicamente se denomina “título” de ese derecho. Ahora bien, la noción de derechos humanos hace una referencia especial al cuarto de estos elementos, el del fundamento de los derechos, y denota la existencia de ciertos derechos cuya justificación principal es la dignidad personal de todo ser humano. Dicho en otros términos, se trata de ciertos derechos cuyo fundamento o justificación objetiva, tanto mediata como inmediata, se vincula al carácter personal del viviente humano y a la dignidad que corresponde a toda persona.³⁹⁵

Ahora bien, si se intenta explicitar lo antedicho de modo sumario, es posible afirmar que la justificación primera de cualquier derecho radica en un principio normativo, que no es sino una determinación del primer principio práctico según el cual “el bien ha de hacerse y el mal evitarse”,³⁹⁶ y que puede ser formulado del siguiente modo: “todo hombre debe salvaguardar el carácter de persona de todo hombre”.³⁹⁷ Este principio es autoevidente, ya que se conoce de modo directo no bien se comprende el significado de, por una parte, la locución “persona”, y por la otra, de la locución “salvaguardar”: la persona, por su intrínseca dignidad, aparece inmediatamente como algo a respetar, promover y resguardar.

Desde el punto de vista de la filosofía práctica —ha escrito Millán Puelles— la dignidad ontológica de la persona humana posee una significación esencial: la de constituir el fundamento... de los de-

³⁹⁵ Véase Massini Correas, C. I., *Filosofía del derecho*, Buenos Aires, Abeledo-Perrot, 1994, pp. 102 y ss.

³⁹⁶ Sobre la inteligencia de este principio, véase Armstrong, R., *Primary and Secondary Precepts in Thomistic Natural Law Teaching*, La Haya, M. Nijhoff, 1966.

³⁹⁷ Massini Correas, C. I., *Filosofía...*, *cit.*, p. 119.

beres y derechos básicos del hombre..., ya que hay un derecho general en el cual se resumen los diversos derechos de toda persona humana: el de ser tratados cabalmente como personas humanas, no en virtud de razones o motivos particulares, sino en función de la dignidad ontológica del ser sustancial del hombre.³⁹⁸

Por su parte, el fundamento inmediato o “título” de todo derecho humano radica precisamente en la condición de persona que reviste todo ente que pertenece a la especie humana; esto se hace evidente no bien se consideran las principales declaraciones de derechos y, en general, todos aquellos textos en los que se habla o discute acerca de los derechos humanos: en efecto, allí se reconocen esos derechos a las personas humanas sin exigir más determinación que la de ser personas y cuando aparece requerida alguna calificación especial: “mujer embarazada”, “persona en edad núbil”, “padres”, etcétera, es porque esa calidad se vincula directamente con alguna de las dimensiones centrales del desarrollo o perfeccionamiento de la “personidad”. Por otra parte, también resulta evidente que la existencia de los derechos humanos no depende esencialmente de su reconocimiento por los ordenamientos jurídico-positivos: estos derechos existen, es decir, son exigibles, sea que se encuentren positivados o no; lo que es más aún, existen y son exigibles aun cuando un determinado ordenamiento positivo los niegue o los desconozca expresamente.³⁹⁹ Por todo esto, es posible concluir que derechos humanos son todos aquellos derechos subjetivos cuyo título radica en la personidad de su sujeto activo, o en alguna de las dimensiones básicas del desenvolvimiento de esa personidad, de los que se es

³⁹⁸ Millán Puelles, A., *Léxico filosófico*, Madrid, Rialp, 1984, pp. 465 y 466; sobre la noción de dignidad de la persona humana, en especial desde la perspectiva kantiana, véase Mendonça, W. P., “Die Person als Zweck an sich”, *Kant Studien*, 84 Jahrgung, Heft 2, 1992, pp.167-184.

³⁹⁹ Véase Hervada, J., “Problemas que una nota esencial de los derechos humanos plantea a la filosofía del derecho”, *Escritos de derecho natural*, Pamplona, EUNSA, 1986, pp. 427 y 428.

titular los reconozca o no el ordenamiento jurídico positivo y aun cuando éste los niegue.⁴⁰⁰

III. EL CONTENIDO DE LOS DERECHOS

Establecido de modo somero qué cosa son los derechos humanos, queda por determinar cuáles son estos, es decir, establecer precisamente a qué derechos puede atribuirse estrictamente el calificativo de “humanos”. Dicho de otro modo, una vez establecido el constitutivo formal de los derechos humanos: su fundamentación mediata e inmediata en la dignidad personal de todo ente humano, queda por precisar su contenido o aspecto material, sin el cual la fórmula “derechos humanos” resultaría una forma ideal vacía.⁴⁰¹ Se han realizado numerosos ensayos de respuesta a la pregunta por el contenido de la noción de derechos humanos, entre los cuales escogeremos el que aparece como más sólido y acertado: el propuesto por la Nueva Escuela de Derecho Natural⁴⁰² y en especial por John Finnis, para quien la materia de los derechos humanos viene dada por los bienes humanos básicos. En efecto, para este profesor de Oxford, el proceso de especificación y demarcación de los derechos supone necesariamente tener en consideración algún patrón o jerarquía de patrones de aquello en que consiste la perfección humana, es decir, alguna concepción del bien humano, del desarrollo individual en la vida social, a los fines de seleccionar aquella especificación y de los derechos y deberes que tienda a favorecerla o a impedir su frustración.⁴⁰³ Sin esta referencia, desapa-

⁴⁰⁰ Massini Correas, C. I., *Filosofía...*, cit., p. 102.

⁴⁰¹ Véase Serna, P., “La dignidad de la persona como principio de derecho público”, en varios autores, *Actas de las XXV Jornadas de Derecho Público*, Valparaíso, EDEVAL, 1995, pp. 363-386.

⁴⁰² Sobre esta Escuela, véase Gahl, R., *Practical Reasoning in the Foundation of Natural Law According to Grisez, Finnis and Boyle*, Roma, Athenaeum Romanum Sanctae Crucis, 1994.

⁴⁰³ Finnis, J., *Natural Law...*, cit., pp. 218 y 219.

recería todo criterio válido de especificación y cualquier derecho podría pertenecer a cualquiera, sin límites ni contenido preciso.

La corriente central del pensamiento jurídico anglosajón contemporáneo —en especial la denominada “jurisprudencia analítica”— llama a esta doctrina “perfeccionismo”⁴⁰⁴ y la ataca sosteniendo que resulta injusto preferir una cierta concepción del desarrollo humano e intentar materializarla en la legislación y las costumbres, toda vez que ello significaría tratar con desigual consideración y respeto a aquellos miembros de la comunidad que no comparten aquella concepción, y cuya autonomía se vería restringida por la legislación y las disposiciones jurídicas que la reflejen.⁴⁰⁵ Pero este argumento, no obstante su difusión, resulta injustificado y se refuta a sí mismo; efectivamente,

quienes lo sostienen —escribe Finnis— prefieren de hecho una concepción del bien humano, según la cual la persona tiene un título a ser tratada con igual consideración y respeto y la comunidad actúa incorrectamente negándose; más todavía, ellos actúan tratando de abolir la legislación restrictiva elaborada por sus oponentes. Pero aquellos que actúan y argumentan así ¿tratan necesariamente con desigual consideración y respeto a aquellos a cuyas preferencias y legislación se oponen? Si es así, entonces sus propios argumentos y acciones son en sí mismos igualmente injustificados y no otorgan base alguna para ciertas preferencias o conductas políticas. Si no es así... entonces tampoco lo hacen aquellos a quienes se oponen.⁴⁰⁶

Esta afirmación de Finnis es estrictamente cierta, en razón de que los autores que dicen oponerse al “paternalismo” han de partir también —y necesariamente— de alguna concepción del bien humano para fundar su oposición al accionar de sus oponentes.

⁴⁰⁴ Acerca de la noción de “perfeccionamiento”, véase Hurka, T., *Perfectionism*, Nueva York, Oxford University Press, 1993.

⁴⁰⁵ Sobre esta perspectiva “liberal” del derecho y de los derechos, véase George, R. P., *Making Men Moral. Civil Liberties and Public Morality*, Oxford, Clarendon Press, 1995.

⁴⁰⁶ Finnis, J., *Natural Law...*, cit., pp. 221 y 222.

nentes. Esta concepción resulta estrictamente individualista, ya que considera al hombre como plenamente autónomo y absolutamente libre, capaz de crearse a través de la razón las normas y paradigmas de su propio obrar. Pero al suponer esta concepción del hombre y del bien humano, bien este último al que conciben como radicando en el mero ejercicio de la autonomía individual, los “liberales” caen también inevitablemente en un “paternalismo” aunque de sentido contrario, que se concreta en la pretensión de orientar la legislación, las decisiones de los jueces y las políticas del gobierno en el sentido de la promoción y difusión de ese modelo humano.⁴⁰⁷

Volviendo ahora al problema de la determinación del contenido de los derechos humanos, que no es sino el de la delimitación de los perfiles centrales de aquel modelo de bien humano, resulta que lo que la razón humana descubre, con la mediación de la experiencia,⁴⁰⁸ no es directa y exclusivamente una visión integral de la perfección humana, sino más bien las diversas formas de concreción o realización de ese bien humano.

Existen ciertos bienes —escriben Boyle, Grisez y Finnis— *v. gr.* el conocimiento de la verdad y la vida en amistad, cuya prosecución parece promover por sí misma a las personas y mantenerlas unidas. Bienes como éstos son aspectos intrínsecos —es decir, partes reales— de la completitud o realización integral de las personas. Llamamos a estos aspectos intrínsecos de la perfección personal ‘bienes humanos básicos’: básicos no para la mera supervivencia, sino para la perfección humana.⁴⁰⁹

Ahora bien, esos bienes humanos básicos no son los objetivos definidos de cierta actividad humana, como lo podría ser la ren-

⁴⁰⁷ Véase Massini Correas, C. I., “Realismo y derechos humanos”, *Atlántida*, Madrid, núm. 1, 1990, pp. 55-63.

⁴⁰⁸ Sobre la noción de “experiencia” en el campo ético, véase Millán Puelles, A., *La libre aceptación de nuestro ser*, Madrid, Rialp, 1994, pp. 73 y ss.

⁴⁰⁹ Finnis, J. *et al.*, *Nuclear Deterrence, Morality and Realism*, Oxford, Clarendon Press, 1987, p. 277.

dición del enemigo en una batalla o el incremento de la producción anual de granos; se trata más bien de bienes que trascienden a cualquiera de sus determinaciones particulares, que van más allá de su realización parcial, cuya participación en una situación concreta no los agota, que son realizables de infinitud de maneras diversas, cada una de las cuales no es sino una concreción parcial de una perfección que la sobrepasa. Un determinado acto de goce estético, *v. gr.*, no agota el bien básico de la experiencia estética, sino que es sólo una forma particular de participación en él. Estos bienes humanos básicos orientan la conducta de los hombres proveyendo las razones para escoger y obrar en ciertas y determinadas direcciones, las cuales se ordenan a la realización de alguna forma de participación en un bien humano básico.

Ahora bien: ¿cuáles son esos bienes? Finnis enumera siete en *Natural Law and Natural Rights*: vida, conocimiento, juego, experiencia estética, sociabilidad o amistad, razonabilidad práctica y religión.⁴¹⁰ En *Nuclear Deterrence, Morality and Realism*, escrito en colaboración con G. Grisez y R. Boyle, Finnis y sus colaboradores ofrecen una enumeración parcialmente diferente; allí, los bienes básicos son seis: 1) vida (su mantenimiento y transmisión, salud y seguridad); 2) conocimiento y experiencia estética; 3) excelencia en el trabajo y en el juego; 4) amistad, paz y fraternidad; 5) paz interior, autointegración y autenticidad, y 6) armonía con los más amplios ámbitos de la realidad, en especial con Dios y con el entorno natural.⁴¹¹

Estos bienes fundan y especifican los derechos humanos en razón de que la realización de los bienes básicos es una obra de mancomún, estrictamente colectiva y progresiva, que se realiza gradualmente en el tiempo a través de la convivencia social. Es más, la perfección humana no se realiza en comunidad por mero accidente o por azar, sino que esa perfección es el propósito u objetivo mismo por el que los hombres se reúnen en sociedad.

⁴¹⁰ Finnis J., *Natural Law...*, *cit.*, pp. 85-90.

⁴¹¹ Finnis J. *et al.*, *op. cit.*, pp. 278-281.

Y esta inevitable co-existencialidad en la realización de los bienes propiamente humanos, es la que hace necesaria la existencia de toda la trama de derechos y deberes que ordenan el intercambio de prestaciones que es preciso para la existencia y la buena vida en la comunidad política.⁴¹² Por lo tanto, sin coexistencia, sin derecho que determine lo debido a cada uno y sin derechos por medio de los cuales exigir eso que es debido, no es siquiera pensable la concreción o realización de los bienes humanos básicos; de aquí que sean estos bienes los que otorguen justificación racional y contenido a los derechos; en primer lugar, a los más fundamentales de entre ellos: los llamados derechos humanos.

Cada derecho humano se ordena, por lo tanto, a la realización de uno o varios bienes humanos básicos y recibe a su vez de éstos su justificación objetiva; así, el derecho a la educación tiene por contenido y fundamento el bien básico del conocimiento, que perfecciona la dimensión racional del hombre; el derecho a trabajar recibe su fundamentación y alcance del bien humano de la excelencia en el trabajo en cuanto realización humana, expresión de la dimensión cultural del hombre, y en lo que nos interesa aquí especialmente, el derecho a la inviolabilidad de la vida tiene su base racional en el bien básico de la vida, como modo de existir autónomo propio de los entes humanos, que se manifiesta a través de la inclinación a la supervivencia y sin el cual de los restantes bienes quedan sin sujeto y, por lo tanto, sin sentido perfectivo y completo.⁴¹³

IV. EL DERECHO A LA INVOLABILIDAD DE LA VIDA Y LA NOCIÓN DE PERSONA

El derecho a la inviolabilidad de la vida, por lo tanto, tiene su fundamento o justificación racional en la eminente dignidad de la

⁴¹² Véase Cotta, S., “La coexistencialidad ontológica como fundamento del derecho”, *Persona y Derecho*, Pamplona, núm. 9, 1982, pp. 13-18.

⁴¹³ Véase Walhout, D., “Human Nature and Value Theory”, *The Thomist*, Washington D. C., núm. 44, pp. 278-297.

persona humana y su contenido o materia está dado por el respeto al bien básico de la vida en cuanto modo propio de la existencia de los entes humanos. En otras palabras, la prestación que corresponde a este derecho consiste en una conducta: acción u omisión, de respeto y salvaguarda al bien básico de la vida. Establecida a grandes rasgos la naturaleza del derecho a la inviolabilidad de la vida, corresponde precisar tres cuestiones, que resultan centrales para la dilucidación del carácter y alcances de este derecho: 1) la cuestión de su duración, es decir, del origen temporal y de la extinción de este derecho; 2) la de su carácter absoluto o *prima facie*, y 3) la de su ubicación en la sistemática de los derechos humanos.

Respecto a la primera de las cuestiones, la respuesta del sentido común es que ese derecho ha de perdurar durante todo el tiempo de persistencia del bien que está destinado a proteger, es decir, de la vida humana, y por lo tanto, desde la concepción hasta la muerte. Desde el momento mismo que en un individuo que pertenece a la especie humana se da ese principio intrínseco de movimiento espontáneo en que la vida consiste,⁴¹⁴ debe existir también el derecho a que no se le prive de ella injustamente. Pero sucede que la respuesta del sentido común no es, ni mucho menos, aceptada indiscutidamente; en efecto, para toda una corriente del pensamiento actual, sólo son titulares de este derecho las “personas”, cuya noción no es co-extensiva con la de entes humanos, ya que existirían —para esta corriente— entes humanos que no son personas. En este sentido, uno de los referentes de la bioética contemporánea, Tristram Engelhardt, escribe que

No todos los seres humanos son personas, no todos son auto-reflexivos, racionales o capaces de formarse un concepto de la posibilidad de culpar o alabar. Los fetos, las criaturas, los retrasados mentales profundos y los que se encuentran en coma profundo

⁴¹⁴ Cfr. Aquino, Tomás de, *Summa Theologiae*, I, q.18, a. 2. Sobre la inteligencia de este texto, véase Verneaux, R., *Filosofía del hombre*, Barcelona, Herder, 1988, pp. 17-29.

son ejemplos de seres humanos que no son personas. Estas entidades son (sólo) miembros de la especie humana.⁴¹⁵

Pero esta neta distinción entre seres humanos y personas, no es patrimonio exclusivo de Tristram Engelhardt, sino de toda una serie de autores que la han hecho suya y la han defendido con mayor o menor convicción: entre estos autores podemos enumerar a Peter Singer, Michael Tooley, H. J. McCloskey, R. G. Frey, el argentino Martín Farrell y, aunque trata de eludir la cuestión, Ronald Dworkin.⁴¹⁶ Para todos estos autores, la “personidad”, para utilizar un término de Zubiri, no consiste en un constitutivo esencial del ser humano, no es una dimensión óntica del hombre, sino que es más bien el resultado de la posibilidad de ejercicio actual de una serie de facultades o disposiciones, tales como la autoconciencia, la responsabilidad moral, la libertad de movimientos y de elecciones, la capacidad de comunicación, y, así sucesivamente, todas las cuales son susceptibles de poseerse en mayor o menor medida.

Esta opinión, que puede llamarse “empirista”, ya que hace radicar la personidad en una serie de datos verificables desde

⁴¹⁵ Engelhardt, H. T., *The Foundations of Bioethics*, Nueva York, Oxford University Press, 1986, p. 107. Véase, en sentido similar, Hare, R. M., *Essays on Bioethics*, Nueva York-Oxford, Clarendon Press, 1993.

⁴¹⁶ R. Dworkin, en su reciente libro *Life's Dominion. An Argument about Abortion, Euthanasia and Individual Freedom*, Nueva York, Knopf, 1993, efectúa una distinción entre la “vida en total intensidad”, y aquella que no ha alcanzado o ha perdido esa situación; en estos últimos casos, las “criaturas humanas” carecen de intereses propios y por lo tanto de derechos; el feto, *v. gr.*, “no es consciente del dolor hasta una época tardía del embarazo de la madre, ya que su cerebro no se encuentra suficientemente desarrollado hasta entonces”, razón por la cual “la decisión acerca de terminar con la vida humana en el embarazo temprano debe ser dejada a la mujer embarazada”. Por ello, aunque Dworkin trate de evitar la cuestión de la personidad de los no nacidos o de los enfermos terminales, aduciendo que se trata de una “cuestión traicionera” por los diversos usos que se da en el lenguaje corriente a la expresión “persona”, termina aceptando tácitamente que los no nacidos y todos los que no tienen su “vida en total plenitud” no tienen derechos y, por lo tanto, no son personas; véase pp. 3-22 y *passim*.

una perspectiva estrictamente empírica, incurre en una evidente falacia, toda vez que confunde expresamente ciertas manifestaciones externo-fenoménicas con la raíz esencial de esas manifestaciones. Utilizando la terminología de Vittorio Possenti, esta visión no alcanza a distinguir los caracteres esenciales de un ente de los caracteres no-esenciales, que son sólo un signo y una consecuencia de los primeros.

Los caracteres y las funciones que pueden crecer, disminuir o faltar —escribe este autor— son por eso mismo no-esenciales. En particular, la privación de una cualidad (*v. gr.* la vista, la palabra, la conciencia) admite grados, lo que no ocurre con las propiedades esenciales. En consecuencia, por el mismo hecho de que la conciencia o los estados psíquicos pueden tener grados, ellos no constituyen una determinación esencial del ser persona.⁴¹⁷

Dicho en otras palabras: los fenómenos psíquicos, como la autoconciencia, el arrepentimiento o el raciocinio, que sólo aparecen en los entes humanos, aparecen propiamente porque se trata de entes humanos-personas y esta cualidad no depende de sus manifestaciones externas, psíquicas o no, sino del constitutivo intrínseco por el cual un determinado ente es persona. Es bien claro que un ente no puede llevar a cabo actividades “personales” si previamente él mismo no es persona. Y es persona por una cualidad intrínseca o esencial, que no puede poseerse en grados y que tampoco puede, salvo por una decisión arbitraria, tener un origen y una finalización distinta a la del ente que se constituye como tal por esa esencia. Ha escrito a este respecto Robert Spaemann, que

Reducir la persona a ciertos estados actuales —conciencia del yo y racionalidad— termina disolviéndola completamente: ya

⁴¹⁷ Possenti, V., “L’embrione è persona? Sullo statuto ontologico dell’embrione humano”, *Aprossimazione all’essere*, Padua, Il poligrafo, 1995, p. 124.

no existe la persona sino sólo “estados personales de los organismos”. Esta doctrina se halla en flagrante contradicción con nuestra intuición espontánea más elemental. Es, inclusive, internamente contradictoria, pues los estados personales de conciencia no se pueden describir en absoluto sin recurrir a la identidad entre hombre y persona... Si el hombre fuera un ser vivo que hay que amaestrar, no una persona —concluye Spaemann— no asimilaría [ni desarrollaría, CIMC] las formas de expresión del ser personal. La personalidad es una constitución esencial, no una cualidad accidental. Y mucho menos un atributo que... se adquiere poco a poco. Dado que los individuos normales de la especie *homo sapiens* se revelan como personas por poseer determinadas propiedades, debemos considerar seres personales a todos los individuos de esa especie, incluso a los que todavía no son capaces, no lo son ya o no lo serán nunca, de manifestarlos.⁴¹⁸

Se puede concluir, por lo tanto, en lo que respecta a esta primera cuestión, que no puede dudarse seria y objetivamente de que todo individuo de la especie humana tiene el constitutivo esencial de la “personidad” o carácter de persona y que, por ello mismo, el derecho a la inviolabilidad de la vida que se sigue necesariamente de ese carácter, pertenece a todo ser humano desde que comienza su existencia con la concepción, hasta que se extingue por la muerte. Todas las demás elucubraciones destinadas a separar conceptualmente las nociones de ser humano y de persona, no son sino construcciones ideológicas destinadas a justificar las diversas formas de violación de ese derecho, en especial aquéllas que tienen por destinatario a las más inermes de las personas.⁴¹⁹

⁴¹⁸ Spaemann, R., “¿Todos los hombres son personas?”, en varios autores, *Bioética*, ed. J. L. del Barco, Madrid, Rialp, 1992, p. 72. Véase D’Agostino, F., *Filosofía del Derecho*, Turín, Giappichelli ed., 1993, pp. 351 y *passim*.

⁴¹⁹ Véase Ollero, A., *Derecho a la vida y derecho a la muerte*, Madrid, Rialp, 1994, *passim* y, del mismo autor, “Todos tienen derecho a la vida”, *Iustitia*, Milán, núm. 2/1994, 1994, pp. 121-152.

Por otra parte, la determinación más o menos arbitraria del momento en que un ser humano comenzaría a ser “persona” y a ser titular, por lo tanto, del derecho a la inviolabilidad de la vida, tiene como consecuencia necesaria dejar establecido el principio de que la muerte de una persona puede ser moralmente lícita en ciertas circunstancias o dentro de ciertos límites temporales. Y sucede que, una vez aceptado ese principio, todos estamos en peligro inminente de ser asesinados, sin ningún cargo de conciencia, por quien considere —y aporte algunas razones acerca de— que los calvos, los argentinos o los que llevan apellido italiano no son titulares del derecho a la inviolabilidad de su vida. Este peligro se agrava aún más cuando esa convicción se extiende a un amplio sector de la sociedad y se transforma en la ideología de quienes detentan el poder social o político. Ha escrito también en este sentido Robert Spaemann, que la dignidad del hombre:

Se fundamenta en el carácter personal del hombre. Pero la inviolabilidad de la persona depende de que a ningún [o grupo de hombres; CIMC] le corresponda juzgar si otro hombre posee o no los rasgos fundamentales de la personalidad. Los derechos humanos dependen del hecho de que nadie tiene la prerrogativa de definir el círculo de aquellos a quienes corresponden o dejan de corresponder. Esto significa que se fundamentan en el carácter de persona de todo ser humano y que deben reconocerse a todo ser que descienda del hombre y a partir del primer momento de su existencia natural, sin que sea ilícito añadir cualquier criterio adicional. [Y concluye que] si la pretensión de pertenecer a la sociedad humana quedara al juicio de la mayoría [o de los científicos, los legisladores, etc.; CIMC], habríamos de definir en virtud de qué propiedades se posee dignidad humana y se pueden exigir los derechos correspondientes. Pero esto sería suprimir absolutamente la idea misma de derechos humanos.⁴²⁰

⁴²⁰ Spaemann, R., *Lo natural y lo racional*, Madrid, Rialp, 1989, pp. 50 y 109.

V. UN DERECHO ABSOLUTO

La segunda de las cuestiones a dilucidar acerca del derecho a la inviolabilidad de la vida es la de saber si reviste carácter absoluto o inexcusable, o bien se trata de un derecho relativo o *prima facie*. La cuestión se plantea porque existe toda una serie de autores que reconocen un cierto derecho a la vida a todo ser humano concebido, pero lo consideran como un mero derecho *prima facie*, es decir, superable o excusable cada vez que consideraciones de utilidad, de interés o de bienestar se opongan a su vigencia. La noción de derechos *prima facie* es la traslación —no demasiado correcta por otra parte— de la noción de deberes *prima facie*, difundida por sir David Ross en la década de los treinta; para Ross, un deber es *prima facie* cuando alguna conducta es debida en ciertos aspectos pero no en otros, lo que ocurre —según él— prácticamente en todos los casos de obligación moral; para que una conducta sea obligatoria —sostiene Ross— es necesario que su obligatoriedad *prima facie* prepondere sobre la no-obligatoriedad *prima facie* de esa misma conducta.⁴²¹

De un modo similar, toda una serie de pensadores de origen anglosajón, sobre todo pertenecientes a la escuela utilitarista,⁴²² sostienen que los derechos humanos, o derechos morales, como ellos prefieren llamarlos, son sólo derechos *prima facie*, es decir, que pueden ser derogados, superados o suspendidos en el caso de que su respeto acarree consecuencias dañosas para el deudor o para la sociedad en general.⁴²³ Y en lo que respecta al derecho a

⁴²¹ Véase Ross, D., *Foundations of Ethics*, Oxford University Press, 1939, cap. IV.

⁴²² Sobre los derechos desde la perspectiva utilitarista, véase Lyons, D., *Rights, Welfare, and Mill's Moral Theory*, Nueva York, Oxford University Press, 1994; varios autores, *Utility & Rights*, ed. de R. G. Frey, Oxford, Basil Blackwell, 1985, y Massini Correas, C. I., *Los derechos humanos en el pensamiento actual*, Buenos Aires, Abeledo-Perrot, 1994, pp. 47-81.

⁴²³ Véase Scanlon, T. M., “Rights, Goals and Fairness”, en varios autores, *Theories of Rights*, cit., pp. 137-152; asimismo, véase Lyons, D., “Utility and Rights”, *idem*, pp. 110-136.

la inviolabilidad de la vida, varios de esos autores sostienen que si bien es preciso reconocer en principio ese derecho a los concebidos no nacidos, a los retrasados mentales profundos, a los ancianos y a los enfermos terminales, ese derecho puede ser dejado de lado cuando existan circunstancias que hagan difícil o gravoso su cumplimiento. En este sentido, Judith Jarvis Thompson acepta que puede reconocerse derecho a la vida al concebido, pero sostiene que, no obstante, existen casos: *v. gr.* cuando el embarazo es producto de una violación, en los cuales ese derecho desaparece.⁴²⁴ En un sentido similar, Mary Ann Warren defiende la necesidad de otorgar al feto humano un cierto estatus moral y, por lo tanto, un cierto derecho a no ser muerto, pero que este derecho debe ceder ante el igual o más fuerte de la madre de “desembarazarse” de su hijo.⁴²⁵ Finalmente, Martín Farrell afirma que el no nacido, sobre todo después del primer trimestre de vida, tiene un cierto derecho *prima facie* a no ser muerto, derecho que puede ser desplazado por consideraciones de utilidad, salvo que exista una clara alternativa que permita respetar ese derecho, respetando al mismo tiempo las razones de utilidad.⁴²⁶

El primer problema que se plantea a estas opiniones es que la noción de “derecho *prima facie*” es intrínsecamente contradictoria; efectivamente, un “derecho” cuyo cumplimiento queda librado a que el obligado no tenga grandes —o no tan grandes— inconvenientes para realizar la prestación que es su objeto, no

⁴²⁴ Jarvis Thompson, J., “A Defense of Abortion”, en varios autores, *The Rights and Wrongs of Abortion*, Princeton-Londres, Princeton University Press, 1974, pp. 11 y ss. Sobre este artículo, véase la réplica de J. Finnis en “The Rights and Wrongs of Abortion”, *Philosophy & Public Affairs*, Princeton, 2, núm. 2, 1973.

⁴²⁵ Warren, M. A., “El aborto”, en Singer, Peter (dir.), *Compendio de ética*, Madrid, Alianza, 1995, pp. 417-431.

⁴²⁶ Farrell, M. D., *La ética del aborto y de la eutanasia*, Buenos Aires, Abeledo-Perrot, 1985, pp. 61 y *passim*. Pero no sólo los “liberales” consideran al derecho a la inviolabilidad de la vida del no nacido como relegable, sino también algunos “comunitaristas”; véase, *v. gr.*, Bellah, R. *et al.*, *The Good Society*, Nueva York, Vintage Books, 1992, pp. 124-130.

puede ser llamado propiamente “derecho”, sino que se reduce más bien a una mera pretensión, o súplica, o ruego. Correlativamente, es poco posible que el sujeto pasivo de un derecho se considere realmente “obligado” a cumplirlo, si sabe que está autorizado a no hacerlo si le resulta inútil, gravoso o molesto su cumplimiento. Nadie puede “tomar en serio”⁴²⁷ un derecho que está sujeto a la condición suspensiva de que el deudor pueda no cumplirlo por razones de utilidad o de comodidad.

Como consecuencia, y especialmente en un caso como el que estamos estudiando, no existirá propiamente “derecho” alguno, ya que todo derecho supone indefectiblemente la necesidad deóntica del cumplimiento de su objeto, y si esta necesidad no existe, tampoco existirá estrictamente ese derecho. Puede suceder, esto es notorio, que la puesta en la existencia de un derecho esté sujeta a condiciones: *v. gr.* el derecho a la educación supone una capacidad mínima de aprendizaje en el educando. Pero una vez que las condiciones necesarias para su existencia se han cumplido, el derecho se tiene absolutamente en cuanto tal derecho, es decir, como exigencia inexcusable e inexcusable, que se distingue claramente de las meras súplicas, ruegos o pretensiones, las que se dirigen más bien a la simple liberalidad o benevolencia de sus destinatarios.⁴²⁸

Del mismo modo, el derecho a la inviolabilidad de la vida se tiene o no se tiene: si el sujeto es un ser humano-persona, y no se dan ninguna de las causales eximentes de responsabilidad, *v. gr.* la agresión injusta del sujeto y la consiguiente legítima defensa del agredido, ese sujeto tiene el título completo que funda la existencia de su derecho a la inviolabilidad de la vida. Dicho de otro modo, el derecho a la inviolabilidad de la vida no admite grados, no puede tenerse un poco, o más o menos, o mucho, y por lo tanto no puede nunca ser dejado de lado o sobrepasado

⁴²⁷ Véase Dworkin, R., *Taking Rights Seriously*, Cambridge-Masachussetts, Harvard University Press, 1982.

⁴²⁸ Véase Massini Correas, C. I., *Filosofía del derecho*, *cit.*, pp. 77 y ss.

por consideraciones de utilidad o conveniencia, por importantes que estas aparezcan. De lo contrario, no estaríamos en presencia propiamente de derechos, sino de meros “edictos de tolerancia revocables”,⁴²⁹ con lo que quedarían sin sentido todas las declaraciones de derechos y los seres humanos más vulnerables quedarán sujetos a la posibilidad, moralmente aceptable, de ser eliminados no bien su desaparición se presente como útil o conveniente.

VI. EL DERECHO A LA VIDA EN LA SISTEMÁTICA DE LOS DERECHOS HUMANOS

Finalmente, queda por analizar, aunque sea de modo esquemático, la tercera de las cuestiones que se plantearon respecto al derecho a la inviolabilidad de la vida, que es la de su ubicación en el contexto sistemático de los derechos humanos. A ese fin, es preciso agregar a lo afirmado en el párrafo precedente, que los llamados derechos humanos no sólo son absolutos por las mismas razones por las que son todos los derechos, sino que, además, lo son por una razón todavía más radical: porque se trata de exigencias basadas en principios morales absolutos, es decir, in-excepcionables, es decir, que valen siempre y para siempre;⁴³⁰ “los absolutos morales ahora en discusión —ha escrito John Finnis— identifican acciones incorrectas, no acciones correctas; son normas negativas que resultan válidas siempre y en toda ocasión”.⁴³¹ Estos princi-

⁴²⁹ Spaemann, R., *Lo natural...*, cit., p. 90.

⁴³⁰ La bibliografía sobre los absolutos morales es sumamente amplia, por lo que se mencionarán sólo algunos trabajos que aparecen como fundamentales, v. gr., Grisez, G. y Shaw, R., *Beyond the New Morality. The Responsibilities of Freedom*, Notre Dame-Indiana, Notre Dame University Press, 1988; Pinkaers, S., *Ce qu'on ne peut jamais faire*, Friburgo, Éditions Universitaires de Fribourg, 1986; Composta, D., *La nuova morale e i suoi problemi*, Ciudad del Vaticano, Librería Editrice Vaticana, 1990.

⁴³¹ Finnis, J., *Absolutos morales*, Barcelona, EIUNSA, 1992, p. 33.

prios morales absolutos son aquellos cuya violación o infracción impiden de modo decisivo la realización de un bien humano básico o principal, tales como la vida, el conocimiento o la amistad; y es casualmente por este carácter decisivo del impedimento y por la principalidad del bien desconocido o atacado, por lo que son principios-normas que valen sin excepción, es decir, de un modo absoluto.⁴³²

Esta fundamentación en principios éticos absolutos es propia de todos y cada uno de los derechos humanos; en efecto, todos ellos se ordenan a salvaguardar un bien humano básico y su violación impide siempre de modo decisivo la realización de ese bien; así, por ejemplo, la mentira de un testigo ante un tribunal impide de modo crucial el acceso al bien básico del conocimiento de la verdad y la difamación obstaculiza gravemente la realización del bien principal de la amistad. Ahora bien, respecto de estos bienes —y de los correspondientes derechos— ha escrito Finnis que

En primer lugar, cada uno es del mismo modo una forma auto-evidente del bien. En segundo lugar, ninguno puede ser reducido analíticamente a un mero aspecto de alguno de los otros, o a un mero instrumento para la prosecución de alguno de ellos. En tercer lugar, cada uno, cuando concentramos la atención en él, aparece razonablemente como el más importante. Por ello, no existe entre ellos una jerarquía objetiva... Cada uno es fundamental; ninguno es más fundamental que cualquiera de los otros, porque cada uno puede ser centralizado y, en ese caso, reclama la prioridad de valor. De aquí que no exista prioridad objetiva de valor entre ellos.⁴³³

⁴³² Véase Massini Correas, C. I., “La normatividad de la naturaleza y los absolutos morales”, *Sapientia*, Buenos Aires, núm. 195-196, 1995, pp. 99-105.

⁴³³ Finnis, J., *Natural Law...*, cit., pp. 92 y 93. Esta afirmación ha sido cuestionada por numerosos autores; entre los argentinos, véase Soaje Ramos, G., “Nota crítica a NLNR”, *Ethos*, Buenos Aires, núm. 10/11, 1983, p. 369.

Ahora bien, ¿es correcto que no pueda establecerse jerarquía alguna de valor entre estos bienes y, por lo tanto, entre los correspondientes derechos? Varios autores han objetado esta posición de Finnis, entre los que cabe mencionar a Russell Hittinger y Garth Hallett,⁴³⁴ pero parecería que ninguno de ellos ha dado en el blanco con sus críticas. En rigor, es cierto que no pueden establecerse *a priori* jerarquías objetivas entre los bienes y derechos humanos, pero con una importante excepción: el derecho a la inviolabilidad de la vida. Es decir, puede sostenerse la imposibilidad de establecer un orden de prelación entre los derechos, pero siempre que se excluya de esta afirmación al derecho a la inviolabilidad de la vida, el que se encuentra en un rango especial al del resto de los derechos. Pero ¿cuáles son los fundamentos de esta excepción? Estos pueden reducirse fundamentalmente a dos: uno de carácter teórico y otro de naturaleza práctica.

El de carácter teórico puede resumirse del siguiente modo: los bienes básicos que son el fundamento de los derechos humanos, excepción hecha del derecho a la inviolabilidad de la vida, se refieren a perfecciones humanas que revisten un carácter existencialmente no-autónomo,⁴³⁵ es decir, si utilizamos la terminología tradicional, solamente accidentales. En efecto, dichas perfecciones: el conocimiento, la experiencia estética, la amistad, etcétera, no tienen su existencia en sí sino en un sujeto de inhesión, de carácter existencialmente autónomo, al que cualifican y perfeccionan. Estos accidentes suponen necesariamente para su existencia, la de un sujeto sustancial, según la terminología tradicional, que alcanza su perfección por medio de esas determinaciones accidentales y que las sostiene en la existencia.

⁴³⁴ Véase Hittinger, R., "The Recovery of Natural Law and the Common Morality", *This World*, núm. 18, 1987, p. 69 y Hallett, G., "The «Incommensurability» of Values", *The Heythrop Journal*, núm. 28, 1987, pp. 376-381. Para la crítica de estas posiciones, véase Gahl, R., *op. cit.*, pp. 146-150.

⁴³⁵ Véase Kalinowski, G., *L'impossible métaphysique*, París, Beauchesne, 1981, pp. 145 y ss.

Por el contrario, el valor básico de la vida hace referencia directa al modo de existir propio de los entes humanos, que es existencialmente autónomo o sustancial. La persona es, según la clásica definición de Boecio, “sustancia individuada de naturaleza racional”,⁴³⁶ poniendo en evidencia el carácter de sustancia que les compete ante todo a los seres racionales, especialmente al hombre. Este es, por lo tanto, y en primer lugar, “sustancia viviente”, es decir, un ente existencialmente autónomo que existe como ser vivo, en cuanto participa de la perfección radical de la vida. Y es bien claro que, desde una perspectiva filosófica, la perfección radical y raigal de la sustancia es ontológicamente superior a cualquiera de sus determinaciones accidentales, ya que existe en sí autónomamente, sin depender existencialmente de otra realidad.

Por ello, desde un punto de vista estrictamente especulativo, la vida aparece como una perfección más básica que aquella que compete a las restantes perfecciones humanas accidentales. Pero a esto podría objetarse que, en una consideración estrictamente práctica, lo que interesa es la línea de las perfecciones accidentales del sujeto y no la de sus constitutivos existenciales.

El hombre [escribe Casaubon, parafraseando a Tomás de Aquino] como todos los entes vivientes total o parcialmente corpóreos, nace con un ser sustancial, pero imperfecto, por lo cual su bien (ontológico) simplemente tal, o sea su perfección ontológica, se halla al término de una evolución que, ontológicamente hablando, es un accidente, un ente accidental. De manera que, aunque ente y bien ontológico sean convertibles, en los entes mencionados el ser sustancial es sólo un bien relativamente tal, mientras que gracias a cierto ser accidental adquirido, llegan a su bien simplemente tal.⁴³⁷

⁴³⁶ Véase, sobre la inteligencia de esta definición, Trigeaud, J. M., *Personne ou la justice au double visage*, Génova, Studio Editoriale di Cultura, 1990, pp. 49 y ss.

⁴³⁷ Casaubon, J. A., “Estudio crítico sobre lógica del ser y lógica del deber ser en la Teoría Ecológica”, *Ethos*, Buenos Aires, núm. 2-3, 1975, p. 51. Véase,

Con esto pareciera que la perfección primera o sustancial del ente fuera, en línea de consideración práctica, menos valiosa que las perfecciones adventicias, en la posesión de las cuales consiste propiamente la perfección, completitud o “floreCIMIENTO” del ente.

Pero no obstante lo afirmado, es preciso recordar que, como lo ha sostenido con precisión De Raeymaker, “la bondad sustancial es la fuente de las operaciones accidentales por las cuales el ente particular llega a desarrollarse implicando a las demás realidades en su evolución. Cuanto más perfecto es el ente sustancial, más vasto es su campo de actividad”.⁴³⁸ Dicho de otro modo, la amplitud y la posibilidad de desarrollo de las perfecciones humanas depende raigalmente del modo de la existencia sustancial del hombre, es decir, de la vida humana. Sin vida humana, y por ende racional, no hay posibilidad de conocimiento, de amistad, de experiencia estética, de vida religiosa, y así sucesivamente. Por ello, si bien la perfección que provee al sujeto es menos desarrollada, es no obstante más básica, sobre todo si tomamos la expresión “básica” en el sentido de fundamento radical o de raíz constitutiva.

Pero, además, si se coloca la argumentación en una línea estrictamente práctica de consideración, resulta evidente que la vida tiene un carácter especial en cuanto bien humano básico, ya que reviste una definitividad y una decisividad que no corresponde a los restantes bienes. Efectivamente, un atentado *v. gr.* contra el bien básico del conocimiento, implica una falta moral grave y la violación de un derecho humano, pero, en la gran mayoría de los casos, ese atentado no impide de modo definitivo todo conocimiento humano: permanecen los conocimientos anteriores y podrán adquirirse ulteriormente otros. En cambio, en el caso de los atentados a la inviolabilidad de la vida, cada atentado —si resulta “exitoso”, se entiende— cercena de modo decisivo y definitivo todas las posibilidades humanas de perfeccionamiento. Puede

también, Massini Correas, C. I., *El derecho, los derechos humanos y el valor del derecho*, Buenos Aires, Abeledo-Perrot, 1987, pp. 199-222.

⁴³⁸ Raeymaker, L. de, *Filosofía del Ser*, Madrid, Gredos, 1968, p. 244.

decirse que el atentado a la vida lo es, al mismo tiempo, contra todo el resto de los bienes humanos básicos, ya que su ausencia impide la posibilidad misma de su concreción. Por lo tanto, si el criterio para determinar el carácter básico de los bienes radica en la realización humana, es claro que la condición primera y más básica para esa realización es la permanencia en la vida —o la intangibilidad de la vida— del sujeto de esa realización. De este modo, es posible hablar de la vida como de un bien más básico que el resto, como del bien central a cuyo alrededor se organizan los restantes bienes humanos básicos.

Como consecuencia, corresponde considerar al derecho humano a la inviolabilidad de la vida como más fundamental que el resto,⁴³⁹ ya que su violación supone necesariamente la violación indirecta de todos los derechos humanos. “Para ser titular de un derecho —escribe Herrera Jaramillo— primero hay que ser, por eso el más fundamental de los derechos es el derecho a la vida, manifestación de la auto-posesión que la persona tiene sobre sí. Si no se tiene el derecho a ser, no hay posibilidad de tener ningún otro derecho”.⁴⁴⁰ Por lo tanto, y parafraseando a Hannah Arendt,⁴⁴¹ es posible sostener que la categoría central de lo ético-jurídico es la categoría de la vida, o de la “vitalidad”; esto se evidencia, entre otras razones, por el hecho de que la primera de las inclinaciones naturales es la que se ordena a la supervivencia, tal como lo sostiene Tomás de Aquino cuando estudia el orden de los preceptos de la ley natural.⁴⁴²

⁴³⁹ Véase Massini Correas, C. I., “Los derechos humanos y la constitución reformada”, en Sarmiento García, J. (ed.), *La reforma constitucional interpretada*, Buenos Aires, Depalma, 1995, pp. 86 y ss.

⁴⁴⁰ Herrera Jaramillo, F. J., *El derecho a la vida y el aborto*, Pamplona, EUNSA, 1984, p. 133.

⁴⁴¹ Arendt, H., *The Human Condition*, Nueva York, The University of Chicago Press, 1958. Allí Arendt, sostiene que la categoría más importante del pensamiento político es la de la natalidad, así como que el hombre no es un “ser para la muerte”, sino antes bien un “ser para la vida”.

⁴⁴² Véase Aquino, Tomás de, *Summa Theologiae*, I-II, q. 94, a. 2. Sobre el derecho a la inviolabilidad de la vida en Tomás de Aquino, véase Kalinowski, G.,

VII. EL MENOSPRECIO DE LA VIDA

Luego de todo lo expuesto acerca de la centralidad de la vida como bien humano básico y del carácter fundamentalísimo del derecho a su inviolabilidad en la sistemática de los derechos humanos, se hace necesario dar una respuesta, aunque sea somera, a una cuestión dramáticamente vigente en la vida social contemporánea: la que plantea el cada vez más difundido menosprecio de la vida humana, tanto en las ideas como en las praxis concretas de los hombres de nuestro tiempo. Los síntomas de este fenómeno son múltiples y abarcan una gran cantidad de dimensiones de la vida humana: en el ámbito jurídico, la despenalización progresiva del aborto; en el del pensamiento ecológico, un anti-humanismo que propone la supresión masiva de vidas humanas para mejor preservar el entorno natural; en el de las políticas sociales, un anti-natalismo militante y agresivo; en el del pensamiento moral, una progresiva pérdida de absolutidad del derecho a la inviolabilidad de la vida, transformado en derecho *prima facie* o relativo; también en el campo ético-jurídico, la despenalización, y la consiguiente autorización jurídica de la eutanasia; también en el campo ético, la difusión a nivel mundial de las más diversas formas de manipulación genética y, más radicalmente, en el pensamiento filosófico, un anti-humanismo cada vez más extendido que llega hasta la negación, explícita o implícita, del sujeto humano y, consecuentemente, de los derechos humanos,⁴⁴³ y especialmente del derecho a la inviolabilidad de la vida.

Frente a este inquietante conjunto de fenómenos, es necesario preguntarse, en sede filosófica, por sus causas fundamentales o más relevantes, para que sea posible luego efectuar un diagnós-

“Le droit à la vie chez Thomas d’ Aquin”, *Archives de Philosophie du Droit*, París, t. 30, 1985, pp. 316-330.

⁴⁴³ Véase Renaut, A. y Sosoe, L., *Philosophie du Droit*, París, PUF, 1991, pp. 43 y ss., donde se analiza y critica el pensamiento de Michel Foucault y sus discípulos sobre el tema que nos interesa.

tico preciso de nuestra situación contemporánea y de las perspectivas posibles de su futuro. La cuestión no es sencilla, toda vez que se han intentado diversas explicaciones de este fenómeno, la más difundida de las cuales coloca los orígenes del anti-humanismo actual en la crisis del pensamiento de la modernidad, centrado sobre el sujeto humano y sus creaciones.⁴⁴⁴ En lo que sigue, se va a ensayar brevemente un esquema de interpretación de este proceso de des-dignificación de la persona humana, que ha conducido a considerarla como un mero centro de imputación normativa, un núcleo de atribución de cierto tipo de predicaciones, una creación de estructuras objetivas de discurso, un simple conjunto de fenómenos empíricos ocasionalmente vinculados, un “ser genérico” integralmente determinado por la evolución de las estructuras económicas, o bien una mera creación de la historia sin sustrato esencial alguno.⁴⁴⁵

Sin proponer aquí, por evidentes razones de espacio, una explicación del origen histórico de este fenómeno, se adherirá a la siguiente hipótesis interpretativa, defendida por muy notables pensadores de nuestro tiempo: la razón fundamental del proceso de des-dignificación, desvalorización o, en frase de Lewis, de “abolición” del hombre, radica en la ruptura, cada vez más radical, de cualquier referencia a un Ser absoluto y trascendente, fuente raigal, por vía de participación, de la dignidad que compete a todo ser humano. En este sentido, Robert Spaemann ha escrito que

⁴⁴⁴ La bibliografía sobre la crisis de la modernidad es de una amplitud notable; cabe destacar, no obstante, que mucho antes de que el tema se pusiera de moda en los círculos intelectuales, Romano Guardini había escrito un libro relevante sobre el tema: *El fin de los tiempos modernos*, Buenos Aires, Sur, 1973 (la primera edición alemana de este texto es de 1949); por otra parte, entre lo mejor que se ha escrito sobre este tópico está el libro de Innerarity, D., *Dialéctica de la modernidad*, Madrid, Rialp, 1990.

⁴⁴⁵ Sobre todas estas teorías, véase Massini Correias, C. I., *Filosofía del derecho*, cit., pp. 91 y ss.

La idea de la dignidad humana encuentra su fundamentación teórica y su individualidad en una ontología metafísica, es decir, en una filosofía de lo absoluto... La presencia de la idea de lo absoluto en una sociedad es una condición necesaria —aunque no suficiente— para que sea reconocida la incondicionalidad de la dignidad de esa representación de lo absoluto que es el hombre.⁴⁴⁶

En otros lugares se ha mostrado con cierta extensión cómo el inmanentismo ético-jurídico, con su necesaria negación de todo absoluto noética u ontológicamente trascendente, supone inexorablemente la negación de todo derecho humano inexcusable, ya que un derecho de esa naturaleza, es decir, absoluto e inexcusable, supone necesariamente un fundamento también absoluto, es decir, sin límite ni restricción. Pero como el hombre no es el absoluto —todos tenemos esa experiencia— ni tampoco aparece ese absoluto en el “mundo sublunar”, como gustaba llamarlo Aristóteles, es evidente que un fundamento de esa índole ha de ser buscado mas allá, *transcendens* el universo, es decir, más allá de la contingencia y relatividad del mundo material y humano.⁴⁴⁷

Otro tanto ocurre con la dignidad del hombre, fundamento formal de los derechos humanos y, en primer lugar, del derecho a la inviolabilidad de la vida. Esa dignidad o preeminencia por sobre el resto del universo le viene dada al hombre por su especial y eminente modo de participación en el Ser absoluto; él es, como sostiene Battista Mondin, un “absoluto participado”,⁴⁴⁸ el más perfecto de los entes que no son el Ser, sino que lo tienen participado en un modo de ser o esencia que los acota y limita, pero que les marca al mismo tiempo las líneas fundamentales de su perfeccionamiento. La dignidad de la persona humana no es, por lo tanto, sino un modo egregio de participación en la emi-

⁴⁴⁶ Spaemann, R., *Lo natural...*, cit., pp. 122 y 123.

⁴⁴⁷ Véase, entre otros trabajos, Massini-Correas, C. I., “Diritti umani «de-boli» e diritti umani «assoluti»”, *Quaderni di Iustitia*, Roma, núm. 40, 1991, pp. 137-157.

⁴⁴⁸ Véase Mondin, B., *Il valore uomo*, Roma, Dino Editore, 1983, p. 181.

nente dignidad de la persona absoluta; cualquier otra pretensión de fundamentar la dignidad del hombre ha de girar en el vacío y no alcanzará a justificar propiamente nada. En efecto, una dignidad que el hombre, o un conjunto de hombres, se dieran a sí mismos, no merecería el respeto incondicionado de otros hombres que pudieran quitársela, no podría garantizar un reconocimiento universal y menos aún constreñir deónticamente a los otros a respetarla absolutamente.⁴⁴⁹

Ha escrito a este respecto Leszek Kolakowski, que

Hegel decía que el hombre sólo puede respetarse a sí mismo si tiene conciencia de un ser superior, mientras que la promoción del hombre por él mismo a la posición más elevada entraña una falta de respeto de sí... La ausencia de Dios [concluye Kolakowski] cuando se sostiene consecuentemente y se analiza por completo, significa la ruina del hombre, en el sentido de que demuele, o priva de significado, todo lo que nos hemos habituado a considerar como la esencia del hombre: la búsqueda de la verdad, la distinción entre el bien y el mal, la exigencia de dignidad...⁴⁵⁰

Y demuele también —corresponde agregar— el derecho a la inviolabilidad de la vida, ya que la existencia de un ente desprovisto de una dignidad garantizada por un Ser que trascienda todo cuestionamiento humano, no puede plantear una exigencia de respeto e inviolabilidad que genere un deber deónticamente absoluto en los demás sujetos. Mal que les pese a muchos de nuestros contemporáneos, Dios es el único garante seguro de los derechos humanos y de la dignidad que los fundamenta, por lo que el oscurecimiento del Absoluto trascendente en el horizonte humano no puede sino conducir al menosprecio del hombre y a la fragilidad de sus derechos. El derecho a la inviolabilidad de la vida es papel mojado cuando la disposición de la existencia hu-

⁴⁴⁹ Véase, también, Fabro, C., *Drama del hombre y misterio de Dios*, Madrid, Rialp, 1977, pp. 747 y 748.

⁴⁵⁰ Kolakowski, L., *Si Dios no existe...*, Madrid, Tecnos, 1985, p. 214.

mana ha sido quitada a Dios y puesta en las peligrosas manos de la tecnociencia, la opinión pública o los detentadores del poder.

Por otra parte, es preciso recalcar que esta potestad asumida por ciertos hombres de decidir acerca de quiénes han de continuar con vida y quiénes no, significa lisa y llanamente la abolición de los principios sobre los que se levanta el estado democrático de derecho contemporáneo; efectivamente, los dos principios centrales sobre los que gira la democracia en su versión actual son: 1) la participación de todos los ciudadanos en el ejercicio del gobierno y 2) la vigencia de los derechos humanos.⁴⁵¹ Ambos principios resultan anulados no bien se acepta el criterio de que no todos los seres humanos tienen el derecho a la vida, sino sólo algunos de entre ellos, ya que entonces no todos tienen el derecho a participar de las decisiones públicas y los derechos humanos dejan de ser “humanos”, es decir, correspondientes a todo ente humano, para pasar a ser privilegios de los adultos sanos y mejor dotados.

En este sentido, ha escrito el filósofo belga Michel Schooyans, que

A partir del momento en que el estado [o ciertas corporaciones; CIMC] se reservan el derecho de decidir, por medio de sus órganos institucionales, cuál ente humano tiene el derecho a la protección y al respeto y cuál otro no tiene ese derecho, ese estado cesa de ser democrático, ya que niega la razón fundamental por la que ha sido instaurado: la defensa del derecho de todo ente humano a la vida. Y el poder del estado se transforma en arbitrario, desde que autoriza a ciertos ciudadanos a ejecutar impunemente a sus semejantes, sin haber ofrecido o permitido a las víctimas la posibilidad de ser escuchados.⁴⁵²

⁴⁵¹ Véase De Tocqueville, A., *Inéditos sobre la Revolución*, ed. de Dalmacio Negro, Madrid, Dosat, 1980, pp. 185 y 186.

⁴⁵² Schooyans, M., *Maîtrise de la vie, domination de hommes*, Namur-París, 1986, p. 19.

Por lo tanto, proclamarse ferviente democrático y proponer al mismo tiempo la exclusión de un sector de entes humanos de la titularidad del derecho a la inviolabilidad de la vida, resulta evidentemente autocontradictorio, ya que ambas afirmaciones no pueden ser sostenidas al mismo tiempo, al menos mientras tengan vigencia en este mundo las leyes de la lógica.

VIII. CONCLUSIONES

Luego de los desarrollos efectuados, corresponde ser especialmente breves a la hora de extraer las necesarias conclusiones; ellas pueden resumirse en los siguientes puntos:

- 1) El derecho a la vida, designado más precisamente como derecho a la inviolabilidad de la vida, tiene su fundamento en el bien humano básico de la existencia viviente, que es la condición necesaria, aunque no suficiente, para la realización del resto de los bienes humanos y, por consiguiente, de la completa perfección humana.
- 2) Este derecho corresponde a todo ente que pertenece a la especie *homo sapiens* y durante toda la duración natural de su vida, es decir, desde la concepción hasta la muerte natural; por lo tanto, la distinción entre ser —o ente— humano y persona carece de justificación racional y supone un radical desconocimiento del carácter óntico —no meramente fenoménico— de la personabilidad del hombre.
- 3) El derecho a la inviolabilidad de la vida es un derecho absoluto, en el sentido de que es inexcusable y vale para todos los hombres, desde siempre y para siempre; la noción del derecho a la inviolabilidad de la vida como mero derecho *prima facie* no sólo es irrazonable, sino que convierte a ese derecho en un mero “edicto de tolerancia revocable”, sujeto a la voluntad de quien detente ocasionalmente el poder social o político.

- 4) Ese derecho tiene un papel central en la sistemática de los derechos humanos, ya que tiene por contenido un bien humano que es, al menos en un cierto sentido, más básico que todo el resto, pues resulta ser la condición necesaria, primera y más fundamental para la realización de otros bienes; por otra parte, tiene como objeto a la misma existencia sustancial del hombre, que es el sustrato en el que in-jieren las restantes perfecciones humanas, existencialmente no autónomas.
- 5) Todas las afirmaciones precedentes se oponen frontalmente al decidido anti-humanismo, con el consiguiente menosprecio de la vida humana, que caracteriza a una buena parte del pensamiento actual. Este anti-humanismo no es sino una necesaria consecuencia del inmanentismo y anti-trascendentismo del pensamiento tardo-moderno y posmoderno, que niegan la posibilidad de acceder al conocimiento de la realidad en sí y, por lo tanto, al del absoluto que la fundamenta. “La filosofía —ha escrito André Frossard— ha roto con la realidad para no oírla hablar de Dios”.⁴⁵³ Pero este anti-humanismo tiene como consecuencia necesaria, y así debería ser asumido por quienes lo propugnan, la difuminación de los derechos humanos, la negación de la democracia política y, en definitiva, la “abolición del hombre”, prevista hace ya más de cincuenta años por C. S. Lewis.⁴⁵⁴
- 6) Finalmente, cabe responder a una pregunta que surgirá inevitablemente entre los oyentes: ¿qué tiene que ver todo esto con la encíclica *Evangelium Vitae*? En realidad, se trata sólo de un ensayo de fundar racionalmente y de explicitar lo que el pontífice ha querido significar cuando defiende en esa carta la existencia “de algunos derechos fundamentales, que pertenecen originariamente a la persona y que toda ley

⁴⁵³ Frossard, A., *Il y a un autre monde*, París, Fayard, 1973, p. 116.

⁴⁵⁴ Lewis, C. S., *The Abolition of Man*, Londres, Harper-Collins, 1978.

positiva debe reconocer y garantizar. Entre ellos —concluye Juan Pablo— el primero y fundamental es el derecho inviolable de cada ser humano inocente a la vida”.⁴⁵⁵ Y este ensayo no es sino un intento de cumplir con la tarea que el papa encomienda a los intelectuales, cuando les encarga “poner de relieve las razones antropológicas que fundamentan y sostienen el respeto de cada vida humana”.⁴⁵⁶

⁴⁵⁵ *Evangelium Vitae*, III, 71.

⁴⁵⁶ *Evangelium Vitae*, IV, 82.