

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

Carlos I. MASSINI CORREAS

A la memoria de Raúl Echauri

SUMARIO: I. *Precisiones preliminares.* II. *Los derechos humanos.* III. *El contenido de los derechos.* IV. *El derecho a la inviolabilidad de la vida y la noción de persona.* V. *Un derecho absoluto.* VI. *El derecho a la inviolabilidad de la vida en la sistemática de los derechos humanos.* VII. *El menosprecio de la vida.* VIII. *Conclusiones.*

I. PRECISIONES PRELIMINARES

Se nos ha solicitado, por parte de los organizadores de este simposio,¹ que exponamos acerca del derecho a la vida y de su posición dentro de una concepción sistemática de los derechos humanos; ahora bien, antes de comenzar propiamente con el desarrollo del tema, aparece como conveniente efectuar algunas breves precisiones liminares, que hagan posible la mejor comprensión de las nociones que hemos de utilizar en los análisis subsiguientes. Estas precisiones son especialmente pertinentes en un tema como el de los derechos humanos, en el que la parcialidad ideológica, la sobrecarga retórica y la inflación literaria, han contribuido especialmente a oscurecerlo y tornarlo cada vez más confuso.

La primera de estas precisiones se refiere a la pertinencia de la expresión misma “derecho a la vida”, ya que ella parece no corresponder a la verdadera estructura de la relación de derecho subjetivo. En efecto,

1 Nos referimos al Simposio Internazionale sull’ “Evangelium Vitae” e il Diritto, realizado en la ciudad del Vaticano, entre los días 23 y 25 de mayo de 1996, organizado por el Pontificio Consiglio per l’ Interpretazione dei Testi Legislativi.

todo derecho supone una relación de cuatro términos: i) un sujeto titular del derecho; ii) un obligado a cumplir con el deber correlativo del derecho; iii) una prestación u obrar humano que es el objeto del derecho, y iv) un fundamento justificatorio de ese derecho, que es la razón formal por la que él existe y es, por lo tanto, debido.² John Finnis, en su notabilísimo libro *Natural Law and Natural Rights*, sostiene que la relación de derecho es de tres términos, excluyendo al fundamento como componente estricto de la relación.³ De todos modos, y a los efectos de lo que ahora nos interesa, lo relevante es destacar el hecho de que para que exista un derecho, es necesaria la presencia de, al menos, dos sujetos y una prestación.

En el caso del llamado “derecho a la vida”, esta prestación no puede consistir sino en una conducta de respeto y compromiso para con la vida humana, propia o ajena. Esto significa que si 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. No obstante esto, es posible hablar, en sentido metonímico,⁴ de un “derecho a la vida”, toda vez que la permanencia e integridad de la vida humana es la finalidad y el efecto necesario de la acción de respeto o compromiso en que consiste el objeto de ese derecho. Pero a pesar de la legitimidad retórica de esa metonimia, vamos a hablar en lo sucesivo de “derecho a la inviolabilidad de la vida”, en razón de que esa denominación precisa mejor el objeto del derecho y disminuye la posibilidad de malentendidos.

La segunda de las precisiones a que haremos referencia hace alusión a que cuando hablamos aquí de “la vida” estamos designando precisa y exclusivamente a la vida *humana*,⁵ es decir, la de los individuos pertenecientes a la especie *homo sapiens*, y no a las formas infrahumanas de vida animal o vegetal (o aun mineral, ya que Robert Nash habla de un “derecho de las rocas”).⁶ Esta precisión resulta oportuna, toda vez que existe

2 Cfr. Gewirth, A., “Are There Any Absolute Rights?”, *Theories of Rights*, J. Waldron (comp.), Oxford, Oxford U. P., 1984, p. 95.

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

4 Sobre la metonimia, vid. Reboul, Olivier, *La rhétorique*, París, PUF, 1990, pp. 43-44.

5 Sobre la noción de “vida” y de “vida humana” que utilizamos en este texto, vid. Sanguinetti, J. J., voz “Vida”, *Gran Enciclopedia Rialp*, Madrid, 1981, t. XXIII, pp. 511-514.

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

una importante corriente de pensamiento que sostiene la existencia de derechos estrictos de los que son titulares entes no humanos, como los animales, las plantas y los ríos.⁷ Esta tesis supone: i) un desconocimiento palmario de la naturaleza del fenómeno jurídico; ii) una visión distorsionada —o al menos caprichosa— del universo, y iii) una decidida posición antihumanista, que termina negando al hombre sus derechos más fundamentales —entre ellos a la inviolabilidad de su vida— en beneficio de una supuesta conciencia ecológica entendida de modo absoluto. A este tema nos hemos referido en otros lugares, a los que nos remitimos en razón de la brevedad.⁸

II. LOS DERECHOS HUMANOS

Hechas las pertinentes aclaraciones y precisiones, vamos a entrar en el desarrollo del tema exponiendo las notas fundamentales de la noción de derechos humanos, para encuadrar luego en su sistemática al “derecho a la inviolabilidad de la vida”. En el acápite precedente pusimos de relieve que la existencia de “derechos” supone cuatro elementos en necesaria vinculación: dos sujetos, una prestación y un fundamento. En el caso de este último, es necesario distinguir entre un fundamento próximo y un fundamento remoto: fundamento remoto o mediato es siempre un principio práctico, primero o muy próximo a él; fundamento próximo o inmediato es la razón precisa, objetiva y formal por la que alguien es titular de un derecho determinado: esto es lo que técnicamente se denomina “título” de ese derecho. Ahora bien, la noción de derechos humanos hace referencia especial al cuarto de estos elementos: el fundamento de los derechos, y denota la existencia de ciertos derechos cuyo fundamento exclusivo es la dignidad personal de todo ente humano. Dicho en otros términos, se trata de ciertos derechos cuyo fundamento o justificación objetiva, tanto mediata como inmediata, se vincula al carácter personal del viviente humano y a la dignidad que corresponde a toda persona.⁹

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

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

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

Si intentamos explicitar lo antedicho de modo sumario, podemos afirmar que la justificación primera de cualquier derecho humano radica en un principio normativo, que no es sino una determinación del primer principio práctico según el cual “el bien ha de hacerse y el mal evitarse”,¹⁰ y que puede ser formulado del siguiente modo: “todo hombre debe salvaguardar el carácter de persona de todo hombre”.¹¹ Este principio es autoevidente, ya que se conoce de modo directo no bien se comprende el significado de, por una parte, la locución “persona” y, por la otra, de la locución “salvaguardar”: la persona, por su intrínseca dignidad, aparece inmediatamente como algo a respetar y promover.

Desde el punto de vista de la filosofía práctica —ha escrito Millán Puelles— la dignidad ontológica de la persona humana posee una significación esencial: la de constituir el fundamento [...] de los deberes y derechos básicos del hombre [...], ya que hay un derecho general en el cual se resumen los diversos derechos de toda persona humana: el de ser tratados cabalmente como personas humanas, no en virtud de razones o motivos particulares, sino en función de la dignidad ontológica del ser sustancial del hombre.¹²

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

10 Sobre la inteligencia de este principio, *vid.* Armstrong, R., *Primary and Secondary Precepts in Thomistic Natural Law Teaching*, The Hague, M. Nijhoff, 1966.

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

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

más aún, existen y son exigibles aun cuando un determinado ordenamiento positivo los niegue o los desconozca.¹³ Por todo esto, es posible concluir que derechos humanos son todos aquellos derechos subjetivos cuyo título radica en la personería de su sujeto activo, o en alguna de las dimensiones básicas del desenvolvimiento de esa personería y de los que se es titular, los reconozca o no el ordenamiento jurídico positivo y aun cuando éste los niegue.¹⁴

III. EL CONTENIDO DE LOS DERECHOS

Establecido de modo somero qué cosa son los derechos humanos, queda por determinar cuáles son ellos, es decir, establecer precisamente a qué derechos puede atribuirse estrictamente el calificativo de “humanos”. Dicho de otro modo, una vez establecido el constitutivo formal de los derechos humanos: su fundamentación mediata e inmediata en la dignidad personal de todo ente humano, queda por precisar su contenido o aspecto material, sin el cual la fórmula “derechos humanos” resultaría una forma ideal vacía.¹⁵ Se han realizado numerosos ensayos de respuesta a la pregunta por el contenido de la noción de derechos humanos, entre los cuales escogeremos el que aparece como más sólido y acertado: el propuesto por la Nueva Escuela de Derecho Natural,¹⁶ y en especial por John Finnis, para quien la materia de los derechos humanos viene dada por los bienes humanos básicos. En efecto, para este profesor de Oxford, el proceso de especificación y demarcación de los derechos supone necesariamente tener en consideración algún patrón o jerarquía de patrones de aquello en que consiste la perfección humana, es decir, alguna concepción del bien humano, del desarrollo individual en la vida social, a los fines de seleccionar aquella especificación de los derechos y deberes que tienda a favorecerla o a impedir su frustración.¹⁷ Sin esta referencia, desaparecería todo criterio válido de especificación, y cualquier derecho po-

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

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

15 Vid. Serna, P., “La dignidad de la persona como principio de derecho público”, en AA.VV., *Actas de las XXV Jornadas de Derecho Público*, Valparaíso, EDEVAL, 1995, pp. 363-386.

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

17 Finnis, J., *Natural Law...*, cit., pp. 218-219.

dría pertenecer a cualquiera, en cualquier o en ninguna circunstancia, y así sucesivamente.

La corriente central del pensamiento anglosajón contemporáneo llama a esta doctrina “perfeccionismo”¹⁸ y la ataca sosteniendo que resulta injusto preferir una cierta concepción del desarrollo humano e intentar materializarla en la legislación y las costumbres, toda vez que ello significaría tratar con desigual consideración y respeto a aquellos miembros de la comunidad que no comparten aquella concepción, y cuya autonomía se vería restringida por la legislación y las disposiciones jurídicas que la reflejen.¹⁹ Pero este argumento, no obstante su difusión, resulta injustificado y se refuta a sí mismo; efectivamente,

quienes lo sostienen —escribe Finnis— prefieren de hecho una concepción del bien humano, según la cual la persona tiene un título a ser tratada con igual consideración y respeto y la comunidad actúa incorrectamente negándose; más todavía, ellos actúan tratando de abolir la legislación restrictiva elaborada por sus oponentes. Pero aquellos que actúan y argumentan así ¿tratan necesariamente con desigual consideración y respeto a aquellos a cuyas preferencias y legislación se oponen? Si es así, entonces sus propios argumentos y acciones son en sí mismos igualmente injustificados y no otorgan base alguna para ciertas preferencias o conductas políticas. Si no es así [...], entonces tampoco lo hacen aquellos a quienes se oponen.²⁰

Esta afirmación de Finnis es estrictamente cierta, en razón de que los autores que dicen oponerse al “paternalismo”, han de partir también —necesariamente— de alguna concepción del bien humano para fundar u oposición al accionar de sus oponentes. Esta concepción es la concepción ultraindividualista, que considera al hombre como plenamente autónomo y absolutamente libre, capaz de crear racionalmente las normas y paradigmas de su propio obrar. Pero al suponer esta concepción del hombre y del bien humano, bien al que conciben como radicando en el mero ejercicio de la autonomía individual, los “liberals” caen también inevitablemente en un “paternalismo” de sentido contrario, que se concreta en la pretensión de orientar la legislación, las decisiones de los jueces y las políticas

18 Acerca de la noción de “perfeccionismo”, *vid.* Hurka, T., *Perfectionism*, New York, Oxford U. P., 1993.

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

20 Finnis, J., *Natural Law...*, cit., pp. 221-222.

del gobierno en el sentido de la promoción y difusión de ese modelo humano.²¹

Volviendo ahora al problema de la determinación del contenido de los derechos humanos, que no es sino el de la delimitación de los perfiles de aquel modelo de bien humano, resulta que lo que la razón humana descubre, con la mediación de la experiencia,²² no es directamente una visión integral de la perfección humana, sino más bien las diversas formas de concreción o realización de ese bien humano.

Existen ciertos bienes —escriben Boyle, Grisez y Finnis— *v. gr.* el conocimiento de la verdad y la vida en la amistad, cuya prosecución parece promover por sí misma a las personas y mantenerlas unidas. Bienes como éstos son aspectos intrínsecos —es decir, partes reales— de la completud o realización integral de las personas. Llamamos a estos aspectos intrínsecos de la perfección personal “bienes humanos básicos”: básicos no para la mera supervivencia, sino para la perfección humana.²³

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

Ahora bien: ¿cuáles son esos bienes? Finnis enumera siete en *Natural Law and Natural Rights*: vida, conocimiento, juego, experiencia estética,

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

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

23 Finnis, J., Boyle, J. y Grisez, G., *Nuclear Deterrence, Morality and Realism*, Oxford, Clarendon Press, 1987, p. 277.

sociabilidad o amistad, razonabilidad práctica y religión.²⁴ En *Nuclear Deterrence, Morality and Realism*, escrito en colaboración con Grisez y Boyle, Finnis ofrece una enumeración parcialmente diferente; allí, los bienes básicos son seis: 1) vida (su mantenimiento y transmisión, salud y seguridad); 2) conocimiento y experiencia estética; 3) excelencia en el trabajo y en el juego; 4) amistad, paz y fraternidad; 5) paz interior, autointegración y autenticidad, y 6) armonía con los más amplios ámbitos de la realidad, en especial con Dios y con el entorno natural.²⁵

Estos bienes fundan y especifican los derechos humanos en razón de que la realización de los bienes básicos es una obra de mancomún, estrictamente colectiva y progresiva, que se realiza gradualmente en el tiempo a través de la convivencia social. Es más, la perfección humana no se realiza en comunidad por un mero accidente o por azar, sino que esa perfección es el propósito u objetivo mismo por el que los hombres se reúnen en sociedad. Y esta inevitable coexistencialidad en la realización de los bienes propiamente humanos, es la que hace necesaria la existencia de toda la trama de derechos y deberes que ordenan el intercambio de prestaciones que es preciso para la existencia y la buena vida en la comunidad política.²⁶ Por lo tanto, sin coexistencia, sin derecho que determine lo debido a cada uno y sin derechos por medio de los cuales exigir eso que es debido, no es siquiera pensable la concreción o realización de los bienes humanos básicos; de aquí que sean estos bienes los que otorguen justificación racional y contenido a los derechos; en primer lugar, a los más fundamentales de entre ellos: los llamados derechos humanos.

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

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

25 Finnis, J., Boyle, J. y Grisez, G., *op. cit.*, pp. 278-281.

26 Vid. Cotta, S., "La coexistencialidad ontológica como fundamento del derecho", *Persona y Derecho*, Pamplona, núm. 9, 1982, pp. 13-18.

inclinación a la supervivencia y sin el cual los restantes bienes quedan sin sujeto y, por lo tanto, sin sentido perfectivo y completivo.²⁷

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

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

Respecto de la primera de las cuestiones, la respuesta del sentido común es que ese derecho ha de perdurar durante todo el tiempo de persistencia del bien que está destinado a proteger, es decir, la vida humana, y por lo tanto, desde la concepción hasta la muerte. Desde el momento mismo en que en un individuo que pertenece a la especie humana se da ese principio intrínseco de movimiento espontáneo en que la vida consiste,²⁸ debe existir también el derecho a que no se lo prive de ella injustamente. Pero sucede que la respuesta del sentido común no es, ni mucho menos, aceptada indiscutidamente; en efecto, para toda una corriente del pensamiento actual, sólo son titulares de este derecho las “personas”, cuya noción no es coextensiva con la de entes humanos, ya que existirían entes humanos que no son personas. En este sentido, uno de los referentes indiscutidos de la bioética contemporánea, Tristram Engelhardt, escribe que

no todos los seres humanos son personas, no todos son autorreflexivos, racionales o capaces de formarse un concepto de la posibilidad de culpar o

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

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

alabar. Los fetos, las criaturas, los retrasados mentales profundos y los que se encuentran en coma profundo son ejemplos de seres humanos que no son personas. Estas entidades son (sólo) miembros de la especie humana.²⁹

Esta neta distinción entre seres humanos y personas no es patrimonio exclusivo de Engelhardt, sino de toda una serie de autores que la han hecho suya y la han defendido con mayor o menor convicción: entre estos autores podemos enumerar a Peter Singer, Michael Tooley, H. J. McCloskey, R. G. Frey, el argentino Martín Farrell y, aunque trata de eludir la cuestión, Ronald Dworkin.³⁰ Para todos estos autores, la “personidad”, para utilizar un término de Zubiri, no consiste en un constitutivo esencial del ser humano, no es una dimensión óptica del hombre, sino que es más bien el resultado del ejercicio actual de una serie de facultades o disposiciones, tales como la autoconciencia, la responsabilidad moral, la libertad de movimientos y de elecciones, la capacidad de comunicación, y así sucesivamente, todas las cuales son susceptibles de poseerse en mayor o menor medida.

Esta opinión, que podemos llamar “empirista”, ya que hace radicar la personidad en una serie de datos verificables desde una perspectiva estrictamente empírica, incurre en una evidente falacia, toda vez que confunde ciertas manifestaciones externas con la raíz esencial de esas manifestaciones; utilizando la terminología de Vittorio Possenti, no alcanza a distinguir los caracteres esenciales de un ente de los no esenciales, que son sólo un signo y una consecuencia de los primeros.

Los caracteres y las funciones que pueden crecer, disminuir o faltar —escribe este autor— son por eso mismo no-esenciales. En particular, la privación de una cualidad (v. gr. la vista, la palabra, la conciencia) admite gra-

29 Engelhardt, H. T., *The Foundations of Bioethics*, New York, Oxford U. P., 1986, p. 107. *Vid.* en un sentido similar, Hare, R. M., *Essays on Bioethics*, Oxford, Clarendon Press, 1968 ss.

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

dos, lo que no ocurre con las propiedades esenciales. En consecuencia, por el mismo hecho de que la conciencia o los estados psíquicos pueden tener grados, ellos no constituyen una determinación esencial del ser persona.³¹

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

reducir la persona a ciertos estados actuales —conciencia del yo y racionalidad— termina disolviéndola completamente: ya no existe la persona sino sólo “estados personales de los organismos”. Esta doctrina se halla en flagrante contradicción con nuestra intuición espontánea más elemental. Es, inclusive, internamente contradictoria, pues los estados personales de conciencia no se pueden describir en absoluto sin recurrir a la identidad entre hombre y persona [...]. Si el hombre fuera un ser vivo que hay que amaestrar, no una persona —concluye Spaemann— no asimilaría (ni desarrollaría, CIMC) las formas de expresión del ser personal. La personalidad es una constitución esencial, no una cualidad accidental. Y mucho menos un atributo que [...] se adquiere poco a poco. Dado que los individuos normales de la especie *homo sapiens* se revelan como personas por poseer determinadas propiedades, debemos considerar seres personales a todos los individuos de esa especie, incluso a los que todavía no son capaces, no lo son ya o no lo serán nunca, de manifestarlos.³²

Podemos concluir, por lo tanto, en lo que respecta a esta primera cuestión, que no puede dudarse sería y desinteresadamente de que todo individuo de la especie humana tiene el constitutivo esencial de la “per-

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

32 Spaemann, R., “¿Todos los hombres son personas?”, en J. L. del Barco (ed.), *Bioética*, Madrid, Rialp, 1992, p. 72. *Vid.* D’Agostino, F., *Filosofía del diritto*, Torino, Giappichelli ed., 1993, pp. 351 y *passim*.

soneidad” o carácter de persona y que, por ello mismo, el derecho a la inviolabilidad de la vida que se sigue necesariamente de ese carácter, pertenece a todo ser humano desde que comienza su existencia con la concepción, hasta que se extingue por la muerte. Todas las demás elucubraciones destinadas a separar conceptualmente las nociones de ser humano y de persona, no son sino construcciones ideológicas destinadas a justificar las diversas formas de violación de ese derecho, en especial aquellas que tienen por destinatario a las más inermes de las personas.³³

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

se fundamenta en el carácter personal del hombre. Pero la inviolabilidad de la persona depende de que a ningún hombre (o grupo de hombres; CIMC) le corresponda juzgar si otro hombre posee o no los rasgos fundamentales de la personalidad. Lo derechos humanos dependen del hecho de que nadie tiene la prerrogativa de definir el círculo de aquellos a quienes corresponden o dejan de corresponder. Esto significa que se fundamentan en el carácter de persona de todo ser humano y que deben reconocerse a todo ser que descienda del hombre y a partir del primer momento de su existencia natural, sin que sea lícito añadir cualquier criterio adicional.

Y concluye que “si la pretensión de pertenecer a la sociedad humana quedara al juicio de la mayoría (o de los científicos, los legisladores, etcétera; CIMC), habríamos de definir en virtud de qué propiedades se posee

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

dignidad humana y se pueden exigir los derechos correspondientes. Pero esto sería suprimir absolutamente la idea misma de derechos humanos”.³⁴

V. UN DERECHO ABSOLUTO

La segunda de las cuestiones a dilucidar acerca del derecho a la inviolabilidad de la vida es la de saber si reviste carácter absoluto o inexcusable, o bien relativo o *prima facie*. La cuestión se plantea porque existen toda una serie de autores que reconocen un cierto derecho a la vida a todo ser humano concebido, pero lo consideran como un mero derecho *prima facie*, es decir, sobrepasable o excepcional cada vez que consideraciones de utilidad, de interés o de bienestar se opongan a su vigencia. La noción de derechos *prima facie* es la traspolación —incorrecta, por otra parte— de la noción de deberes *prima facie*, difundida por sir David Ross en la década de los treinta; para Ross, un deber es *prima facie* cuando alguna conducta es debida en ciertos respectos, pero no en otros, lo que ocurre —según él— prácticamente en todos los casos de obligación moral; para que una conducta sea obligatoria —sostiene Ross— es necesario que su obligatoriedad *prima facie* prepondere sobre la no obligatoriedad *prima facie* de esa misma conducta.³⁵

De un modo similar, toda una serie de pensadores de origen anglosajón, sobre todo pertenecientes a la escuela utilitarista,³⁶ sostienen que los derechos humanos —o derechos morales, como ellos prefieren llamarlos—, son sólo derechos *prima facie*, es decir, que pueden ser derogados, sobrepasados o suspendidos en el caso de que su respeto acarree consecuencias dañosas para el deudor o para la sociedad en general.³⁷ Y en lo que respecta al derecho a la inviolabilidad de la vida, esos autores sostienen que si bien es preciso reconocer en principio ese derecho a los concebidos no nacidos, a los retrasados mentales profundos, a los ancianos y a los enfermos terminales, ese derecho puede ser dejado de lado cuando existan circunstancias que hagan difícil o gravoso su cumplimiento.

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

35 *Vid.* Ross, D., *Foundations of Ethics*, Oxford, Oxford U. P., 1939, cap. IV.

36 Sobre los derechos desde la perspectiva utilitarista, *vid.* Lyons, D., *Rights, Welfare, and Mill's Moral Theory*, New York, Oxford U. P., 1994; AA.VV., *Utility & Rights*, ed. R. G. Frey, Oxford, Basil Blackwell, 1985, y Massini Correas, C. I., *Los derechos humanos en el pensamiento actual*, Buenos Aires, Abeledo-Perrot, 1994, pp. 47-81.

37 *Vid.* Scanlon, T. M., “Rights, Goals and Fairness”, en AA.VV., *Theories of Rights*, cit., pp. 137-152; asimismo, Lyons, D., “Utility and Rights”, *ibidem*, pp. 110-136.

En este sentido, Judith Jarvis Thompson acepta que puede reconocerse derecho a la vida al concebido, pero sostiene que, no obstante, existen casos: *v. gr.* cuando el embarazo es producto de una violación, en los cuales ese derecho desaparece.³⁸ En un sentido similar, Mary Ann Warren defiende la necesidad de otorgar al feto humano un cierto estatus moral y, por lo tanto, un cierto derecho a no ser muerto, pero que este derecho debe ceder ante el igual o más fuerte de la madre de “desembarazarse” de su hijo.³⁹ Finalmente, Martín Farrell afirma que el no nacido, sobre todo después del primer trimestre de vida, tiene un cierto derecho *prima facie* a no ser muerto, derecho que puede ser desplazado por consideraciones de utilidad, salvo que exista una alternativa que permita respetar ese derecho, respetando al mismo tiempo las razones de utilidad.⁴⁰

El primer problema que se plantea a estas opiniones es que la noción de “derecho *prima facie*” es intrínsecamente contradictoria; efectivamente, un “derecho” cuyo cumplimiento queda librado a que el obligado no tenga grandes —o no tan grandes— inconvenientes para realizar la prestación que es su objeto, no puede ser llamado propiamente derecho, sino que se reduce más bien a una mera pretensión, o súplica, o ruego. Correlativamente, es imposible que el sujeto pasivo de un derecho se considere realmente “obligado” a cumplirlo, si sabe que está autorizado a no hacerlo si le resulta inútil, gravoso o molesto su cumplimiento. Nadie puede “tomar en serio”⁴¹ un derecho que está sujeto a la condición suspensiva de que el deudor pueda no cumplirlo por razones de utilidad o de comodidad.

Como consecuencia, y especialmente en un caso como el que estamos estudiando, no existirá propiamente “derecho” alguno, toda vez que el derecho supone indefectiblemente la necesidad deóntica del cumplimiento de su objeto, y si esta necesidad no existe, tampoco existirá estrictamente ese derecho. Puede suceder (esto es notorio) que la puesta en la

38 Thompson, J. J., “A Defense of Abortion”, en AA.VV., *The Rights and Wrongs of Abortion*, Princeton & London, Princeton U. P., 1974, pp. 11 y ss. Sobre este artículo, *vid.* la enérgica réplica de Finnis, J., “The Rights and Wrongs of Abortion”, *Philosophy & Public Affairs*, Princeton, núm. 2, 1973.

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

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

41 *Vid.* el libro ya clásico de Dworkin, R., *Taking Rights Seriously*, Harvard U.P., Cambridge-Massachusetts, 1982.

existencia de un derecho esté sujeta a condiciones: *v. gr.* el derecho a la educación supone una capacidad mínima de aprendizaje en el educando. Pero una vez que las condiciones necesarias para su existencia se han cumplido, el derecho se tiene absolutamente en cuanto tal derecho, es decir, como exigencia inexcusable e inexcusable, que se distingue claramente de las meras súplicas, ruegos o pretensiones, las que se dirigen más bien a la simple liberalidad o benevolencia de sus destinatarios.⁴²

Del mismo modo, el derecho a la inviolabilidad de la vida se tiene o no se tiene: si el sujeto es un ser humano-persona, y no se dan ninguna de las causales eximentes de responsabilidad, *v. gr.* la agresión injusta del sujeto y la consiguiente legítima defensa del agredido, ese sujeto tiene el título completo que funda la existencia de su derecho a la inviolabilidad de la vida. Dicho de otro modo, el derecho a la inviolabilidad de la vida no admite grados, no puede tenerse un poco, o más o menos, o mucho, y por lo tanto no puede nunca ser dejado de lado o sobrepasado por consideraciones de utilidad o conveniencia, por importantes que estas aparezcan. De lo contrario, no estaríamos en presencia propiamente de derechos, sino de meros “edictos de tolerancia revocables”,⁴³ con lo que quedarían sin sentido todas las declaraciones de derechos y los hombres sujetos a la posibilidad, moralmente aceptable, de ser eliminados no bien su desaparición se presente como útil o conveniente.

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

Nos queda por analizar, aunque sea esquemáticamente, la tercera de las cuestiones que nos planteáramos respecto al derecho a la inviolabilidad de la vida, que es la de su ubicación en el contexto sistemático de los derechos humanos. A ese fin, es preciso agregar a lo afirmado en el párrafo precedente, que los llamados derechos humanos no sólo son absolutos por las mismas razones por las que lo son todos los derechos, sino que, además, lo son por una razón todavía más radical: porque se trata de exigencias basadas en principios morales absolutos, es decir, inexcusables, que valen siempre y para siempre;⁴⁴ “los absolutos morales ahora

42 *Vid.* Massini Correas, C. I., *Filosofía del derecho*, cit., pp. 77 y ss.

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

44 La bibliografía sobre los absolutos morales es sumamente amplia, por lo que mencionaremos sólo algunos trabajos que nos parecen fundamentales: Grisez, G. & Shaw, R., *Beyond the New Morality. The Responsibilities of Freedom*, Notre Dame-Indiana, Notre Dame U. P., 1988; Pinkaers, S., *Ce*

en discusión —ha escrito John Finnis— identifican acciones incorrectas, no acciones correctas; son normas negativas que resultan válidas siempre y en toda ocasión”.⁴⁵ Estos principios morales absolutos son aquellos cuya violación o infracción impiden de modo decisivo la realización de un bien humano básico o principal, tales como la vida, el conocimiento o la amistad; y es casualmente por el carácter decisivo del impedimento y por la principalidad del bien desconocido o atacado, por lo que son principios-normas que valen sin excepción, es decir, de un modo absoluto.⁴⁶

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

en primer lugar, cada uno es del mismo modo una forma autoevidente del bien. En segundo lugar, ninguno puede ser reducido analíticamente a un mero aspecto de alguno de los otros, o a un mero instrumento para la prosecución de alguno de ellos. En tercer lugar, cada uno, cuando concentramos la atención en él, aparece razonablemente como el más importante. Por ello, no existe entre ellos una jerarquía objetiva [...]. Cada uno es fundamental; ninguno es más fundamental que cualquiera de los otros, porque cada uno puede ser centralizado y, en ese caso, reclama la prioridad de valor. De aquí que no exista prioridad objetiva de valor entre ellos.⁴⁷

Ahora bien, ¿es correcto que no pueda establecerse jerarquía alguna de valor entre estos bienes y, por lo tanto, entre los correspondientes derechos? Varios autores han objetado esta posición de Finnis, entre los que cabe mencionar a Russell Hittinger y Garth Hallett,⁴⁸ pero es nuestra opinión que nin-

qu'on ne peut jamais faire, Éditions Universitaires de Fribourg. Fribourg (Suisse), 1986; Composta, D., *La nuova morale e i suoi problemi*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1990.

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

46 Vid. Massini Correias, C. I., “La normatividad de la naturaleza y los absolutos morales”, *Sapientia*, Buenos Aires, núms. 195-196, 1995, pp. 99-105.

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

48 Vid. Hittinger, R., “The Recovery of Natural Law and the Common Morality”, *This World*, núm.

guno de ellos ha dado en el blanco con sus críticas. En rigor, es cierto que no pueden establecerse a priori jerarquías objetivas entre los bienes y derechos humanos, pero con una importante excepción: el derecho a la inviolabilidad de la vida. Es decir, puede sostenerse la imposibilidad de establecer un orden de prelación entre los derechos, pero siempre que se excluya de esta afirmación al derecho a la inviolabilidad de la vida, el que se encuentra en un rango superior al del resto de los derechos. Pero, ¿cuáles son los fundamentos de esta excepción? Estos pueden reducirse fundamentalmente a dos: uno de carácter teórico y otro de naturaleza práctica.

El de carácter teórico o especulativo puede resumirse del siguiente modo: los bienes básicos que son el fundamento de los derechos humanos, excepción hecha del derecho a la inviolabilidad de la vida, se refieren a perfecciones humanas que revisten un carácter existencialmente no autónomo,⁴⁹ es decir, si utilizamos la terminología tradicional, solamente accidentales. En efecto, dichas perfecciones: el conocimiento, la experiencia estética, la amistad, etcétera, no tienen su existencia en sí sino en un sujeto de inhesión, de carácter existencialmente autónomo, al que cualifican y perfeccionan. Estos accidentes suponen necesariamente para su existencia, la de un sujeto sustancial, según la terminología tradicional, que alcanza su perfección por medio de esas determinaciones accidentales y que las sostiene en la existencia.

Por el contrario, el valor básico de la vida hace referencia directa al modo de existir propio de los entes humanos, que es existencialmente autónomo o sustancial. La persona es “sustancia individuada de naturaleza racional”,⁵⁰ establece la clásica definición de Boecio, poniendo en evidencia el carácter de sustancia que le compete ante todo al ser del hombre. El hombre es, por lo tanto, y en primer lugar, “sustancia viviente”, es decir, un ente existencialmente autónomo que existe como ser vivo, en cuanto participa de la perfección radical de la vida. Y es bien claro que, desde una perspectiva filosófica, la perfección radical y raigal de la sustancia es ontológicamente superior a cualesquiera de sus determinaciones accidentales, ya que existe en sí autónomamente, sin depender existencialmente de otra realidad.

18, 1987, p. 69, y Hallett, G., “The ‘Incommensurability’ of Values”, *The Heythrop Journal*, núm. 28, 1987, pp. 376-381. Para la crítica de estas posiciones, vid. Gahl, R., *op. cit.*, pp. 146-150.

49 Vid. Kalinowski, G., *L'impossible métaphysique*, Paris, Beauchesne, 1981, pp. 145 y ss.

50 Vid. sobre la inteligencia de esta definición: Trigeaud, J. M., *Personne ou la justice au double visage*, Genova, Studio Editoriale di Cultura, 1990, pp. 49 y ss.

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

El hombre —escribe Casaubon, parafraseando a Tomás de Aquino— como todos los entes vivientes total o parcialmente corpóreos, nace con un ser sustancial, pero imperfecto, por lo cual su bien (ontológico) simplemente tal, o sea su perfección ontológica, se halla al término de una evolución que, ontológicamente hablando, es un accidente, un ente accidental. De manera que, aunque ente y bien ontológico sean convertibles, en los entes mencionados el ser sustancial es sólo un bien relativamente tal, mientras que gracias a cierto ser accidental adquirido, llegan a su bien simplemente tal.⁵¹

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

Pero no obstante lo afirmado, es preciso recordar que, como lo ha sostenido De Raeymaker, “la bondad sustancial es la fuente de las operaciones accidentales por las cuales el ente particular llega a desarrollarse implicando a las demás realidades en su evolución. Cuanto más perfecto es el ente sustancial, más vasto es su campo de actividad”.⁵² Dicho de otro modo, la amplitud y la posibilidad de desarrollo de las perfecciones humanas depende raigalmente del modo de la existencia sustancial del hombre, es decir, de la vida humana. Sin vida humana no hay posibilidad de conocimiento, de amistad, de experiencia estética, de vida religiosa, y así sucesivamente. Por ello, si bien la perfección que provee al sujeto es menos desarrollada, es no obstante más básica, sobre todo si tomamos la expresión “básica” en el sentido de fundamento radical o de raíz constitutiva.

Pero además, y si nos colocamos en una línea estrictamente práctica de consideración, resulta evidente que la vida tiene un carácter especial en cuanto bien humano básico, ya que reviste una definitividad y una decisividad que no corresponde a los restantes bienes. Efectivamente, un

51 Casaubon, J. A., “Estudio crítico sobre lógica del ser y lógica del deber ser en la teoría ego-lógica”, *Ethos*, Buenos Aires, núms. 2-3, 1975, p. 51. Vid. Massini Correas, C. I., *El derecho, los derechos humanos y el valor del derecho*, Buenos Aires, Abeledo-Perrot, 1987, pp. 199-222.

52 Raeymaker, L., *Filosofía del ser*, Madrid, Gredos, 1968, p. 244.

atentado *v. gr.*, contra el bien básico del conocimiento, implica una falta moral grave y la violación de un derecho humano, pero, en la gran mayoría de los casos, ese atentado no impide de modo definitivo todo conocimiento humano: permanecen los conocimientos anteriores y podrán adquirirse ulteriormente otros. En cambio, en el caso de los atentados a la inviolabilidad de la vida, cada atentado —que resulte “exitoso”, se entiende— cercena de modo decisivo y definitivo todas las posibilidades humanas de perfeccionamiento. Puede decirse que el atentado a la vida lo es, al mismo tiempo, contra todo el resto de los bienes humanos básicos, ya que su ausencia impide la posibilidad misma de su concreción. Por lo tanto, si el criterio para determinar el carácter básico de los bienes radica en la realización humana, es claro que la condición primera y más básica para esa realización es la permanencia en la vida —o la intangibilidad de la vida— del sujeto de esa realización. De este modo, es posible hablar de la vida como de un bien más básico que el resto, como el bien central a cuyo alrededor se organizan los restantes bienes humanos básicos.

Como consecuencia, corresponde considerar al derecho humano a la inviolabilidad de la vida como más fundamental que el resto,⁵³ ya que su violación supone necesariamente la violación indirecta de todos los derechos humanos. “Para ser titular de un derecho —escribe Herrera Jaramillo— primero hay que ser, por eso el más fundamental de los derechos es el derecho a la vida, manifestación de la autoposición que la persona tiene sobre sí. Si no se tiene el derecho a ser, no hay posibilidad de tener ningún derecho”.⁵⁴ Por lo tanto, y parafraseando a Hannah Arendt,⁵⁵ es posible sostener que la categoría central de lo ético-jurídico es la categoría de la vida, o de la “vitalidad”; esto se evidencia, entre otras razones, por el hecho de que la primera de las inclinaciones naturales es la que se ordena a la supervivencia, tal como lo sostiene Tomás de Aquino cuando estudia el orden de los preceptos de la ley natural.⁵⁶

VII. EL MENOSPRECIO DE LA VIDA

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

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

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

56 Vid. Aquino, Tomás de, *Summa Theologiae*, I-II, q. 94, a. 2. Sobre el derecho a la inviolabilidad de la vida en Tomás de Aquino, vid. Kalinowski, G., “Le droit à la vie chez Thomas d’Aquin”, en *Archives de Philosophie du Droit*, París, 1985, t. 30, pp. 316-330.

Luego de todo lo expuesto acerca de la centralidad de la vida como bien humano básico y del carácter fundamentalísimo del derecho a su inviolabilidad en la sistemática de los derechos humanos, se hace necesario dar una respuesta, aunque sea somera, a una cuestión dramáticamente vigente en la vida social contemporánea: la cuestión que plantea el cada vez más difundido menosprecio de la vida humana, tanto en las ideas como en las praxis concretas de los hombres de nuestro tiempo. Los síntomas de este fenómeno son múltiples y abarcan una gran cantidad de dimensiones de la vida humana: en el ámbito jurídico, la despenalización progresiva del aborto; en el del pensamiento ecológico, un antihumanismo que propone la supresión masiva de vidas humanas para mejor preservar el entorno natural; en el de las políticas sociales, un antinatalismo militante y agresivo; en el del pensamiento moral, una progresiva pérdida de absolutidad del derecho a la inviolabilidad de la vida, transformado —ya lo vimos— en derecho *prima facie* o relativo; también en el campo ético-jurídico, la despenalización, y la consiguiente autorización jurídica, de la eutanasia; también en el campo ético, la difusión a nivel mundial, de las diversas formas de manipulación genética y, más radicalmente, en el pensamiento filosófico, un antihumanismo cada vez más extendido que llega hasta la negación, explícita o implícita, del sujeto humano y, consecuentemente, de los derechos humanos,⁵⁷ entre ellos, especialmente, del derecho a la inviolabilidad de la vida.

Frente a este inquietante conjunto de fenómenos, es necesario preguntarse, en sede filosófica, por sus causas fundamentales o más relevantes, para que sea posible luego, efectuar un diagnóstico preciso de nuestra situación contemporánea y de las perspectivas posibles de su futuro. La cuestión no es sencilla, toda vez que se han intentado diversas explicaciones de este fenómeno, la más difundida de las cuales coloca los orígenes del antihumanismo actual en la crisis del pensamiento de la modernidad, centrado sobre el sujeto humano y sus creaciones.⁵⁸ Por nuestra parte, va-

57 Vid. Renaut, A. y Sosoe, L., *Philosophie du droit*, Paris, PUF, 1991, pp. 43 y ss., donde se analiza y critica el pensamiento de Michel Foucault y sus discípulos sobre el tema que nos interesa. Merece ser transcrito aquí un texto de Foucault que pone en evidencia a donde conduce la negación del sujeto humano y de sus derechos: “cuando el proletariado tome el poder —escribe Foucault— puede ser bastante posible que ejerza contra las clases sobre las que ha triunfado, un poder violento, dictatorial e incluso sangriento: no veo qué objeción pueda hacersele a esto”. Comsky, N. y Foucault, M., *La naturaleza humana: ¿justicia o poder?*, Valencia, U. de Valencia, 1976, pp. 55-56.

58 La biliografía sobre la crisis de la modernidad es de una amplitud que resulta exasperante;

cabe destacar, no obstante, que mucho antes de que el tema se pusiera de moda en los círculos inte-

mos a ensayar brevemente un esquema de interpretación de este proceso de desdignificación de la persona humana, que ha conducido a considerarla como un mero centro de imputación normativa, un núcleo de atribución de cierto tipo de predicaciones, una creación de estructuras objetivas de discurso, un simple conjunto de fenómenos empíricos ocasionalmente vinculados, un “ser genérico” integralmente determinado por la evolución de las estructuras económicas, o bien una mera creación de la historia sin sustrato esencial alguno.⁵⁹

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

la idea de la dignidad humana encuentra su fundamentación teórica y su inviolabilidad en una ontología metafísica, es decir, en una filosofía de lo absoluto [...]. La presencia de la idea de lo absoluto en una sociedad es una condición necesaria —aunque no suficiente— para que sea reconocida la incondicionalidad de la dignidad de esa representación de lo absoluto que es el hombre.⁶⁰

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

lectuales, Romano Guardini había escrito un libro notable sobre el tema: *El fin de los tiempos modernos*, Buenos Aires, Sur, 1973 (la primera edición alemana de este texto es de 1949); por otra parte, lo mejor que hemos leído sobre este tópico es el libro de Innerarity, D., *Dialéctica de la modernidad*, Madrid, Rialp, 1990.

59 Sobre todas estas teorías, *vid.*, Massini Correas, C. I., *Filosofía del derecho*, cit., pp. 91 y ss.

60 Spaemann, R., *Lo natural...*, cit., pp. 122-123.

do más allá, *transcendens* el universo; más allá de la contingencia y relatividad del mundo material y humano.⁶¹

Otro tanto ocurre con la dignidad del hombre, fundamento formal de los derechos humanos y, en primer lugar, del derecho a la inviolabilidad de la vida. Esa dignidad o preeminencia por sobre el resto del universo le viene dada al hombre por su especial y eminente modo de participación en el Ser absoluto; él es, como sostiene Battista Mondin, un “absoluto participado”,⁶² el más perfecto de los entes que no son el Ser, sino que lo tienen participado en un modo de ser o esencia que los acota y limita, pero que les marca al mismo tiempo las líneas fundamentales de su perfeccionamiento. La dignidad de la persona humana no es, por lo tanto, sino un modo egregio de participación en la eminente dignidad de la Persona Absoluta; cualquier otra pretensión de fundamentar la dignidad del hombre ha de girar en el vacío y no alcanzará a justificar propiamente nada. En efecto, una dignidad que el hombre, o un conjunto de hombres, se dieran a sí mismos, no merecería el respeto incondicionado de otros hombres que decidieran quitársela, no podría garantizar un reconocimiento universal y menos aún constreñir a los otros a respetarla absolutamente.⁶³

Ha escrito a este respecto Leszek Kolakowski, que

Hegel decía que el hombre sólo puede respetarse a sí mismo si tiene conciencia de un ser superior, mientras que la promoción del hombre por él mismo a la posición más elevada entraña una falta de respeto de sí [...]. La ausencia de Dios —concluye Kolakowski— cuando se sostiene consecuentemente y se analiza por completo, significa la ruina del hombre, en el sentido de que demuele, o priva de significado, todo lo que nos hemos habituado a considerar como la esencia del hombre: la búsqueda de la verdad, la distinción entre el bien y el mal, la exigencia de dignidad [...].⁶⁴

Y demuele también —agregamos nosotros— el derecho a la inviolabilidad de la vida, ya que la existencia de un ente desprovisto de una dignidad garantizada por un Ser que trascienda todo cuestionamiento humano, no puede plantear una exigencia de respeto e inviolabilidad que genere un deber absoluto en los demás sujetos. Mal que les pese a mu-

61 *Vid.*, entre otros trabajos, Massini-Correas, C. I., “Diritti umani ‘deboli’ e diritti umani ‘assoluti’”, *Quaderni di Iustitia*, núm. 40, Roma, 1991, pp. 137-157.

62 *Vid.* Mondin, B., *Il valore uomo*, Roma, Dino Ed., 1983, p. 181.

63 *Vid.* Fabro, C., *Drama del hombre y misterio de Dios*, Madrid, Rialp, 1977, pp. 747-748.

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

chos de nuestros contemporáneos, Dios es el único garante seguro de los derechos humanos y de la dignidad que los fundamenta, por lo que Su oscurecimiento en el horizonte humano no puede sino conducir al menosprecio del hombre y a la fragilidad de sus derechos. El derecho a la inviolabilidad de la vida es papel mojado cuando la disposición de la existencia humana ha sido quitada a Dios y puesta en las peligrosas manos de la tecnociencia, la opinión pública o los detentadores del poder.

Por otra parte, es preciso recalcar que esta potestad asumida por ciertos hombres de decidir acerca de quiénes han de continuar con vida y quiénes no, significa lisa y llanamente la abolición de los principios sobre los que se levanta el Estado democrático contemporáneo; efectivamente, los dos principios centrales sobre los que gira la democracia en su versión actual son: i) la participación de todos los ciudadanos en el ejercicio del gobierno y ii) la vigencia de los derechos humanos.⁶⁵ Ambos principios resultan anulados no bien se acepta el criterio de que no todos los seres humanos tienen el derecho a la vida, sino sólo algunos de entre ellos, ya que entonces no todos tienen el derecho a participar de las decisiones públicas, y los derechos humanos dejan de ser “humanos”, es decir, correspondientes a todo ente humano, para pasar a ser privilegios de los adultos sanos y mejor dotados.

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

a partir del momento en que el Estado (o ciertas corporaciones; CIMC) se reservan el derecho de decidir, por medio de sus órganos institucionales, cuál ente humano tiene el derecho a la protección y al respeto y cuál otro no tiene ese derecho, ese Estado cesa de ser democrático, ya que niega la razón fundamental por la que ha sido instaurado: la defensa del derecho de todo ente humano a la vida. Y el poder del Estado se transforma en arbitrario, desde que autoriza a ciertos ciudadanos a ejecutar impunemente a sus semejantes, sin haber ofrecido o permitido a las víctimas la posibilidad de ser escuchados.⁶⁶

Por lo tanto, proclamarse ferviente democrático y proponer al mismo tiempo la exclusión de un sector de entes humanos de la titularidad del derecho a la inviolabilidad de la vida, resulta evidentemente autocontradictorio, ya que ambas afirmaciones no pueden ser sostenidas al mismo

65 Vid. Tocqueville, A. de, *Inéditos sobre la Revolución*, Madrid, Ed. Dalmacio Negro, Dossat, 1980, pp. 185-186.

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

tiempo, al menos mientras tengan vigencia en este mundo las leyes de la lógica.

VIII. CONCLUSIONES

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

A) El derecho a la vida, designado más precisamente como derecho a la inviolabilidad de la vida, tiene su fundamento en el bien humano básico de la existencia viviente, que es la condición necesaria, aunque no suficiente, para la realización del resto de los bienes humanos y, por consiguiente, de la completa perfección humana;

B) Este derecho corresponde a todo ente que pertenece a la especie *homo sapiens* y durante toda la duración natural de su vida, es decir, desde la concepción hasta la muerte natural; por lo tanto, la distinción entre ser —o ente— humano y persona, carece de justificación racional y supone un radical desconocimiento del carácter óntico —no meramente fenoménico— de la personabilidad del hombre;

C) El derecho a la inviolabilidad de la vida es un derecho absoluto, en el sentido de que es inexcusable y vale para todos los hombres, desde siempre y para siempre; la noción del derecho a la inviolabilidad de la vida como mero derecho *prima facie* no sólo es irrazonable, sino que convierte a ese derecho en un “edicto de tolerancia revocable” a voluntad por quien detente ocasionalmente el poder social;

D) Ese derecho tiene un papel central en la sistemática de los derechos humanos, ya que tiene por contenido un bien humano más básico que todo el resto, pues resulta ser la condición necesaria, primera y más fundamental, para la realización de los otros bienes; por otra parte, tiene como objeto a la misma existencia sustancial del hombre, que es el sustrato en el que inhiere las restantes perfecciones humanas, existencialmente no autónomas;

E) Todas las afirmaciones precedentes se oponen frontalmente al decidido antihumanismo, con el consiguiente menosprecio de la vida humana, que caracteriza a una buena parte del pensamiento actual. Este antihumanismo no es sino una necesaria consecuencia del inmanentismo y antitrascendentismo del pensamiento tardomoderno y posmoderno, que niegan la posibilidad de acceder al conocimiento de la realidad en sí y,

por lo tanto, al absoluto que la fundamenta. “La filosofía —ha escrito André Frossard— ha roto con la realidad para no oírla hablar de Dios”.⁶⁷ Pero este antihumanismo tiene como consecuencia necesaria, y así debe ser asumido por quienes lo propugnan, la difuminación de los derechos humanos, la negación de la democracia política y, en definitiva, la “abolición del hombre”, prevista hace ya más de cincuenta años por Jack Lewis.⁶⁸

F) Finalmente, cabe responder a una pregunta que surgirá inevitablemente entre los oyentes: ¿qué tiene que ver todo esto con la encíclica *Evangelium Vitae*? En realidad, se trata sólo de un ensayo de fundar racionalmente y de explicitar lo que el Pontífice ha querido significar cuando defiende en esa Carta la existencia “de algunos derechos fundamentales, que pertenecen originariamente a la persona y que toda ley positiva debe reconocer y garantizar. Entre ellos —concluye Juan Pablo II— el primero y fundamental es el derecho inviolable de cada ser humano inocente a la vida”.⁶⁹ Y este ensayo no es sino un intento de cumplir con la tarea que el papa encomienda a los intelectuales, cuando les encarga “poner de relieve las razones antropológicas que fundamentan y sostienen el respeto de cada vida humana”.⁷⁰ Esperamos haber cumplido aceptablemente con nuestra parte en esa tarea.

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

68 Lewis, C. S., *The Abolition of Man*, London, Harper-Collins, 1978.

69 *Evangelium Vitae*, III, 71.

70 *Evangelium Vitae*, IV, 82.