

## CAPÍTULO SEXTO

### EL DERECHO A LA VIDA. ARGUMENTOS ANTIGUOS Y MODERNOS DE LA TRADICIÓN IUSNATURALISTA

#### I. EXPOSICIÓN METODOLÓGICA

La forma en que desarrollaré el presente capítulo se encuentra dividida en tres partes. La primera intenta presentar el *status questionis* de lo que Massini califica como “derecho a la inviolabilidad de la vida”. Aquí expondré algunos de los más importantes razonamientos que los defensores de la llamada “nueva ética” intentan explicar y proponer como el modelo ético a seguirse en el siglo XXI. En la segunda parte presentaré los argumentos centrales del derecho natural aristotélico-tomista en relación al más radical de los derechos humanos: el derecho a la vida. En éste me referiré principalmente a Tomás de Aquino, quien si bien no trató específicamente tal derecho como derecho humano, esto no significa que no haya expuesto rigurosos razonamientos para oponerse a prácticas como el homicidio, suicidio, aborto, eutanasia, etcétera. La explicación que Santo Tomás ofrece sobre los niveles de las tendencias naturales del hombre servirá para exponer y detallar lo anterior. En la tercera parte expondré algunos argumentos ofrecidos por John Finnis, entre otros, el recurso a lo que él llama “valores básicos” (*basic values*), los cuales sirven para oponerse a la violación de este bien humano básico, y en consecuencia, a la transgresión del derecho a la vida.

#### II. PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

No se comete ningún error si se señala que los tiempos que corren representan para los derechos humanos, particularmente para el derecho a la vida, la más grave amenaza de cuantas hayan existido antes. Lamentablemente habrá que aceptar que nuestra civilización se ha encargado de borrar cualquier concepción sobre el respeto incondicionado a este derecho. George Steiner ha resumido muy bien nuestro tiempo al señalar que: “los huesos

y las cenizas de los campos de exterminio nazis, las pirámides de cráneos de Camboya, o las inmundas fosas descubiertas de Bosnia o Kosovo son los auténticos emblemas e íconos de la historia reciente”.<sup>381</sup> Para quienes creíamos olvidadas estas experiencias, no necesitamos más que voltear la vista a nuestro alrededor para constatar que los ataques contra la vida siguen presentándose vorazmente, ya no desde la crítica de la comunidad internacional, sino muchas veces justificados activamente o apoyados pasivamente por ésta (ONU), al reconocer legislaciones estatales que vulneran directamente la vida, sobre todo en los estadios más básicos e indefensos de su existencia como las políticas pro-abortistas o las eutanásicas. Razón lleva Robert Spaemann al reconocer que esta civilización encierra “una poderosa tendencia a la completa eliminación de la idea misma de dignidad humana”.<sup>382</sup>

Según se puede observar, en mucha de la literatura filosófico-práctica contemporánea se puede distinguir perfectamente la situación anterior. Así, suele uno encontrarse con afirmaciones como las de Peter Singer, quien ha señalado que una de las características de nuestro tiempo es encontrarnos ante el desmoronamiento de la ética occidental tradicional.<sup>383</sup> Para este autor, las viejas ideas sobre la vida y la muerte han entrado en crisis y ya no podemos seguir considerando a la vida la base inamovible de nuestros puntos de vista éticos. Él y otros autores más consideran que la ética tradicional debe ser reemplazada por una “nueva moral”, que considere en las decisiones humanas sobre la vida y la muerte el “sentido común”.

En su libro *Repensar la vida y la muerte* Singer escribe:

...después de regir nuestros pensamientos y decisiones sobre la vida y la muerte durante casi dos mil años, la ética occidental tradicional se ha desmoronado. Para señalar el momento preciso en que se abandonó la vieja ética, un futuro historiador podría elegir el 4 de febrero de 1993, cuando el Tribunal Superior de Justicia de Gran Bretaña falló que los médicos que asistían a un joven llamado Anthony Bland podían actuar legítimamente para poner fin a la vida de su paciente. En cambio, un historiador holandés podría elegir el 30 de noviembre de 1993, fecha en que el parlamento de Holanda finalmente convirtió en ley las directrices bajo las que durante algunos años los médicos holandeses habían estado suministrando abiertamente inyecciones letales a

<sup>381</sup> Citado por Melich, Joan-Carles, *La lección de Auschwitz*, Barcelona, Herder, 2004, p. 19.

<sup>382</sup> Spaemann, Robert, “Sobre el concepto de dignidad humana”, en varios autores, *El derecho a la vida*, Pamplona, Eunsa, 1998, p. 105. Cfr. Montoya Rivero, Víctor Manuel y Ortiz Trujillo, Diana (coords.), *Vida humana y aborto. Ciencia, filosofía, bioética y derecho*, México, Porrúa, 2009, *passim*.

<sup>383</sup> Cfr. Singer, Peter, *Rethinking Life and Death. The Collapse of our Traditional Ethics*, trad. cast. de Y. Fontal, España, Paidós, 1997, *passim*.

pacientes que estaban sufriendo de forma insoportable sin ninguna esperanza de mejorar y que pedían que les ayudaran a morir...<sup>384</sup>

Desde la óptica de Singer, “éestas son las sacudidas superficiales resultantes de grandes cambios en lo más profundo de la ética occidental. Estamos atravesando un período de transición en nuestra actitud hacia la santidad de la vida humana”.<sup>385</sup>

### 1. *Ética de la vida o del sentido común*

El proyecto de la “nueva ética” que Singer propone ha formado una ola expansiva que ha encontrado eco en los más diversos círculos científicos y académicos, lo mismo en el campo de la genética que en el de la biología; igual en la ética que en el terreno del derecho. Con esto se ha influido fuertemente en la ideología de la sociedad liberal de aquellos países que se reconocen como más desarrollados. Paradójicamente estos países habían considerado siempre a la ética un campo reservado a la conciencia y vida privada de las personas, y ahora pareciera que quieren convertir el comportamiento moral de la gente en una cuestión de dominio público y de políticas públicas, a través, entre otras medidas, de la imposición de “nuevos” criterios morales y legales permisivistas como son las prácticas abortistas o eutanásistas. Aquí México puede ser un buen ejemplo de dicha influencia y de tales políticas extranjeras.

Por esa razón, es mucho más frecuente encontrar pasajes como los escritos por Max Charlesworth, quien resume muy bien la llamada “cultura de la muerte”. Igual que Singer, para este autor, las personas tendrían todo el derecho del mundo de determinar y controlar las circunstancias en las que deseen morir, de la misma forma en que deciden la manera en que deseen vivir.

Morir es en cierto sentido la cosa más importante que una persona hace, y uno debería, dentro de sus posibilidades controlarlo. No ejerzo mi autonomía moral permitiendo que mi vida sea dictada por la conciencia o fuerzas externas, ni tampoco ejerzo mi autonomía moral si de una forma fatalista permito que mi muerte sea dictada por la conciencia o fuerzas externas.<sup>386</sup>

<sup>384</sup> *Ibidem*, pp. 15 y 16.

<sup>385</sup> *Ibidem*, p. 16.

<sup>386</sup> Charlesworth, Max, *Bioethics in a Liberal Society*, trad. cast. de M. González, Gran Bretaña, Cambridge University Press, 1996, p. 39.

En igual sentido, escribe,

...de lo que se ha dicho hasta ahora es lógico deducir que en una sociedad liberal, basada en el principio de la autonomía moral del individuo, la ley no debería de influir en evitar que en ciertas circunstancias la gente se quite la vida. En otras palabras, aunque el suicidio pudiera ser o no un pecado en algunas circunstancias desde luego no debería de ser un delito.<sup>387</sup>

Según la lógica de los razonamientos anteriores, el derecho del Estado, que en principio debería resguardar los bienes más preciados de la sociedad (entre ellos la vida), tendría que modificarse de tal manera que posibilitare los medios necesarios para que quien quiera, desee, o necesite suicidarse, pueda contar con todos los apoyos adecuados para llevarlo a efecto. Así, el Estado tendría que proporcionar todo tipo de asistencia, incluso económica, es decir, del erario público, para ayudar a la gente que lo quiera a “bien morir”, a tener una “muerte digna”. ¿Por qué? Porque ellos tienen el derecho a determinar la forma y métodos para morir. De modo que no sólo se tendrían que despenalizar figuras como la eutanasia, o el suicidio asistido, sino además se tendría que contar con una subvención para quien quiera quitarse la vida. ¿Esto es de sentido común?

Lo anterior, que expone de manera general la problemática que plantea el suicidio, presenta rasgos muy semejantes a los de otros atentados contra la vida. Por ejemplo, en el tema del aborto. Aquí, la ética del “sentido común” niega tajantemente la calidad de persona a los fetos en formación, a los seres humanos que tienen una malformación o aquellos que sufren algún tipo de retraso mental, etcétera. Para esta mentalidad, estos casos son ejemplos claros de seres que no son personas y, por tanto, tampoco pueden ser sujetos de derechos, ni siquiera del más esencial de ellos.<sup>388</sup>

Esto, como lo ha hecho ver acertadamente Pedro Serna, choca abiertamente con toda la concepción teórica que de los derechos humanos tenemos, “pues no hay acto más fuerte de disposición sobre un ser humano que establecer si lo es o no”.<sup>389</sup> De este modo, la mujer, que basando su decisión

<sup>387</sup> *Ibidem*, p. 46.

<sup>388</sup> Tristram Engelhardt es uno de los teóricos que apuestan por esta tesis. Así lo recoge Massini al citar su libro: “no todos los seres humanos son personas, no todos son autorreflexivos, 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 son ejemplo de seres humanos que no son personas. Estas entidades son (sólo) miembros de la especie humana”: citado por Massini Correas, Carlos I., “El derecho a la vida”, *Problemas actuales sobre derechos humanos*, México, UNAM, 1997, pp. 161 y 162.

<sup>389</sup> Serna, Pedro, “El derecho a la vida en el horizonte cultural europeo de fin de siglo”, en varios autores, *El derecho a la vida*, Pamplona, Eunsa, 1998, p. 44. *Cfr.* Herrera, Alejandro

en la autonomía de la voluntad desee abortar porque su hijo tiene algunos padecimientos, o simplemente porque así lo ha decidido, podría hacerlo, sin que el Estado pueda decir nada, antes bien, exigiendo de éste el establecimiento de instituciones legales, médicas y financieras para no tener ningún impedimento si decide realizar dicha práctica.

## 2. *Ética de los animales o del sufrimiento*

Otro ejemplo de ésta llamada “nueva ética” es el caso de los derechos de los animales. Mientras se niegan derechos a algunos seres humanos (fetos, enfermos terminales, deficientes mentales, etcétera), se pretende reconocerlos a los animales, plantas, rocas, montañas, océanos, etcétera. Así como la ética para el caso de los seres humanos que no son personas fue llamada ética del “sentido común”, la ética para los supuestos derechos de los animales es calificada como “ética del sufrimiento”.

Desde esta propuesta moral, se reconoce que los perros, los gatos o cualquier otro animal no racional pueden ser titulares de un derecho, por ejemplo, el de *igualdad*, y no sólo los seres humanos. Al respecto, el mismo Peter Singer escribe lo siguiente:

...A continuación, postularé que mientras este principio [el de igual consideración de intereses —JSS—] proporciona efectivamente una base adecuada para la igualdad humana, ésta no puede limitarse a los humanos. En otras palabras, sugeriré que, habiendo aceptado el principio de igualdad como base moral sólida para las relaciones con otros miembros de nuestra propia especie, igualmente nos comprometemos a aceptarlo como base moral sólida para las relaciones con los que no pertenecen a nuestra propia especie: los animales no humanos.<sup>390</sup>

La propuesta de la nueva ética y la de la ética del sufrimiento, como la bibliografía citada nos muestra, son de clara ascendencia anglosajo-

Daniel, “Aborto. ¿De qué se trata? ¿De qué se habla?”, en *La vida primer derecho humano*, Argentina, UCA, 2010, pp. 27-43.

<sup>390</sup> Singer, Peter, *Practical Ethics*, 2a. ed., trad. cast. de R. Herrera, Gran Bretaña, Cambridge University Press, 1995, p. 69. El mismo autor más adelante señalaría que: “...podemos decir que el hecho de que algunas personas no sean miembros de nuestra raza no nos da el derecho de explotarlas, del mismo modo, el hecho de que algunas personas sean menos inteligentes que otras no significa que podamos hacer caso omiso de sus intereses. Sin embargo, el principio también implica que el hecho de que algunos seres no sean miembros de nuestra especie no nos da derecho a explotarlos, y del mismo modo, el hecho de que otros animales sean menos inteligentes que nosotros no implica que se pueda hacer caso omiso de sus intereses”. *Ibidem*, pp. 70 y 71.

na,<sup>391</sup> y ha encontrado eco en algunos círculos académicos de países latinoamericanos, principalmente México. Aquí también es posible encontrar argumentos a favor tanto del aborto como de la eutanasia o los derechos de los animales.

Por lo que se refiere al primer tema, es decir, el tema del aborto, es frecuente encontrarse con afirmaciones como la siguiente:

...si aplicamos las intuiciones anteriores al caso del aborto, tenemos que concluir que el aborto de un embrión *no formado* es moralmente diferente del de un feto *formado*, ya que sólo en este último caso podemos reconocer un cuerpo humano, es decir, podemos verlo como uno de nosotros al menos en algunos aspectos importantes y por ello concederle el valor de una persona... De modo que sólo un feto suficientemente desarrollado satisface los dos criterios que hemos mencionado para considerar que algo es una persona o un ser humano con valor intrínseco y, por lo mismo, que puede plantearnos obligaciones morales.<sup>392</sup>

Como se puede ver, sólo si el feto adquiere una forma parecida a la humana, podrá decirse que hay una persona y, por tanto, se podrán entonces tener ciertas obligaciones o deberes morales respecto de él.

Algo parecido sucede en el caso de los animales, donde el aporte mexicano es realmente significativo: “se advierte la urgente necesidad de que nuestras sociedades adopten una ética más generosa, válida más allá del ámbito meramente humano”,<sup>393</sup> promulgando leyes que los protejan y sancionando las conductas que atentan irresponsablemente contra su vida y bienestar.

Según se acaba de evidenciar, en el caso del aborto esta nueva corriente ética intenta basar su justificación en la autonomía moral del sujeto, o en el reconocimiento de ciertos rasgos físicos de forma humana. Y en el supuesto de los derechos de los animales, en el sufrimiento o en el reconocimiento de una presunta igualdad de intereses.

Sin embargo, sus pretensiones no se quedan en estos dos supuestos, intentan ir más allá. Es el caso de la eutanasia, paradójicamente llamada

<sup>391</sup> A pesar de que esta corriente ha tomado una fuerza significativa en estos países, existen otros trabajos que replantean y cuestionan que los animales puedan poseer alguna entidad moral que los haga dignos de derechos en el sentido estricto de dicha expresión. *Cfr.* Carruthers, Peter, *The Animals Issue: Moral Theory in Practice*, trad. cast. de José María Perazzo, Gran Bretaña, Cambridge University Press, 1995, *passim*.

<sup>392</sup> Valdés, Margarita, “Aborto y anticoncepción en México: las actitudes y argumentos de la Iglesia católica”, *Dilemas éticos*, México, UNAM-FCE, 1997, pp. 88 y 89.

<sup>393</sup> Herrera Ibáñez, Alejandro, “Los intereses de los animales y sus derechos”, en *ibidem*, p. 182.

“bien morir”. En ésta, se pretende hacer desaparecer el dolor y sufrimiento del paciente infligiéndole directamente la muerte, incluso contra el consentimiento de sus familiares cuando el enfermo terminal no cuenta con la posibilidad de otorgar su parecer.

En los tres supuestos antes señalados hay preguntas que no se ve cómo puedan ser contestadas, máxime cuando también desde el mismo sentido común haya otras reflexiones que las contradicen. En el supuesto del aborto ¿la autonomía moral es tan extensa como para legitimar la facultad o derecho de alguien de privar de la vida a otro?, es decir, ¿se puede ser titular de la vida de otra persona sólo por mi libre decisión? Ahora bien, sobre el mismo supuesto, ¿la pertenencia a la especie *homo sapiens*, o a la raza humana, sólo puede estar basada en la consideración de persona cuando ésta se hace radicar en la simple figura humana? Y en el supuesto de los derechos de los animales, ¿cuál es la entidad moral o jurídica que tienen éstos y que no poseen los embriones humanos “no formados” para reconocerles derechos?, ¿dónde se encuentra radicada dicha entidad? Finalmente, en el supuesto de la eutanasia ¿cuánto es el grado de sufrimiento necesario para justificar dicha práctica?, ¿la libertad de quien desea morir es ilimitada?, ¿realmente dicha decisión no daña a nadie cuando se pone en práctica?, ¿no cabe absolutamente la posibilidad de que algunos enfermos puedan salir del coma en el que se encuentren?<sup>394</sup> Como se puede apreciar, los problemas no son tan simples como pretenden hacer ver los defensores de la “nueva ética” o “ética del sentido común”. Hay que esclarecer algunas de estas preguntas antes de aceptar sin objeciones que dichas prácticas sean la muestra de los nuevos criterios éticos.

En mi opinión, el interés que despierta hoy la defensa de los derechos de los animales cuando éstos sufren; el reconocimiento de la eutanasia por razones humanitarias; o el respeto absoluto de una libertad sin límites como en el caso del aborto, no son sino reflejo claro de la decadencia moral en la que se encuentra inmersa hoy nuestra civilización, y no nos demuestra otra cosa que la más profunda de la desconfianza en lo humano. La manipulación genética en seres humanos para fines comerciales y reproductivos; la destrucción del entorno social y biológico; la corrupción cada vez más presente en los negocios, política y medios de comunicación; los debates sobre el acoso sexual y el homosexualismo; el aumento cada vez más alarmante de los altos índices en el consumo de drogas y de alcoholismo; el crecimiento del analfabetismo y la desbordada pobreza en los países menos desarrollados, son perfecta muestra del deterioro moral de nuestra civilización. Por

<sup>394</sup> Un análisis detallado y profundo de las principales objeciones a la autorización de la eutanasia en Rivas, Pedro, *Las ironías de la sociedad liberal*, México, UNAM, 2004, pp. 69-108.

eso es perfectamente lícito decir, como lo apuntaba Lipovetsky, “el siglo XXI será ético o no será”.<sup>395</sup>

### III. EL DERECHO NATURAL ANTE LA VIDA

Ante tal panorama, sin duda es legítimo preguntarse ¿qué tiene que decir el derecho frente a esta situación?, ¿qué papel le corresponde jugar al derecho ante las pretensiones de la nueva ética?, ¿tendrá que aceptar sin mayores consideraciones tales propuestas reconociéndolas en los diversos sistemas legales estatales?

Me parece que la defensa de un derecho fundamental como el derecho a la vida exige una propuesta teórica fuerte, que dé fundamentos sólidos al mencionado derecho y, en definitiva, a la dignidad que los sostiene, y en mi opinión una de las más sólidas es la propuesta del derecho natural aristotélico-tomista, tradición ésta que abarca más de dos mil años, y para la cual el derecho supone la existencia de al menos tres elementos: *i*) El sujeto activo o titular del derecho; *ii*) el objeto de éste (la cosa, bien o prestación del derecho), y *iii*) el sujeto pasivo u obligado del derecho. Según lo anterior, para la existencia del derecho se reconoce, necesariamente, la relación de titularidad que el sujeto activo tiene sobre el objeto o bien jurídico y la relación de deuda u obligatoriedad en el sujeto pasivo que engendra dicha relación de *suidad*. Desde esta explicación, por más simple que parezca, el derecho es esa misma cosa justa debida a quien es titular de ella. En el caso del derecho a la vida, éste consiste en

...una conducta de respeto y compromiso para con la vida humana, propia o ajena [bien del derecho —JSS—]. Esto significa que si adecuáramos estrictamente la designación a la estructura 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 a la *vitalidad* o *carácter viviente* del hombre.<sup>396</sup>

Ahora bien, cuando se habla del derecho a la vida está haciéndose alusión a la vida humana, es decir, “a los individuos pertenecientes a la especie *homo sapiens*, y no a las formas infrahumanas de vida animal o vegetal”.<sup>397</sup> De este modo, los sujetos del derecho sólo pueden ser las personas, todas

<sup>395</sup> Lipovetsky, Gilles, *Le crépuscule du devoir. L'éthique indolore des nouveaux temps démocratiques*, trad. de J. Bignozzi, Barcelona, Anagrama, 1994, p. 9.

<sup>396</sup> Massini Correas, Carlos I., “El derecho a la vida”, *cit.*, p. 154.

<sup>397</sup> *Idem.*

las personas,<sup>398</sup> no sólo las que adquieran o tengan forma humana, porque sólo en ellas radica el fundamento último del derecho. Los animales no son personas y, por tanto, no pueden ser sujetos de derechos.

Lo anterior no significa que no debemos manifestar cariño, ternura o compasión por los animales, y que de ahí se generen algunas obligaciones de carácter moral, pero esto es algo completamente distinto al reconocimiento de derechos. Sería tanto como establecer que los animales son, por ser titulares de derechos, igual a los hombres. O, para ser más precisos, tendríamos que decir que la dignidad de los animales es enteramente igual a la dignidad de las personas, con lo cual, llevado esto al absurdo, tendrían exactamente los mismos derechos que los constituidos para los seres humanos. Lleva razón Savater cuando dice:

La sensibilidad o el gusto estético (esa “estética de la generosidad” de la que hablaba Nietzsche) deben regular nuestra relación compasiva con los animales, pero desde luego no es una cuestión ética ni de derechos humanos (no hay derechos “animales”), pues la moral trata de las relaciones con nuestros semejantes y no con el resto de la naturaleza.<sup>399</sup>

### 1. *Fundamento del derecho a la vida*

Ahora bien, reconociendo que los titulares del derecho son las personas, y en este sentido el hombre, es decir, todo ser humano es persona, igualmente ha de aceptarse que éste tiene una serie de derechos que le pertenecen como derechos humanos y de los que es titular. A estos derechos nosotros los identificamos como derechos humanos, entre los que encontramos como uno de los más significativos el derecho a la vida. Dicho de otra manera, sólo los seres humanos por su propia naturaleza son sujetos de tales derechos; éstos encuentran su fundamento en esa naturaleza o dignidad de la persona entendida como aquella calidad de ser superior al resto de los seres

<sup>398</sup> La acepción de persona que empleamos es la ontológica y jurídica, es decir, reconocer a la persona como sustancia individual de naturaleza racional tal y como lo entendió Boecio. “En esta definición, el constitutivo de la persona reside en la sustancia —en sentido filosófico, como sustrato primario y fundamental del ser, que es el sujeto de los accidentes, de las potencias, de lo histórico del ser o cambio y del movimiento—, una sustancia de unas características determinadas”. Pero también la acepción jurídica. En la definición de persona se encuentra implicada la dimensión jurídica de ella como ser-en-relación, “la persona no es otra cosa que el sujeto de la relación jurídica, como titular del derecho o del deber; es pues, la persona, el sujeto de derechos y de obligaciones”. Hervada, Javier, *Lecciones propedéuticas...*, *cit.*, pp. 431-468.

<sup>399</sup> Savater, Fernando, *El País*, 29 de julio de 2010.

vivientes. Esta dignidad no es sino una perfección en el ser, una eminencia o excelencia ontológicas, que sitúan al hombre en otro orden del ser.<sup>400</sup> Es, en definitiva, “algo absoluto que pertenece a la esencia..., es la perfección o intensidad de ser que corresponde a la naturaleza humana y que se predica de la persona”.<sup>401</sup> De este modo, el fundamento mediato o inmediato de los derechos humanos es la dignidad de la persona humana.

La coherencia en el razonamiento anterior nos ha de llevar a aceptar estos derechos como una realidad preexistente al reconocimiento que se haga de ellos. Es decir, son derechos prepositivos, nunca otorgados por la sociedad ni sometidos al arbitrio del poder estatal. “En efecto, en el fondo se trata de tener conciencia de la dignidad objetiva de la persona humana, de que el hombre no puede ser tratado al arbitrio del poder y de la sociedad, porque es objetivamente un ser digno y exigente, portador de unos derechos en virtud de su dignidad, reconocidos, pero no otorgados por la sociedad”.<sup>402</sup> Si los derechos humanos no fueran anteriores al derecho positivo, serían entonces simples “edictos de tolerancia revocables”, para decirlo con Robert Spaemann.<sup>403</sup>

Intentaré explicar un poco más el tema del fundamento de los derechos por ser imprescindible para la comprensión general del asunto aquí tratado. Ser titular del derecho implica, necesariamente, reconocer un fundamento por el que se tiene. Esta razón plantea exigencias que no admiten excepciones y que siempre han de ser respetadas por lo que posee el hombre para que efectivamente sean observadas: su condición de persona humana, es decir, la dignidad que tiene como individuo de la especie *homo sapiens*.

Según lo anterior, el fundamento del derecho a la inviolabilidad de la vida es la dignidad de la persona, como algo absoluto que pertenece al hombre y que radica en la naturaleza humana. Ahora bien, ¿qué es esa dignidad? Desde el punto de vista filosófico Millán Puelles diría que la dignidad de la persona humana es un concepto que se inscribe en tres planos: “el de la esencia o naturaleza del hombre; el del fundamento trascendente

<sup>400</sup> Cfr. Hervada, Javier, *Lecciones propedéuticas...*, cit., p. 449. Esta parece ser la misma comprensión que de la dignidad de la persona humana tiene Habermas. Cfr. Habermas, Jürgen, “El concepto de dignidad humana y la utopía realista de los derechos humanos”, *Diánoia*, México, núm. 64, 2010, p. 10.

<sup>401</sup> *Idem*.

<sup>402</sup> Hervada, Javier, “Los derechos inherentes a la dignidad de la persona humana”, *Escritos de derecho natural*, 2a. ed., Pamplona, Eunsa, 1993, p. 655.

<sup>403</sup> “Los derechos humanos entendidos en sentido positivista no son otra cosa que edictos de tolerancia revocables”, Spaemann, Robert, “Sobre el concepto de dignidad humana”, cit., p. 82.

del valor de esta idea, y el de las exigencias jurídico-naturales de ese mismo valor”.<sup>404</sup>

Esta dignidad dimana de esa condición de persona,

...condición que es la moderna forma de expresar lo que al individuo humano corresponde por ser individuo personal, esto es, la naturaleza racional; por ello, en esta expresión se contiene lo que corresponde a la persona por ser realización existencial de la naturaleza humana, que es la naturaleza racional. La *condición* en este caso, se refiere a la naturaleza humana, poniendo el acento en el rasgo más peculiar de ésta: su racionalidad.<sup>405</sup>

Por esta racionalidad humana el hombre capta que en el orden práctico el obrar humano es dirigido a la consecución de unos fines llamados fines naturales del hombre, los cuales comportan la realización o perfección del hombre. Estos fines “constituyen el sentido y la plenitud de la vida humana, individual y social”,<sup>406</sup> pues no son sino “la correcta expresión del ser humano según aquello que la naturaleza humana contiene como plenitud posible”.<sup>407</sup> Así, el primer y supremo principio que la racionalidad le dicta al hombre es, lógicamente, “aquel que proviene de la aprehensión de la naturaleza del bien, es decir, de aquello que tiene razón de fin, que es lo que el hombre tiene que conseguir y, por tanto, lo que tiene razón de deber”.<sup>408</sup>

## 2. Tomás de Aquino y las tendencias naturales del hombre

Explicado en términos generales el fundamento de los derechos humanos, pasemos ahora a exponer la forma en que Tomás de Aquino se opuso a la violación del derecho a la vida.

Según el principio enunciado anteriormente, el bien es lo primero que aprendemos de la razón práctica. En consecuencia, Tomás de Aquino es-

<sup>404</sup> Millán Puelles, Antonio, “La dignidad de la persona humana”, *Sobre el hombre y la sociedad*, Madrid, Rialp, 1976, pp. 97-104.

<sup>405</sup> Hervada, Javier, *Lecciones propedéuticas...*, *cit.*, p. 436. Continúa señalando Hervada que la “dimensión racional es el principio de orden. En virtud de su índole de forma o principio informador, el espíritu humano en cuanto cognoscente, esto es, la razón se constituye en el principio rector del obrar humano. La razón es la regla de la conducta de la persona humana de modo que la rectitud de ésta se mide por ser según su razón. De ahí que la regla del obrar correcto sea la *recta ratio*, la recta razón que marca con sus dictámenes el orden propio del obrar personal”. *Ibidem*, pp. 439 y 440.

<sup>406</sup> Hervada, Javier, *Introducción crítica al derecho natural*, 6a. ed., Eunsa, Pamplona, 1990, p. 143.

<sup>407</sup> *Idem*.

<sup>408</sup> Hervada, Javier, *Historia de la ciencia del...*, *cit.*, pp. 165 y ss.

tablece que el primer principio del cual derivan los demás es el de *se debe obrar y proseguir el bien y evitar el mal*. Así, el bien tiene naturaleza de fin, esto es, el bien es el fin al que se inclina el hombre y el no bien naturaleza de lo contrario.<sup>409</sup> Así,

...todas las cosas hacia las que el hombre siente inclinación natural son aprendidas naturalmente por la inteligencia como buenas y, por consiguiente, como necesariamente practicables; y sus contrarias, como malas y vitadas. Por tanto, el orden de los preceptos de la ley natural es paralelo al orden de las inclinaciones naturales.<sup>410</sup>

De estas inclinaciones naturales, cuyas reglas racionales constituyen la ley natural, la primera de ellas es la tendencia a la conservación del ser, en la que se funda el derecho a la vida y la integridad física.<sup>411</sup>

Tomás de Aquino distingue tres niveles de tendencias naturales en el hombre: las propias de todo ser, las que comparte con los animales y la propiamente racional. Ellas son, respectivamente, la conservación de su ser, la tendencia a la perpetuación de la especie y la tendencia a conocer la verdad respecto a Dios y a vivir en sociedad.<sup>412</sup> En el tomismo se explica que el hombre tiene una estructura, la cual se divide en tres niveles: orgánico vegetativo, sensorial y racional. En cada uno de ellos el hombre tiende a su perfección como ser humano, llenando las necesidades e intencionalidades de cada nivel, manifestadas por sus inclinaciones naturales.<sup>413</sup>

<sup>409</sup> Cfr. *ibidem*, p. 165.

<sup>410</sup> *Idem*.

<sup>411</sup> Cfr. Hervada, Javier, *Introducción crítica al...*, cit., pp. 145 y 146.

<sup>412</sup> “Por ello, según el orden de las inclinaciones naturales es el orden de los preceptos de la ley natural. En efecto, le es inherente primero la inclinación del hombre al bien según la naturaleza por la que comunica con todas las substancias: a saber, en cuanto cualquier substancia desea la conservación de su ser de acuerdo a su naturaleza. Y según esta inclinación, pertenecen a la ley natural aquellas cosas por las que se conserva la vida del hombre, y se impide lo contrario. —En segundo lugar le es inherente al hombre la inclinación a algunas cosas más especiales, según la naturaleza en la que comunica con los demás animales. Y según esto se dice que son de ley natural las cosas que la naturaleza enseñó a todos los animales, como es la unión del macho y la hembra, la educación de la prole, y otras semejantes. —En tercer lugar es inherente al hombre la inclinación al bien según la naturaleza de la razón, que le es propia a él: así como el hombre tiene natural inclinación a conocer la verdad acerca de Dios, también a vivir en sociedad. Y según esto pertenecen a la ley natural las cosas que se refieran a esa inclinación: de modo que el hombre evite la ignorancia, que no ofenda a los otros con los que debe convivir, y las demás de este estilo que miran a estos”. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 94, a. 2, c., cit.

<sup>413</sup> Beuchot, Mauricio, *Ética y derecho en Tomás de Aquino*, México, UNAM, 1997, p. 96. Cfr. también del mismo autor, *Derechos humanos. Iuspositivismo...*, cit., pp. 75-90; *Filosofía y derechos*

El derecho a la inviolabilidad de la vida o a no ser privado de ella injustamente se refiere a la primera de las inclinaciones. En efecto,

...el hombre en primer lugar, siente una inclinación hacia el bien, que es el bien de la naturaleza; esa inclinación es común a todos los seres, pues todos los seres apetecen su conservación conforme a su propia naturaleza. Por razón de esta tendencia, pertenecen a la ley natural todos los preceptos que contribuyen a conservar la vida del hombre y a evitar su obstáculo.<sup>414</sup>

En el caso del derecho a la vida y siguiendo el precepto primario antes señalado podríamos decir que, *es bien para el hombre conservar su vida, no es bien para el hombre atentar o que atenten contra su vida*. Se debe aclarar que la conservación de la vida incluye además todas aquellas medidas que perfeccionan dicho bien.

#### IV. TOMÁS DE AQUINO Y EL DERECHO A LA VIDA

En términos jurídicos diríamos que es en esta inclinación natural del hombre donde se encuentra el derecho a la inviolabilidad de toda vida humana como derecho humano, o como derecho a no ser muerto injustamente.

Los argumentos que Tomás de Aquino aporta para defender el derecho a la vida, o en términos negativos, para oponerse al homicidio o a un presunto derecho al suicidio y al aborto, parten del siguiente principio: "...la razón natural dicta al hombre el que no infiera injusticia a nadie; por tanto los preceptos que prohíben hacer daño se extienden a todos; en cambio la razón natural no dicta el momento que hay que hacer algo por alguien, sino a aquél a quien se debe algo".<sup>415</sup>

##### 1. *El homicidio en la filosofía de Tomás de Aquino*

Se pueden distinguir en Tomás de Aquino dos tipos de homicidio: el directo y el indirecto. El primero es el acto que por su naturaleza y especie moral o intención explícita del agente, tiende a causar la muerte de un hombre. Ésta puede ser positiva, es decir, la acción directa, o negativa, es decir, la omisión, como el que se priva voluntariamente de los elementos o

*humanos*, cit., pp. 49-60; *Introducción a la filosofía de Tomás de Aquino*, México, UNAM, 1992, pp. 131 y ss.

<sup>414</sup> Hervada, Javier, *Historia de la ciencia del...*, cit., p. 165.

<sup>415</sup> Aquino, Tomás de, *Summa Theologiae*, I-II, q. 100, a. 5. ad. 4., cit.

disposiciones esenciales para la vida. Por otro lado, el homicidio indirecto es aquel acto concreto que por su naturaleza no causa la muerte, sino ésta se sigue como efecto accidental y no intencionado, por el concurso imprevisto de otro agente.

#### A. *Homicidio directo*

El principio general del que parte Tomás de Aquino para oponerse a este tipo de homicidio es el de que todo homicidio constituye un grave pecado contrario tanto al derecho natural como al derecho divino. Los casos incluidos en esta primera forma de homicidio son: el aborto y la eutanasia.

Dice el Aquinate:

Se puede considerar a un hombre de dos modos: en sí mismo y por comparación a otro. Considerado el hombre en sí mismo, no es lícito quitar la vida a nadie, puesto que en todo hombre, aún pecador, debemos amar la naturaleza, que Dios ha hecho y que la muerte destruye. Según se ha expuesto, la occisión del pecador sólo se hace lícita en atención al bien común, que se destruye por el pecado; mientras que la vida de los justos es conservadora y promotora del bien común, ya que ellos son la parte elegida de la multitud. Por esta razón, de ningún modo es lícito matar al inocente.<sup>416</sup>

Con esta afirmación tan contundente el Aquinate no deja ninguna duda respecto a la injusticia que se comete cuando se priva de la vida a un inocente.

#### B. *Homicidio indirecto*

En el caso del homicidio indirecto, el Aquinate reconoce que la muerte indirecta de un ser humano es generalmente ilícita, máxime si es un inocente, y sólo se hace lícita existiendo causa proporcionalmente grave, según los principios del voluntario indirecto. Los casos que ejemplificarían este tipo de homicidio serían los de aquellas personas muertas en operaciones bélicas, en accidentes de trabajo o en las intervenciones médicas. El ejemplo más gráfico de este homicidio sería el de la legítima defensa.<sup>417</sup>

En el primero de los ejemplos, Tomás de Aquino establece que:

<sup>416</sup> *Ibidem*, II-II, q. 64, a. 6.

<sup>417</sup> *Ibidem*, II-II, q. 64, a. 1.

Según Aristóteles, el azar o accidente es una causa que obra fuera de la intención. Por ello las cosas fortuitas, absolutamente hablando, no son ni intencionadas ni voluntarias; y, puesto que todo pecado es voluntario, según San Agustín, dedúcese que las cosas fortuitas, consideradas como tales, no son pecados. Sucede a veces, sin embargo, que algo que no se quiere o intenta en el acto y por sí mismo, está en la voluntad o intención accidentalmente, en cuanto se llama causa accidental la que remueve los obstáculos. Por consiguiente, el que no evita las causas de las que se sigue el homicidio, debiendo evitarlas, es culpable en cierto modo de homicidio voluntario.

Y esto acontece de dos maneras: primera, cuando alguien, ocupándose de cosas ilícitas que debía evitar, comete un homicidio; segunda, cuando no pone de su parte el debido cuidado. Por esto, con arreglo al Derecho, si uno se ocupa en cosas lícitas poniendo el debido cuidado y, sin embargo, de su actuación se sigue la muerte de un hombre, no es culpable de homicidio. Más si se hubiese empleado en cosas ilícitas, o aún en cosas lícitas, pero sin poner la diligencia debida, no evita el reato de homicidio si de su operación se sigue la muerte de un hombre.<sup>418</sup>

## 2. *El caso de la legítima defensa*

En el caso de la legítima defensa, Tomás de Aquino acepta la licitud de la muerte del “injusto agresor”, siempre que la defensa sea moderada.

Este principio establece el derecho natural que tiene todo hombre de repeler una agresión violenta, actual e injusta, incluso hasta con la muerte del injusto agresor.

Ahora bien, del acto de la persona que se defiende a sí misma pueden seguirse dos efectos: uno, la conservación de la propia vida, y otro, la muerte del agresor. Tal acto, en cuanto por él se intenta la conservación de la propia vida, nada tiene de ilícito, puesto que es natural a todo ser el conservar su existencia todo cuanto pueda. Sin embargo, un acto que proviene de buena intención puede hacerse ilícito si no es proporcionado al fin; por consiguiente, si uno, para defender su propia vida, usa de mayor violencia que la requerida, este acto será ilícito.<sup>419</sup>

## 3. *El suicidio en la filosofía de Tomás de Aquino*

Por lo que al suicidio se refiere, el doctor angélico se opone rotundamente a éste por tres razones principalmente: *i*) por ir en contra de la con-

<sup>418</sup> *Ibidem*, II-II, q. 64, a. 8. c.

<sup>419</sup> *Ibidem*, II-II, q. 64, a. 7. c.

servación de la vida del hombre; *ii*) por la ofensa que se hace a la sociedad, y *iii*) por el agravio a Dios. Sobre este punto señala lo siguiente:

...matarse a sí mismo es completamente ilícito por tres razones: primera, porque cada cosa se ama naturalmente a sí misma, de donde resulta que cada cosa se conserva a sí misma en el ser y resiste cuanto puede a los agentes que la corrompen. Por tanto, cuando alguien se mata a sí mismo va en contra de esa inclinación natural y contra la caridad con la que cada cual debe amarse a sí mismo. La muerte de uno mismo es siempre pecado mortal, como contraria a la ley natural y a la caridad. Segunda, porque cada parte es por el todo. Pero cualquier hombre es parte de la comunidad, y así lo que él es, es de la comunidad; de donde el hecho de matarse a sí mismo infiere una injuria a la comunidad. Tercera, porque la vida es un don divino entregado al hombre, el cual está sujeto a la potestad de Dios, que quita la vida o la da. Por tanto, quien se priva a sí mismo de la vida delinque contra Dios, como quien mata un siervo ajeno delinque contra el dueño de ese siervo, y como delinque el que usurpa el juicio acerca de una cosa que no le está confiada; pues sólo a Dios pertenece el juicio acerca de la muerte y de la vida.<sup>420</sup>

El suicidio, antes de ser un acto de fortaleza, es en el fondo algo propio de un cobarde, que no afronta los pormenores y sin-sabores de la vida con valentía y dignidad, como es propio de lo humano. En definitiva, es un acto que niega todo lo humano que en el hombre existe y que le ha sido simplemente conferido para su administración, no para terminar cuando le apetezca con su existencia. Naturalmente hablamos aquí del acto deliberado de terminar con la propia vida y no del suicidio cometido sin uso de razón por una persona desequilibrada, presa de un ataque incontrolable de depresión, etcétera. Respecto de estos suicidios de causa psíquica, hemos de ser comprensivos y examinar en qué medida podríamos ayudar con nuestra actitud a esos enfermos, antes de un desenlace fatal.

#### 4. *La pena de muerte en Tomás de Aquino*

El análisis que el Aquinate hace de la pena de muerte, parte de entender a ésta como un derecho de la sociedad. Ese derecho sólo puede ser impuesto por la autoridad pública. En este sentido, Tomás de Aquino aprueba lícitamente la muerte del malhechor como castigo por sus delitos y el mal hecho a la sociedad. El argumento general que emplea el doctor Angélico es la necesidad de preservar el bien común general. Este bien es sobre lo

<sup>420</sup> *Ibidem*, II-II, q. 64, a. 5.

que ha de fundarse el derecho que puede tener el Estado para privar de la vida a aquel delincuente que por la gravedad de sus actos no puede seguir conviviendo más en sociedad. De este modo, para el Aquinate es lícita por derecho natural la pena de muerte. Sin embargo, establece igualmente que ha de corresponder infringirla exclusivamente a la autoridad suprema del Estado, no a los particulares.

Sobre este punto Tomás de Aquino señala:

Según se ha expuesto, es lícito matar a los animales brutos en cuanto se ordenan por naturaleza al uso de los hombres, como lo imperfecto se ordena a lo perfecto. Pues toda parte se ordena al todo como lo imperfecto a lo perfecto, y por ello cada parte existe naturalmente para el todo. Así, vemos que si fuera necesario a la salud de todo el cuerpo humano la amputación de algún miembro, por ejemplo, si está podrido y puede infectar a los demás, tal amputación sería laudable y saludable. Pues bien, cada persona singular se compara a toda la comunidad como la parte al todo; y, por lo tanto, si un hombre es peligroso a la sociedad y la corrompe por algún pecado, laudable o saludablemente se le quite la vida para la conservación del bien común.<sup>421</sup>

Sólo la autoridad pública está facultada para proferir la pena capital en aras a la conservación del bien común. En este sentido Tomás de Aquino establece:

Como hemos dicho, es lícito matar al malhechor en cuanto se ordena a la salud de toda la sociedad, y, por lo tanto, corresponde sólo a aquel a quien esté confiado el cuidado de su conservación, como al médico compete amputar el miembro podrido cuando le fuera encomendada la salud de todo el cuerpo. Y el cuidado del bien común está confiado a los príncipes, que tienen pública autoridad, y, por consiguiente, solamente a éstos es lícito matar a los malhechores: no lo es a las personas particulares.<sup>422</sup>

Podríamos resumir la posición que Santo Tomás tiene de la vida al considerar que este derecho no puede ser violentado por estar basado en la inclinación natural a la conservación del propio ser y que se extiende a los no nacidos.<sup>423</sup>

<sup>421</sup> *Ibidem*, II-II, q. 64, a. 2.

<sup>422</sup> *Ibidem*, II-II, q. 64, a. 3.

<sup>423</sup> Para una visión más amplia de la defensa que hace Santo Tomás respecto al derecho a la vida, *Cfr.* García López, Jesús, *Individuo, familia y sociedad...*, *cit.*, pp. 93-102. *Cfr.* también, Basave Fernández del Valle, Agustín, *Meditaciones sobre la pena de muerte*, México, C.D.H.N.L.-FCE, 1997, *passim*.

Los argumentos que Santo Tomás esgrimiría para defender el derecho a la vida se encuentran fundados, como lo hemos visto, en el primer principio práctico: *se debe obrar y proseguir el bien y evitar el mal*.

## V. JOHN FINNIS Y LOS *BASIC VALUES*

Este primer principio que da vigencia a todos los demás, es el mismo del que parte la llamada “nueva escuela de derecho natural”, representada, entre otros, por el profesor de la Universidad de Oxford, John Finnis, para quien los derechos de las personas se fundamentan en último término en lo que él llama *basic values* o valores básicos referidos a aspectos fundamentales de realización humana.

Los bienes humanos básicos o valores básicos son para Finnis: “aquellas formas básicas de realización humana plena como bienes que se han de perseguir y realizar”.<sup>424</sup> Son bienes aprehendidos y orientados por la razón práctica que hacen florecer la naturaleza humana. Estos valores básicos se explican como bienes que perfeccionan al hombre y lo conservan unido en sociedad salvaguardando su dignidad. No son básicos para su existencia sino para su subsistencia y su perfeccionamiento personal y social.<sup>425</sup>

Finnis ofrece una primera nómina de tales *basic values* en su libro *Natural law and natural rights* estableciendo que estos serían: *i*) la vida; *ii*) el conocimiento; *iii*) el juego; *iv*) la experiencia estética; *v*) la sociabilidad (amistad); *vi*) la razonabilidad práctica, y *vii*) la religión.<sup>426</sup>

Estos bienes tienen una serie de características que ayudan a comprender mejor lo que Finnis señala; en primer lugar, son evidentes, esto es, son captados inmediatamente por el intelecto humano sin necesidad de una demostración, son por tanto indemostrables. En todo caso se puede mostrar

<sup>424</sup> Finnis, John, *LNDN*, pp. 91 y ss.

<sup>425</sup> “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... Estos bienes humanos básicos orientan la conducta de los hombres proveyendo las razones para escoger y obrar en ciertas y determinadas direcciones que se ordenan a la realización de alguna forma de participación en un bien humano básico”. Massini Correas, Carlos I., “El derecho a la vida”, *cit.*, p. 159. *Cfr.* también para este punto Vigo, Rodolfo Luis, *El iusnaturalismo actual, de M. Villey a J. Finnis*, *cit.*, pp. 114-117.

<sup>426</sup> *Cfr.* Finnis, John, *LNDN*, pp. 117-121. *Cfr.* también del mismo autor “Objectivis criteriis ex personae ejusdemque actuum desumptis”, en varios autores, *Ética y teología ante la crisis contemporánea*, Pamplona, Eunsa, 1980, pp. 639 y 640.

que todos y cada uno de ellos sirven al hombre para una realización plena de su persona, para una perfección de ésta. En segundo lugar, ningún bien puede ser reducido a ser sólo una parte de cualquier otro y tampoco puede considerarse a uno de éstos como instrumento en búsqueda o realización de cualquiera de los demás. Finalmente, no existe una jerarquía entre ellos. Eso es, “cada uno puede ser considerado como importante”.<sup>427</sup> Dice Finnis sobre esta última característica que en buena medida abarca las otras dos: “Cada uno es fundamental. Ninguno es más fundamental que cualquiera de los otros, porque en cada uno de ellos cabe razonablemente centrar la atención, y cada uno, cuando se centra en él la atención, reclama un valor prioritario”.<sup>428</sup>

Por lo que al bien humano básico de la vida se refiere habrá que decir que el término “vida” significa para Finnis varias cosas: por “vida” entiende el impulso del hombre a su preservación, que significa “cada uno de los aspectos de la vitalidad”,<sup>429</sup> es decir, que el sujeto se encuentre en condiciones para la “autodeterminación”. Este bien comprendería la salud corporal, y la ausencia de cualquier mal que traiga como consecuencia una afectación al organismo, o un daño para éste. En la búsqueda y realización de este bien se incluyen entonces todas aquellas formas de organización en las que de una u otra forma se intenta conseguir tal bien.<sup>430</sup>

En este sentido Finnis reconoce que la consecución del bien tiene distintas formas de concreción, partiendo de la primera y más elemental que es la existencia del ser. Como se alcanza a distinguir, el bien humano de la vida es uno más de los otros bienes fundamentales, y como el resto de éstos, tiene un propósito moral, este es, “afirmar, respetar y promover la ‘auténtica realización’ de las personas humanas; cada una de ellas, cuerpo y alma”.<sup>431</sup> De modo que la realización plena de cualquier persona está en gran medida supeditada a la forma en que pueda conseguir el goce efectivo de dicho bien.

En el argumento anterior se pueden distinguir tres cosas. La primera es que el respeto incondicionado que se ha de tener por la vida de todo ser humano no puede basarse exclusivamente en la sola inclinación del hombre a su preservación, a su conservación, sino fundamentalmente en considerar

<sup>427</sup> *Ibidem*, p. 123.

<sup>428</sup> *Ibidem*, p. 124.

<sup>429</sup> *Ibidem*, p. 117.

<sup>430</sup> En este punto Finnis considera igualmente que la transmisión de la vida a través de la procreación de los hijos tal vez tendría que estar considerada dentro de la búsqueda y realización de este bien humano básico. *Cfr. ibidem*, p. 118.

<sup>431</sup> Finnis, John, “Derecho natural-derecho positivo. A propósito del derecho a la vida”, en varios autores, *El derecho a la vida...*, *cit.*, pp. 228 y 229.

a éste como un ser digno.<sup>432</sup> De modo que si bien es verdad que el respeto a la vida debe estar basado en la inclinación del hombre a conservar su ser, su vida, el fundamento del tal derecho y del reconocimiento del deber correlativo es la dignidad de la persona.

La segunda es que el bien de la vida no puede servir de medio para conseguir otro tipo de fines, es decir no puede supeditarse la consecución de ningún bien al sacrificio de la vida de un ser humano. De este modo, el significado moral de este bien no es ni sólo la inclinación ni la supeditación en la elección de cualquier bien. Son la dignidad de la persona, y la conjunción de *todos* los bienes que participan en el florecimiento o realización integral del hombre las que establecen el deber absoluto del respeto incondicionado al bien humano básico llamado vida. Se puede, por tanto, establecer que el fundamento para no ser privado de la vida es la dignidad de la persona y el contenido de este deber es el bien de la vida como “cada uno de los aspectos de la vitalidad”.

Ésta es la razón por la que Finnis sentencia un “no” a todo aquel intento de violación de la vida en cualquier estadio de desarrollo y bajo cualquier circunstancia. Para este autor, este bien humano es una norma moral de la ley natural que no admite ninguna excepción. Toda norma encuentra su traducción en el plano jurídico en el deber incondicionado de respeto a la vida propia y por la vida de sus semejantes. “Los preceptos y las normas de la ley moral natural... nos dirigen, en relación a los tipos específicos de elección y de acción, a respetar y promover el bien en uno mismo y en la persona de nuestro prójimo”.<sup>433</sup>

Ahora bien, ¿cuál es la forma en que dicho bien ha de ser reconocido y respetado en sociedad? Finnis afirma con toda claridad que el reconocimiento de éste y de otros bienes humanos básicos, lo mismo que la salvaguarda de ellos, encuentra su traducción en lo que las sociedades modernas han identificado como “derechos humanos”. Derechos basados en bienes intrínsecos de la persona humana y que representan las expresiones más claras de justicia en una colectividad. Sólo en una sociedad donde se respeten los derechos humanos es posible afirmar que existe la justicia. “Una misión importante de las leyes y del gobierno del Estado, es hacer lo posible para prever toda injusticia de la especie involucrada en las violaciones de los derechos humanos fundamentales y de restaurar punitivamente el orden público (de los derechos justos) cuyo desorden está vinculado a tal violación”.<sup>434</sup>

<sup>432</sup> *Ibidem*, p. 228.

<sup>433</sup> *Ibidem*, pp. 231 y 232.

<sup>434</sup> *Ibidem*, p. 233.

## VI. CONCLUSIÓN

Una vez analizados los presupuestos éticos que intentan influir en la civilización de finales del siglo XX y que, como decíamos, muestran la más grave desconfianza en lo humano que la historia moderna haya conocido, parece necesario examinar la propuesta que desde el derecho natural se hace en defensa de la vida y de los derechos de las personas. Volver al análisis de los argumentos que Aristóteles y Tomás de Aquino proponen para la salvaguarda de estos derechos nos puede ser útil para pensar y replantear los problemas emergentes y cada vez más complejos que la sociedad exige a la moral y al derecho para que éste sea verdaderamente justo y las relaciones más humanas.

Problema central en el mundo contemporáneo lo representa sin duda el derecho a la vida, particularmente por los graves y cada vez más perversos actos contra éste. Hoy con más frecuencia van aprobándose legislaciones injustas que atentan contra dicho bien sobre todo en sus primeros momentos de gestación. En este punto el derecho natural ha señalado claramente el deber absoluto de toda persona de respetar en forma incondicionada dicho derecho y exige que todos los participantes de la sociedad, principalmente quienes tienen bajo su cuidado la justicia y en general el bien común, reconozcan, ese derecho. Una sociedad sólo puede ser calificada como real y verdaderamente democrática y justa cuando respeta los derechos humanos, principalmente el más básico de todos ellos como es la vida. En sentido contrario, en una sociedad donde no se respeta este derecho difícilmente se puede hablar de dignidad humana, de lo único que se puede hablar es de “barbarismo”.