

# LA PERSONA Y EL RESPETO DE LA VIDA HUMANA

MONS. ELIO SGRECCIA

## INTRODUCCIÓN

El tema que me ha sido confiado se puede tratar bajo tres aspectos: a nivel filosófico-antropológico, bajo el aspecto bioético y bajo el aspecto de la ética social y profesional.

De hecho, la vida humana forma parte de la persona humana, participa de su ser y de su dignidad; esta realidad constituye la condición filosófico-antropológica del deber de respetar la vida humana. En segundo lugar, el deber del respeto se refiere también a la vida biológica de la persona en todas las fases de su desarrollo e implica una serie de deberes y límites en la acción del hombre sobre su vida corpórea: este es el aspecto bioético. Por último, la persona humana es titular de este deber que afecta a un conjunto de personas a distintos niveles: al sujeto mismo que tiene que respetar la propia vida y la de los demás, a los padres en su actitud ante el «nascituro» o ante los hijos ya nacidos, a los médicos en su deber profesional, a los legisladores y jueces responsables de la vida de los ciudadanos, y podríamos continuar.

Me parece obvio el limitar mi intervención a los dos primeros aspectos: el aspecto filosófico-antropológico y aquel bioético.

Creo además que el título que me ha sido propuesto necesita una interpretación y una delimitación.

Después de las ponencias que me han precedido, sobre todo aquellas sobre el «concepto de persona» y «persona, libertad y corporalidad», sabemos bien lo que significa la expresión «persona». En la medida —se entiende— de lo posible y de nuestras capacidades, la mente explora esta realidad: la persona. Por este motivo, no analizaré detenidamente la definición de persona humana.

Más bien, es el significado de la «vida humana» lo que tenemos que precisar. El término «vida humana» se puede entender plenamente en sus expresiones corporales, psicológicas y espirituales, y ciertamente se debe atribuir el deber del respeto a todas estas dimensiones.

La sociedad contemporánea a menudo mortifica no solamente la vida física, llegando a suprimirla y a las distintas maneras de ofender la integridad corpórea (ante los ojos se nos han presentado a menudo imágenes de niños yugoslavos con muletas o con el rostro ensangrentado), sino también, y con mayor amplitud, algunas dinámicas sociales implican una ofensa a la vida afectiva, a la vida espiritual, al núcleo más íntimo del hombre: su conciencia.

La niñez y la adolescencia, sobre todo, sufren estas heridas que, sin derrame de sangre, generan dolor en los individuos, en las familias y en la sociedad.

Yo creo, de todas maneras, que el título de mi ponencia se refiere prioritaria y principalmente al *respeto de la vida física* en su expresión corpórea, teniendo en cuenta sobre todo el debate sobre la vida naciente y la vida del moribundo (aborto y eutanasia), en el amplio horizonte de la ética médica y de la bioética. Este es el ámbito en el que he considerado la tarea que me ha sido confiada, presuponiendo que es de mi competencia específica; sabemos que en definitiva el respeto de la vida física representa la primera condición para tributar a la persona cualquier otra forma de respeto.

Por este motivo trataré el respeto de la vida de la persona humana física y corpórea.

Una puntualización más sobre el vocablo «respeto», porque es más profundo de lo que parece a primera vista. Ante todo, se entiende por respeto el deber de no suprimir la vida o de no herir la integridad material, pero se entiende también, como subrayan los diccionarios<sup>1</sup>, una actitud y sentimiento de estima, de reconocimiento de la dignidad y de los derechos; este último significado se utiliza particularmente cuando se trata de la persona humana y de la vida humana. Respeto de sí mismo, de la propia dignidad, de la dignidad de los demás: son expresiones que evocan una actitud positiva que, reconociendo la alteridad de cada individuo humano, subraya la dimensión trascendente en relación al mundo de las cosas.

Alguien lo llamó, refiriéndose a la vida humana, «principio de veneración»<sup>2</sup>. Los primeros principios de la ética médica de todos los tiempos, y no solamente de la bioética estadounidense reciente, fueron llamados «principio de no maleficencia y de beneficencia»<sup>3</sup>. También en el planteamiento laico de la ética médica se encuentran algu-

1. *Lessico Universale Italiano*, V. Rispetto, Roma: Istituto Enciclopedico Italiano, 1988, vol. XIX, p. 166.

2. L. LOMBARDI VALLAURI (a cura di), *Il meritevole di tutela*, Milano: Giuffrè, 1990.

3. D. GRACIA, *Fundamentos de bioética*, Madrid: Eudema, 1989.

nos autores que hablan del «principio del respeto»<sup>4</sup>. El título de la *Instrucción de la Congregación para la doctrina de la Fe*<sup>5</sup> oficializa el significado del término «el respeto de la vida humana naciente» en el sentido de prohibir la supresión de los embriones, la experimentación no terapéutica y cualquier daño a su integridad. Por lo tanto, usaremos el término con este significado más restringido. Esto no quita que a este significado material, biológico, del respeto no se deba unir también el significado moral, aquel que se refiere al reconocimiento de la dignidad: es más, el significado moral es motivo y razón de ser del respeto material actual.

#### LA PERSONA HUMANA Y «SU» VIDA FÍSICA: EL DEBER DEL RESPETO

El motivo por el que la vida humana debe ser respetada se basa sobre todo en el hecho de que la vida humana, en su integridad y globalidad, y por ello mismo en su realidad biológica, pertenece a la persona con la que constituye una unidad orgánica existencial.

Nos referimos aquí a la unidad ontológica de la persona constituida por un alma espiritual que anima e informa toda la corporeidad en su organicidad. La corporeidad define la vida biológica del hombre. El cuerpo tiene esta característica propia y esencial de no poder existir si no fuera por el acto existencial que es único para cada persona concreta y es el acto del espíritu creado por Dios. El cuerpo no tiene un acto existencial propio, sino que existe gracias al acto existencial propio del espíritu.

La antropología filosófica, y en particular la tomista, ha insistido<sup>6</sup> sobre la unicidad del acto existencial y de la forma substancial en el individuo humano. «*Dicendum quod anima illud esse, in quo ipsa subsistit, comunicat materiae corporali, ex qua et anima intellectiva fit unum; ita quod illud esse, quod est totius compositi est etiam ipsius animae; quod non accidit in aliis formis quae non sunt subsistentes*»<sup>7</sup>.

Citamos de nuevo a Santo Tomás: «El cuerpo y el alma, de hecho, no son dos sustancias existentes en acto, pero de ellos resulta una sola sustancia existente en acto, porque el cuerpo del hombre no es idéntico

4. G. BERLINGUER, *Questioni di vita*, Torino: Einaudi, 1991.

5. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Istruzione su il rispetto della vita umana nascente e la dignità della procreazione*, 22.2.1987, Città del Vaticano: Libreria Ed. Vaticana, 1987.

6. S. VANNI ROVIGHI, *L'antropologia filosofica di S. Tommaso d'Aquino*, Milano: Vita e Pensiero, 1965.

7. S. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, Bologna: ESD 1984, I, q. 76, art. 1. Cfr. *De anima*, Casale Monferrato: Marietti, 1953, art.1 *ad primum*.

co en acto cuando es animado o inanimado, sino que es el alma aquel que lo hace ser en acto»<sup>8</sup>.

Si no se diera esta unidad en el único acto existencial, se derivaría una de estas dos consecuencias: el dualismo por el que el alma y el cuerpo tendrían su existencia unida accidentalmente entre ellos (concepción platónica y cartesiana); o el alma tendría una existencia dependiente del cuerpo, como sucede en las formas de las otras sustancias materiales (concepción materialista).

S. Vanni Rovighi afirma refiriéndose a este punto: «Esta es la singularidad del alma humana en comparación con las otras formas: mientras las otras formas son (o existen) por que el compuesto es por el ser del compuesto, el hombre es (o existe) por el ser del alma»<sup>9</sup>.

A partir de esta posición se comprende también la otra conclusión sobre la unicidad de la forma en el hombre por la que las funciones de la vida vegetativa y de la vida sensitiva son puestas en acto por el ser mismo de la forma espiritual.

En este punto Santo Tomás se aleja de Aristóteles y de muchos de sus comentadores y rechaza también la existencia de una pluralidad en las formas substanciales (vegetativa, sensitiva y racional) en el hombre. La influencia aristotélica en su pensamiento y la falta de conocimientos biológicos sobre la vida embrionaria le impidieron concluir con una animación simultánea a la generación —como por ejemplo hicieron Tertuliano, Gregorio de Nisa y otros Padres de la Iglesia— y le llevaron a presuponer algunos pasos de preparación de la estructuración de la corporeidad y, como recuerda S. Vanni Rovighi, «Santo Tomás concluye por lo tanto que en el embrión existe una sucesión de formas y de principios vitales, pero afirma que el alma es más perfecta, y sustituye a la anterior, el alma vegetativa y sensitiva, y queda un alma única, capaz de desarrollar con sus potencias las actividades vegetativas y sensitivas»<sup>10</sup>.

De todas maneras, para Santo Tomás, la orientación jerárquica de las formas era suficiente para fundamentar el respeto de la vida humana naciente desde el momento de la generación y le era suficiente también para establecer la prohibición del aborto. Sobre este punto G. Cottier<sup>11</sup> ha defendido como posible y plausible la tesis tomista, plenamente compatible con la prohibición absoluta del aborto y con

8. Id., *Summa Contra Gentiles*, Torino: UTET, 1975, cap. 69.

9. S. VANNI ROVIGHI, *L'antropologia filosofica di...*, o.c., p. 47. Cfr. también: S. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Contra Gentiles* ..., o.c., cap. 68.

10. S. VANNI ROVIGHI, *L'antropologia filosofica di...*, o.c., p. 50; S. TOMÁS DE AQUINO, *Quaestio de potentia*, III, art. 9 ad nonum.

11. G. COTTIER, *Scritti di etica*, Torino: Piemme, 1994, pp. 208-248.

el respeto de la vida de todo individuo desde el momento de la concepción.

Volveremos más adelante sobre la identidad del embrión humano. Lo hemos introducido en el ámbito de una afirmación de importancia capital y decisiva: la vida biológica y corpórea del individuo humano trae su existencia, *l'esse*—como diría Santo Tomás— del espíritu y por lo tanto participa de la identidad del espíritu mismo.

Por este motivo el respeto que se debe a la vida física y corpórea se fundamenta sobre esta razón: la vida física forma un todo único existencial, ontológico, con la persona.

Si consultamos la Escritura encontramos avalada esta visión unitaria de la persona. Los estudiosos de Antropología Bíblica no tienen duda sobre este punto: para la Biblia todo el hombre ha sido creado por Dios a Su Imagen y Semejanza, es amado por Dios y protegido por la ley de Dios que prohíbe matar al inocente y hasta la misma venganza<sup>12</sup>.

La dignidad de la persona humana, en su unidad, viene elevada a horizontes divinos con el evento salvífico de la Encarnación y de la Muerte y Resurrección de Cristo y con la esperanza de la resurrección final, como afirma cumplidamente la Encíclica *Evangelium Vitae* en su segunda parte<sup>13</sup>.

Desde un punto de vista epistemológico, nosotros sabemos que la visión bíblico-teológica no desmiente ni debilita, sino que más bien amplifica y fortalece, el dato racional. «Así llega a su culmen la verdad cristiana sobre la vida. La dignidad de ésta no está unida solamente a sus orígenes, a su proceder de Dios, sino también a su fin, a su destino de comunión con Dios en el conocimiento del amor de Él»<sup>14</sup>; como expresa la *Evangelium Vitae*.

#### PROFUNDIZACIÓN NECESARIA

Los documentos de la Iglesia Católica cuando se expresan sobre este punto nos permiten, es más, nos exigen, una profundización ulterior, que brota de todo lo que hemos dicho sobre la unidad del ser humano en su composición cuerpo-espíritu.

12. W. MORK, *Linee di antropologia biblica*, Fossano: Ed. Esperienze, 1971; C. SQUARISE, voz *Corpo*, in *Dizionario Enciclopedico di teologia morale*, Roma: Paoline, 1981, pp. 149-166; F. BAUMGÄRTEL, R. MEYER, E. SCHEISER, *Sarx in Grande Lessico del Nuovo Testamento*, Brescia: Paideia, 1976, vol. XI, pp. 1.265-1.398.

13. JUAN PABLO II, *Lettera Enciclica «Evangelium Vitae»*, 25.3.1995, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1995, nn. 29-51 (en adelante, EV).

14. *Ibid.*, n. 38.

La primera afirmación es que la vida física propia de la fase *terrena no es todo el hombre*, propio por el efecto de la espiritualidad del alma racional y, por esto, de su inmortalidad, y todavía más por efecto de la afirmación de la fe en la resurrección final.

Por esta razón, la pérdida de la vida física por muerte natural, o por una razón espiritual y moralmente superior, la Revelación no la ve como una catástrofe, es más, en el caso del martirio esto se ve como un valor, que se une a Cristo que dona la vida para la salvación del hombre. «Cierto, la vida del cuerpo en su condición terrena no es un absoluto para el creyente, hasta se le puede pedir que la abandone por un bien superior; como dice Cristo: “quien quiera salvar su vida la perderá; pero quien pierde su propia vida por mi causa y por el Evangelio, la salvará” (Mc. 8, 35). Son múltiples los testimonios del Nuevo Testamento sobre esto. Jesús no duda en sacrificarse y libremente, hace de su vida una ofrenda al Padre ...» (E. v. 47)<sup>15</sup>.

Por otro lado, la prohibición de matar o de ofender la integridad de la vida ha sido fundamentada por el Magisterio y, antes todavía por la Biblia, sobre el hecho de que Dios es el Creador y el Custodio de esta vida y que Cristo ha asumido la naturaleza humana elevándola a una dignidad que tiene «horizontes divinos». Por esto «ningún hombre ... puede elegir arbitrariamente vivir o morir; de tal elección es patrón absoluto solamente el Creador, aquel en el cual «vivimos, nos movemos y somos».

La prohibición hecha al hombre de disponer de su propia vida y de la de los demás es por lo tanto absoluta, aunque la vida considerada en su fase terrena no sea absoluta. Porque está unida al espíritu, por razones superiores de orden espiritual, se puede pedir el ofrecerla y exponerla al riesgo de perderla. Ofrecerse y exponerse al riesgo de que nos maten por razones superiores, no quita el hecho y la culpa de que quien mata comete un delito grave, como Cristo mismo afirmó ante Judas.

Ni el martirio ni el principio de legítima defensa están en contradicción con el respeto de la vida humana y con el mandamiento de no matar. Quien se basa sobre estos argumentos para disminuir el carácter absoluto del mandamiento de no matar<sup>16</sup> no distingue correctamente entre el ofrecer la vida por un motivo superior y el matar directa y voluntariamente.

Además, si nos referimos al fundamento racional de este respeto a la vida humana, y en consecuencia, al fundamento del derecho a la

15. *Ibid.*, n. 47.

16. R. SPAEMANN, *Concetti morali fondamentali*, Torino: Piemme, 1993.

vida, los documentos de la Iglesia insisten sobre dos elementos de distinto grado y peso, pero que se fortalecen recíprocamente.

En la Declaración sobre el aborto procurado del año 1974, tal fundamento racional se expresa en los siguientes términos: «La vida física, con la cual se inicia la aventura humana en el mundo, no agota en sí misma todo el valor de la persona, ni representa el bien supremo del hombre que ha sido llamado a la eternidad. De todas maneras constituye, en cierto modo, el valor “fundamental”, justo porque sobre la vida física se fundamentan y se desarrollan todos los demás valores de la persona»<sup>17</sup>. Otro documento de la misma Congregación, más reciente, la Instrucción *Donum Vitae* comenta: «La inviolabilidad del derecho a la vida del ser humano inocente desde el momento de su concepción hasta su muerte, es un signo y una exigencia de la inviolabilidad misma de la persona, a la cual el Creador ha concedido el don de la vida»<sup>18</sup>.

Este último documento, en un paso precedente declara de modo más fuerte este mismo deber del respeto con estas palabras: «En virtud de su unión sustancial con un alma espiritual, el cuerpo humano no puede ser considerado solamente como un conjunto de tejidos, órganos y funciones, ni puede ser evaluado de la misma manera que el cuerpo de los animales, sino que es parte constitutiva de la persona que a través de él se manifiesta y se expresa»<sup>19</sup>.

Aquí no se habla ya de una razón de «signo» entre el respeto debido al cuerpo y el respeto debido a la persona, sino que ontológicamente se connota la unidad del ser humano.

En la encíclica *Evangelium Vitae*, que también recuerda cómo el Evangelio de la vida «puede ser conocido también por la razón humana en sus trazos esenciales»<sup>20</sup>, se desarrolla más bien la visión teológica, no solamente sobre la base de la verdad de la Creación (que también es accesible a la recta razón), sino ante todo sobre el hecho sobrenatural del don de la vida divina y de la inmortalidad ofrecida al hombre. En consecuencia, el respeto de la vida humana llega a tocar el respeto hacia Dios mismo presente en el hombre.

Es necesario anotar lo siguiente: la amplia y rica doctrina sobre la defensa de la vida humana no puede ser acusada de «biologismo», justo porque el respeto no va dirigido hacia la célula o hacia los tejidos,

17. SAGRADA CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Dichiarazione su L'aborto procurato*, 18.11.1974, en *Enchiridion Vaticanum*, 5, Bologna: Dehoniane, 1979, pp. 419-443, n. 9.

18. SAGRADA CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Istruzione su il rispetto...*, n. 4.

19. *Ibid.*, n. 3.

20. JUAN PABLO II, Enc. *Evangelium Vitae...*, o.c., n. 29.

sino al cuerpo, a la vida del organismo animado por el espíritu e inundado de la dignidad de la persona misma.

Por lo tanto es distinto el respeto que se debe al cuerpo viviente en su unidad con la persona, del respeto debido al cadáver o a un trozo anatómico fruto de una intervención quirúrgica o a un órgano que se trasplanta: es la conexión con el alma espiritual la que establece la plena dignidad de la vida física del hombre. Esto no quita el que se tenga también respeto hacia el cadáver de una persona como a una realidad que simplemente llama a la comunión vital con la persona. En consecuencia, el uso de células, tejidos y órganos todavía vitales después de la constatación de la muerte del organismo en su unidad es lícito, sea para el trasplante o para el uso experimental dadas las otras condiciones éticas y jurídicas previstas (la finalidad de la experimentación y del consenso).

En consecuencia, la vida biológica del hombre se considera en relación a la dignidad personal, bajo determinadas condiciones y según algunos criterios.

Ante todo, la condición de que la vida sea incluida en la unidad individual y orgánica (principio de organicidad): las células y los tejidos separados no forman parte del organismo y no merecen el mismo respeto debido a la persona, como dijimos anteriormente.

Pero tenemos que precisar el principio de totalidad que deriva del de organicidad y que explicaremos mejor más adelante: una parte enferma puede ser hasta eliminada del organismo en beneficio de la totalidad del organismo mismo. Esto no es contrario al respeto a la vida, sino que está a favor de ésta.

#### DESDE LA PERSONA A LA BIOÉTICA PERSONALISTA

De todo lo que hemos dicho hasta ahora se deduce que la dignidad y el carácter intangible y sagrado de la vida física dependen de su unión con el espíritu, y, por lo tanto, del hecho de que la vida es algo que constituye al hombre desde el punto de vista ontológico: es la existencia corpórea de la persona.

La vida humana posee esta hondura ontológica gracias al espíritu que la caracteriza, y esto nos permite afirmar su trascendencia pero no es suficiente para poder establecer el motivo que fundamenta el deber ético de defenderla y de respetarla. Se nos podría objetar: ¿por qué una persona debe respetar siempre la vida de otra persona?

La ética no se resuelve ni se agota completamente en la metafísica. El hecho de que la persona humana sea el *ens quod est perfectissimum in tota natura, ens subsistens ratione praeditum* no es suficiente para ex-

traer conclusiones sobre la licitud o ilicitud de la terapia génica o sobre la fecundación artificial o el trasplante de órganos.

La primacía de la persona y su verdad ontológica representa el valor de referencia en los problemas éticos y bioéticos; pero, ¿puede representar también el criterio de juicio para el comportamiento moral? ¿El criterio para establecer aquello que es bueno o malo se puede encontrar dentro de la persona o hay que recurrir a un criterio externo? La conciencia subjetiva de la persona, tribunal que pronuncia el juicio ético y asume la responsabilidad, ¿dónde apoya su juicio, dónde fundamenta los criterios? ¿Es completamente autónoma o debe referirse a criterios externos y en este caso a cuáles?

Tenemos que contestar a estas preguntas. De todos modos, creo que las conferencias anteriores, de carácter fundamental, han dado una respuesta ya.

Conviene ahora aclarar las nociones de naturaleza, ley natural y conciencia personal: estas nociones son un puente entre la ontología personalista y la ética personalista; son nociones implicadas en el juicio ético en distintos momentos.

La naturaleza humana es la misma esencia o verdad propia de cada hombre considerada como principio y origen de su actividad.

La esencia del hombre, aquello que le distingue de todo ser vivo, consiste en ser un espíritu encarnado.

La naturaleza humana es la misma esencia del hombre considerada como raíz y principio activo presente en todo sujeto humano y que le hace actuar como hombre.

Por lo tanto, la naturaleza humana es la misma esencia considerada, no abstractamente, sino como principio activo de todas las actividades propias del hombre. La persona humana posee la naturaleza humana por definición: es un ser subsistente dotado de racionalidad, espíritu encarnado en un cuerpo que actúa y no podría actuar si no fuera por su naturaleza. Cada individuo humano posee la naturaleza humana, es persona humana y actúa como persona humana<sup>21</sup>.

La ley moral natural, intrínseca a la misma racionalidad, es la instancia que llama a cada hombre concreto, a cada persona, a realizar el bien de la persona a través de su autodeterminación.

La ley moral natural, por lo tanto, se diferencia de la naturaleza entendida en su realidad ontológica: la ley moral natural es la exigen-

21. S. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae...*, o.c., I, q.29; a3 ad 2. Existe otra razón para la valoración negativa de los trasplantes de gónadas: la alteración genética de la herencia.

cia connatural del espíritu humano a actuar gracias a la propia naturaleza ontológica con el fin de realizar el bien de la misma naturaleza a través de su autodeterminación, o sea, para realizar todas las potencialidades de su misma naturaleza.

Esto implica que la naturaleza humana, desde el punto de vista ontológico, no es solamente un dato determinado por unas coordenadas esenciales, sino que es también una tarea por realizar. Y será la persona misma quien autodeterminándose realizará las capacidades de la naturaleza humana y se realizará respetando tales exigencias naturales.

La ley moral natural presupone por lo tanto la libertad, la facultad de autodeterminarse al bien y de elegir los medios idóneos para realizarlo.

En la situación histórica del hombre, esta capacidad libre y consciente de autodeterminación no solamente puede ser limitada por errores, sino que además puede llegar a negar el bien.

La fe cristiana nos ilumina sobre la falibilidad de este juicio y sobre la debilidad de las capacidades humanas para realizar el bien.

Pero, ¿en qué consiste el bien de la persona? En el contexto de la filosofía personalista fundamentada ontológicamente, el bien consiste en el respeto y en la realización de la plena dignidad de la persona en cuanto tal, o sea, con la terminología de Santo Tomás, el *bonum consumatum* (I-II ae, 1, 6 ad 1) o el *bonum perfectum et completivum* (I-II ae, 1, 5). «Hacer el bien y evitar el mal» es el primer enunciado de la ley natural que conlleva inmediatamente la aplicación del respeto del bien de la persona, y sobre todo de su existencia corpórea.

Se trata del respeto a cada persona en su existencia, en su dignidad, aquella dignidad propia de la persona en cuanto espíritu encarnado abierto a la trascendencia y al amor oblativo hacia los demás y hacia el Otro. La realización de la plenitud de su ser: este es el bien de la persona. Realizando este bien en el respeto de la naturaleza humana y donándose en la plenitud de la oblación, el hombre realiza también el bien de las demás personas. No estamos en el subjetivismo sino en la comunión.

Seifert escribe: «La persona humana se tiene que comprender en su verdad integral y objetiva y debe ser afirmada personalmente en aquello que ésta es verdaderamente. Tal verdad sobre el hombre, que tiene que estar en la base de su afirmación, implica su verdad objetiva, su libertad y sus derechos humanos, su trabajo y sus reivindicaciones de un justo salario y de condiciones humanas de trabajo, su cuerpo y el orden de la procreación y de la sexualidad en el contexto de la autodonación personal»<sup>22</sup>.

22. J. SEIFERT, *Essere e persona*, Vita e Pensiero: Milano 1989, p. 401.

La Revelación cristiana fortalece también el concepto de creación y hace entender que la vida misma es en su origen un don; además ofrece una explicación al problema del mal y una posibilidad de superar el mal; revela también que la plenitud de la vida no es solamente el resultado de un esfuerzo y de la ascesis, sino que es don desde lo Alto, Gracia que redime.

El juicio moral tiene dos componentes: a.) ante todo *el componente objetivo*, o sea, la correspondencia entre el acto y el bien verdadero de la persona en la construcción de su dignidad y de su plenitud, o la no correspondencia de hecho, y en consecuencia el empobrecimiento de la persona; b.) además hay un *componente subjetivo*, que viene representado por la conciencia que percibe tal correspondencia o no correspondencia: la conciencia puede percibir tal verdad del acto con claridad y entonces se llega al juicio verdadero y cierto; pero puede también suceder que la conciencia perciba imperfectamente esta verdad y se engañe, entonces se llega a la conciencia cierta pero errónea. La conciencia recta se esfuerza por hacer corresponder el juicio subjetivo con la realidad objetiva: por esto siente la necesidad de ser iluminada sobre la verdad.

La realización de este plan de perfección no requiere solamente una serie de principios y de normas direccionales para toda la actividad humana con la finalidad de precisar las fronteras entre el bien y el mal, sino que requiere también el desarrollar unas cualidades y el actuar unas energías. En otras palabras, existe una ética de los principios y de las normas para llegar a alcanzar un juicio moral verdadero y cierto, y existe también una ética de las virtudes para tener la capacidad de hacer actuar tal juicio moral. No podremos hablar de ética limitándonos solamente al estudio de la teorías éticas o de los principios —lo que es necesario también— sino que tendremos que superar todo esto para llenarlo de hechos y realidades a través de las virtudes.

De todo lo dicho se puede concluir que la conciencia ética del hombre es, en cierto sentido, autónoma, porque el juicio está fundamentado en la percepción interior de la correspondencia del acto con el bien de la naturaleza humana. Pero esta autonomía es relativa, porque la naturaleza humana no se autoconstruye, sino que es creada por Dios; por esto en la ley moral natural se refleja la voluntad del Creador: el imperativo de la ley moral natural de defender la vida propia y la de los demás y de reconocer como «bien» el respeto y como «mal» la eliminación de la vida humana, es una intuición inmediata. Para otras conclusiones éticas (por ejemplo sobre el trasplante, la experimentación, etc.) convendrá una reflexión mediada por los conceptos de naturaleza y de bien.

## LA BIOÉTICA PERSONALISTA: PRINCIPIOS, NORMAS Y VIRTUDES

En la persona humana, considerada bajo la óptica creacionista, encontramos la fundamentación de la ética; en la persona encontramos la fuente de la ética, el criterio verdadero de la actividad moral y el valor por realizar.

Desde este enfoque se pueden traer algunos principios que definen el ámbito propio de la bioética.

Hemos resumido los principios aplicables a la reflexión bioética en los siguientes cuatro principios. Éstos se pueden también comparar con aquellos del *principialismo* de la bioética estadounidense, con la condición de establecer una jerarquía entre tales principios y que se les ofrezca una antropología que los fundamente<sup>23</sup>.

Presentamos brevemente tales principios:

1. *El principio del respeto a la vida y de la defensa de la vida física de todo individuo humano.* La vida física se expresa en la corporeidad. La corporeidad forma parte integrante de la persona, es la encarnación, la Epifanía, el elemento consustancial de la persona en su totalidad.

La supresión de la vida física representa la ofensa más grave a la persona, a su mismo ser. Y esto vale desde el primer instante del constituirse de su corporeidad, desde el momento de la fecundación, en que se constituye el individuo en su unidad orgánica y única. Santo Tomás afirma la imposibilidad de separar la realidad de la persona de aquella del individuo, afirmando «*Omne individuum rationalis naturae dicitur persona*»<sup>24</sup> y esto, no obstante su tesis de la animación sucesiva, comporta el respeto de todo el curso biológico que constituye tal individualidad.

Durante estos años se ha desarrollado un amplio debate sobre el momento de la individualización del ser humano desde el punto de vista biológico.

En nuestro Instituto de Bioética hemos desarrollado nuestro esfuerzo, también con documentos oficiales para aclarar la aplicación del concepto de persona al embrión y al feto humanos, rechazando racionalmente las objeciones pseudocientíficas y psicosociales.

Las razones aludidas por el Warnock Rapport, recogidas después por otros autores<sup>25</sup>, miran a separar y retrasar este momento del mo-

23. E. SGRECCIA, *Manuale di bioetica. I. Fondamenti ed etica biomedica*, Milano: Vita e Pensiero, 1994, pp. 153-199.

24. S. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae...*, o.c., I, q.29; a3 ad 2.

25. J.F. DONCEEL, *Immediate animation and delayed hominization*, Theological studies 1970 (31): 76-106; N.M. FORD, *When did I begin? Conception of the human individual in*

mento de la fecundación por los siguientes motivos: la posibilidad de la gemelación, la formación de la estría primitiva (además ahora se sabe que aparece antes del día 15º, hasta en los días 5º-6º), la fase del anidarse del óvulo fecundado en el útero. Todas han sido eficazmente negadas por científicos y biólogos de gran autoridad<sup>26</sup>.

El querer justificar la pérdida de embriones supernumerarios utilizados para la experimentación sobre embriones y para el aborto farmacológico ha influido y ha producido la teoría del pre-embrión. Sin repetir aquí toda la argumentación a favor de la individuación desde el momento de la fecundación, nos es suficiente recordar que desde este momento se constituye un nuevo ser activo, autónomo en cuanto a la forma, dirección y tiempo de desarrollo, individualizado genéticamente y que se autoconstruye con continuidad<sup>27</sup>.

Pero el respeto y la consideración personalista de la vida física manda en positivo todo un conjunto de actitudes y comportamientos en el ámbito médico y sanitario que se pueden resumir en el principio del respeto hacia la vida y hacia la dignidad de la persona; a menudo viene también *denominado principio de beneficencia/no maleficencia*. El principio del respeto y defensa de la vida física se completa con el segundo principio.

2. *Principio de la globalidad o terapéutico*. Este principio justifica y fundamenta toda intervención médico-sanitaria a partir del cuidado de la salud como prevención o rehabilitación, hasta los cuidados paliativos y se puede aplicar también al juicio sobre la geneterapia.

El principio de la globalidad se basa sobre el hecho de que la vida física en la persona humana constituye un organismo unitario en el

*history, philosophy and science*, Cambridge: Cambridge University Press 1988; J.M. GOLDENING, *The brain-life theory: towards a consistent biological definition of humaneness*, Journal of Medical Ethics 1985 (11): 198-204; C. GROBSTEIN, *Biological characteristics of the preembryo*, Annals of the New York Academy of Science 1988 (541) 346-348; A. McLAREN, *Prelude to embryogenesis*, in The Ciba Foundation, *Human Embryo research: yes or no?*, London 1986, pp. 5-23; J.F. MALHERBE, *L'embryon est-il une personne humaine?*, Lumière et Vie 1985 (34): 19-33; W. RUFF, *Individualität und Personalität in Embryonale Werden Die Frage nach dem Zeitpunkt der Geistbeseelung*, Theologie und Philosophie, 1970 (145): 25-49.

26. J.D. BIGGERS, *Arbitrary partitions of prenatal life*, Human Reproduction 1990; 1: 1-6; P. CASPAR, *Individuazione genetica e gemellarità: l'obiezione dei gemelli monozigoti*, Medicina e Morale 1994 (3): 453-467; J. LEJEUNE, *L'embrione segno di contraddizione*, Città del Vaticano: Ed. Orizzonte Medico 1992; A. SERRA, *Per un'analisi integrata dello status dell'embrione umano. Alcuni dati della genetica e dell'embriologia*, in S. BIOLI (a cura di), *Nascita e morte dell'uomo*, Genova: Marietti, 1993: 55-105; C. SIMERLY, G.J. WU, S. ZORAN et al., *The paternal inheritance of the centrosome, the cell's microtubule-organizing center, in humans, and the implications for infertility*, Nature Medicine 1995 (1): 47-52.

27. K.O. APPEL, *Comunità e comunicazione*, Torino: Rosenberg e Sellier, 1977; J. HABERMAS, *Teoria e prassi nella società tecno-logica*, Bari: Laterza 1978; D. GRACIA, *Fundamentos de bioética.., o.c.*, pp. 558-591.

que las distintas partes (funciones, órganos, tejidos y células) no tienen significado si no se las considera en la unidad del todo y por su conexión con la totalidad unificada desde el único principio unificador del que ya hemos hablado.

Toda intervención sobre la corporeidad, y, por esto, sobre la persona, se justifica por una necesidad y utilidad además de una cierta seguridad sobre el real beneficio para la persona interesada. Este principio requiere para su aplicación correcta condiciones bien precisas, que se refieren al tipo de intervención, al resultado, a la proporcionalidad del riesgo y al consenso.

El trasplante de órganos de un hombre vivo basado prevalentemente en el principio de la socialidad más que en el principio terapéutico, es lícito solamente si se mantiene la integridad sustancial del cuerpo. También el principio terapéutico entra en la óptica de la beneficencialidad.

3. *El principio libertad-responsabilidad.* Con este principio hemos querido encuadrar en la óptica de la ética personalista el *principio de autonomía* (tan usado en ámbito anglosajón). El concepto de libertad, de hecho, no se puede entender sin el contenido del acto, y por esto, tampoco sin la responsabilidad, especialmente en el campo bioético en el que se actúa sobre seres vivos, sobre las condiciones de vida, sobre el hombre mismo y sobre las generaciones futuras. Recogemos aquí el estímulo y la lección de H. Jonas (*Il principio responsabilità*). Por nuestra parte, consideramos no solamente el horizonte de la humanidad futura, sino el cuadro verdadero de todo hombre en cada hombre. El ejercicio de este principio implica el problema del consenso informado e implica también la responsabilidad hacia quien no puede consentir, por lo tanto, una relación de comunicación médico-paciente, de equipo médico; y también la corresponsabilidad de los demás componentes de la sociedad civil, jurídica y económica. Naturalmente esta relación intersubjetiva se mide con un criterio objetivo que está por encima de todo paternalismo y del individualismo, y que viene constituido por el bien objetivo de la persona, contra el cual no puede obrar ni consentir siquiera el paciente ante sí mismo. Entran aquí todos los problemas que se refieren a la petición de la eutanasia o del suicidio, al rechazo de terapia, al consenso en la experimentación y a las terapias y diagnóstico arriesgados.

4. *Principio de socialidad-subsidiariedad.* La medicina y la ciencia, como la tecnología, conllevan un significado social múltiple.

La organización de los servicios y el uso de recursos económicos en el ámbito sanitario revelan una dimensión social e implican la relación del investigador y del médico con la sociedad.

Además, la persona, por naturaleza, necesita la sociedad y está llamada a realizarse en la sociedad. Todo profesional, preparado y aprobado por la sociedad, deberá saber ejercitar su profesión en servicio de la persona y, en nombre de la sociedad, está llamado a promover el bien de la sociedad a través de la realización del bien de las personas concretas. La sociedad, a su vez, deberá proveer y emplear los recursos para el bien social primario, que es la defensa y promoción de la vida y de la salud de los ciudadanos.

Este emplear los recursos, para ser justo y equitativo tendrá que tener también en cuenta el llamado *principio de subsidiariedad*, que completa el *principio de socialidad*. Esto significa que la sociedad deberá respetar las iniciativas privadas y la capacidad de iniciativa del ciudadano, pero tendrá también que intervenir cuanto más fuerte sea la necesidad de quien no es capaz por sí solo. En este punto nuestra concepción se aleja evidentemente de las concepciones liberales e igualitaristas que hoy día insidían el verdadero concepto de justicia social en el campo sanitario.

Cada uno de estos principios, en su momento aplicativo se concreta en las llamadas *normas particulares de comportamiento*: la petición de consentimiento informado, el secreto médico, la obligación de intervenir en caso urgente, etc., son normas particulares que reflejan los principios más generales.

Así, la visión ética global de la vida y de la sociedad se refleja sobre la fundamentación del juicio ético y se expresa en el ámbito particular de la bioética, en sus principios generales y en sus normas particulares.

