



¿ES TODO SER HUMANO UNA PERSONA? *

Robert Spaemann

I. DELIMITANDO LA CUESTIÓN

La Encíclica Papal “*Evangelium Vitae*” (EV) declara solemnemente que “...la eliminación directa y voluntaria de un ser humano inocente es siempre gravemente inmoral” (EV, 57). Esta obligación ética incondicional de respetar toda vida humana está justificada por referencia a “la incomparable dignidad de la persona humana”. Semejante exigencia incondicionada recae sobre nosotros al encontrarnos frente al rostro de todo ser humano. La Encíclica sostiene esta exigencia, de percepción intuitiva, mediante dos argumentos.

Primero y principalmente, la exigencia de respeto incondicional está basada, bíblica y teológicamente, en el reconocimiento del ser humano como *imago Dei*. El ser humano es “imagen” de Dios. Sin embargo, los seres humanos, considerados en sí mismos, no son, sin más, incondicionados; meramente como tales, el suyo es un ser sumamente condicionado y finito, que puede ser transformado de vivo en muerto, con sólo levantar un dedo. Y, no obstante, tal violencia, siendo siempre físicamente posible para nosotros, es absolutamente imposible en otro nivel. En el ser humano hay algo, en sí mismo, que nos revela que es más que cualquier modo finito y condicionado de ser; de ahí, el término imagen. En contraste con

* Traductor: Dr. Ezequiel Coquet.

los retratos, que tan sólo son imagen en sentido accidental, el ser humano es creado *como* imagen. El ser humano es, siendo imagen. De este modo, participa de la incorruptibilidad de Aquel de quien es imagen. Los seres humanos están llamados a la vida eterna.

El segundo y secundario argumento está basado en las consecuencias que se siguen de la falta de respeto a la dignidad incondicionada del ser humano. La Encíclica señala que un ordenamiento legal que no reconozca la libertad de estar fuera del alcance de la libre disposición de otro, no merece el nombre de ley; será solamente una organización del poder del más fuerte sobre el más débil. En la sección diecinueve, el Papa hace mención a una teoría sostenida por algunos que solamente reconocerían como sujetos de derechos legales a aquellos seres humanos que actualmente manifesten ciertos signos de autonomía personal. También habla de la teoría de aquellos que tenderían a identificar la dignidad de la persona, con la capacidad para la comunicación verbal y explícita. No están incluidos en esta categoría, por lo tanto, los nonatos, los moribundos y los severamente impedidos o las personas seniles; aunque no mencionados en la Encíclica, debemos añadir que, según esta teoría, también los niños en edad infantil quedan excluidos.

En su libro, *Practical Ethics*¹, el más influyente defensor de esta teoría, Peter Singer, declara directamente que la vida de un ser humano infante es de menor valor que la de un cerdo adulto².

1. Peter Singer, *Practical Ethics*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1979). Una segunda edición aumentada apareció en 1993 (Cambridge University Press).

2. "Un bebé de una semana de vida no es un ser racional y autoconsciente y hay muchos animales, no humanos, cuya racionalidad, autoconciencia, capacidad de conocer, de sentir, etc...supera a la de un bebé humano, de una semana, de un mes, o incluso hasta de un año de edad. Si el feto no tiene la misma pretensión por la vida como la de una persona, de ello surge que el bebé neonato tampoco la tiene y que la vida de un bebé recién nacido es de menor valor que la de un cerdo, un perro o un chimpancé" (SINGER, *Practical Ethics*,



Como la Encíclica, en su mayor parte, argumenta en forma teológica, no aborda directamente los argumentos propuestos por Singer y sus seguidores, en su intento por eliminar los derechos humanos y proclamar que no todos los seres humanos son personas³. Las Sagradas Escrituras no hablan de “personas” como tales, sino, simplemente de seres humanos. Para la Revelación, la humanidad es una única familia: todos los que son engendrados por los seres humanos, pertenecen a esta familia. La convicción de que los niños recién nacidos poseen dignidad humana está reflejada en las narraciones de la infancia del Evangelio, en donde, pastores y reyes adoran al Niño en Belén. La convicción de que el ser humano empieza a ser tal con la concepción, está reflejada en la celebración de la Anunciación como una fiesta del Señor; esta convicción está demostrada, asimismo, por la fiesta de la Concepción de María. Peter Singer responde que todo esto, podría ser aceptable y bueno para los judíos y cristianos creyentes y que, de esta manera, ellos pueden respetar a sus propios bebés, si así lo desean, pero no deberían exigir a los demás que hicieran lo mismo, porque no hay argumentos de razón para hacerlo. Muy por el contrario, sostiene que el partidismo por la propia especie es simplemente un modo de racismo o de “especiecismo”, en este caso, en favor de la raza humana y sus variedades. Si los seres humanos tienen derechos superiores a los de los animales, ello se debe solamente a que poseen ciertas propiedades de las que carecen las demás especies animales: la autoconciencia, el sentido de la vida como el todo de una biografía, la comunicación lingüística, *et cetera*. Todo otro ser del universo que tuviera estas propiedades, poseería los mismos derechos. Pero, los seres humanos que no tienen estas propiedades, aquellos que todavía no tienen tales propiedades, o que ya no, o tal vez nunca las tengan *in actu*, tam-

122-23; en la segunda edición, esa aseveración aparece con leves modificaciones, en la pg. 169).

3. Cfr. también Norbert HOERSTER, *Abtreibung im saekularen Staat: Argumente gegen den Paragraphen 218* (Frankfurt, 1991).

poco tienen semejantes derechos. No son personas. Peter Singer, simplemente, está llevando hasta sus últimas consecuencias la teoría ya sostenida por John Locke, quien separó, por primera vez, el ser personal del ser humano, al considerar a la personeidad como una característica particular de los seres humanos que no es, sin embargo, necesario que esté siempre presente.

En las siguientes reflexiones, quisiera presentar muy brevemente, algunas tesis sobre esta teoría, a fin de demostrar que esta separación no tiene sentido, aún en terreno racional y, mucho menos, en el religioso. El argumento racional demuestra que debemos continuar sosteniendo que todos los seres humanos son personas.

II. SOBRE LAS PERSONAS Y LAS PROPIEDADES

Por supuesto que, en un sentido, llamamos “personas” a los individuos de cierta especie o aún de varias especies, sobre la base de un cierto número de propiedades. Por otra parte, el concepto de persona no es un predicado por el cual nombramos a un individuo como la instancia de un concepto y, de esa manera, lo incluimos en una cierta clase. A fin de caracterizar a un individuo como persona, necesitamos saber, de antemano, a qué clase pertenece; si es un ser humano o un ángel o algún ser racional de algún tipo, aún desconocido. La pregunta que necesita respuesta es ésta: si hay ciertas características específicas por las cuales describimos a ciertos seres como personas, entonces, ¿Son personas esos individuos de esas especies, aún si no poseen estas características?

No trataré aquí, en detalle, las diferentes definiciones conceptuales de persona, empezando por la famosa de Boecio (*individua substantia rationalis naturae*), sino, más bien, quiero comenzar con una noción introducida en el debate por Harry Frankfurt. En



efecto, Frankfurt habla de “voliciones secundarias”⁴. Quiere significar con este término, los deseos y otros actos de la voluntad que se dirigen a los propios deseos y a los propios actos de la voluntad. Es únicamente humano el que no solamente tengamos intenciones y actitudes proposicionales, no solamente deseos y actos de la voluntad, sino que también podemos desear que quisiéramos desear o no desear algo en particular. Cualquiera que lucha contra una adicción o algún otro hábito autodestructivo, sabe esto. Podemos desear querer algo diferente a lo que, de hecho, deseamos. Los seres humanos no son de un modo fijamente determinado, y pueden desear ser de otra manera. Hasta cierto grado, pueden intentar influenciarse y manipularse a sí mismos; verdaderamente, podemos desear, por alguna razón, ser, al mismo tiempo, seres humanos diferentes de lo que, de momento, somos. Con esto, es menester reconocer que hemos ido bastante más allá de lo que Frankfurt quería decir. Los seres humanos pueden imaginarse a sí mismos, ser, simultáneamente, por entero diferentes y aún así, permanecer siendo ellos mismos. Los sueños, los cuentos de hadas y la imaginación religiosa de la humanidad manifiestan con insistencia, algo que les es inherente, la noción de *metamorfosis*. La característica propia de los cuentos de hadas para imaginar que alguien puede ser primero hombre, luego un sapo y después un príncipe, y todo el tiempo la misma e idéntica persona, descubre la diferencia que todos asumimos entre la persona y las propiedades y características⁵. La misma presuposición es evidente en la historia de la *Metamorfosis* de Franz Kafka. En cada caso, la permanente identidad numérica del ser humano es presupuesta, la

4. Cfr. Harry G. FRANKFURT, “Freedom of the Will and the Concept of Person”, *The Journal of Philosophy* 68 (1970): idem, “Identification and Externality”, en A. OCKSENBERG RORTY, ed., *The Identities of Persons* (Berkeley: University of California Press, 1976), 239-252.

5. Cfr. también, la preparación del Ulises de Homero para oír a las sirenas. Su bien meditada orden de no ser desatado, aún cuando y como él lo anticipa con claridad, pedirá serlo, demuestra otra vez la percepción de la distinción entre la identidad personal y su propiedad o característica.

cual no es una función de alguna identidad cualitativa. Podemos imaginar ser *de otra manera*, sin por eso ser *otros*.

Las personas son seres que son lo que son, en forma diferente de los demás seres. No son, simplemente, instancias de una especie, sino más bien, se relacionan con lo que son. De esa manera, los seres humanos pueden derramar lágrimas en una representación teatral y aún disfrutar de esta pena o aquella ansiedad; ya San Agustín, estuvo fascinado con este fenómeno. Una persona es, por lo tanto, no simplemente “algo”, sino “alguien”. Alguien nunca es algo. Ser “alguien” no es una propiedad de algo, no es la propiedad de una cosa o de un ser orgánico que también podría ser adecuadamente descrito con tales y cuales características, en términos no personales. Más bien, identificamos claramente y desde el principio, ya sea a alguien o a algo. O, dicho de otro modo, identificamos a un ejemplar de la especie *homo sapiens* desde el inicio, y sin consideración alguna a características factualmente poseídas, es decir, como a alguien, y, por ende, como a una persona. Este es un punto de importancia decisiva. A continuación, quiero ofrecer cinco razones que justifican el porqué de ello.

Primero, los presupuestos de interacción entre padres e hijos: un niño desarrolla primero características específicamente personales, incluyendo la aptitud para relacionarse consigo mismo, cuando la madre (o algún otro ser humano), ya se ha dirigido hacia el niño como hacia “alguien”, es decir, cuando ella ha tratado al niño como a una persona ante quien se sale al encuentro. Ninguna madre actúa con la intención de manipular “algo”, de manera tal que algún día llegue a transformarlo en un “alguien”. Ninguna madre intenta “construir o fabricar” una persona, sino que dirige su atención hacia una persona y, al hacerlo, da al niño la posibilidad de desarrollar, paso a paso, las características con las cuales las personas se dan a conocer como tales. Este “ir hacia” debe ser espontáneo y genuino. Si las madres, de hecho, a través de su solícito “dirigirse hacia” sus hijos, sólo estuvieran transformando cosas en personas, entonces tendríamos que tomar precauciones



para ocultar esta teoría a los padres, para que no sea destruida la precondition de la exitosa “conversión”, es decir, la convicción de que ellas están, de hecho, tratando con personas. Pero aquí, no hay transición gradual de algo a alguien.

Segundo, la experiencia de una precaución bien fundada que se contrapone a la inferencia de conclusiones en base al argumento e silencio, con respecto a la aparente ausencia de actos intencionales: una de las características de la personabilidad es la presencia de actos intencionales, diferentes de las meras actitudes proposicionales, del estar empeñado en hacer algo que también debe ser atribuido a los animales. Estamos completamente seguros de que los actos intencionales están presentes en dondequiera procuremos entrar en comunicación viva con otros seres. No tenemos el mismo grado de seguridad para decidir sobre la ausencia de tales actos. Davidson ha demostrado que sólo podemos identificar los actos intencionales o hechos semejantes, cuando en ellos reconocemos un mínimo grado de racionalidad, o dicho de otro modo, cuando compartimos en gran parte sus puntos de vista sobre el mundo y sus actitudes proposicionales. Si los puntos de vista de cualquier ser humano, sobre lo que un hombre o una mujer tendrían que hacer para alcanzar cierto efecto, fueran totalmente falsos, entonces no podríamos saber qué efecto, si es que hay alguno, ellos habrían intentado obtener. Aún podría ser posible que hubieran actuado intencionalmente, pero si actúan de un modo totalmente irracional, entonces no podemos saber si han actuado o no intencionadamente. Es, por lo tanto, necesario distinguir entre los conceptos de responsabilidad y de imputabilidad. Aquellos que están mentalmente enfermos no siempre podrán ser juzgados por sus acciones, porque a menudo dan a sus acciones un sentido que no podemos comprender, pero, aún así, podrían probablemente ser tan responsables delante de Dios, por esas acciones, como cualquier ser humano “racional”.

Tercero, la diferencia fundamental entre ser alguien y ser algo. ¿Qué cabe decir de aquellos muy seriamente impedidos para

continuar coordinando sus movimientos o de los neonatos o niños que todavía no han aprendido a hacerlo? ¿Tenemos algún fundamento para considerarlos y tratarlos como a “alguien”, no obstante ello pueda demandarnos grandes sacrificios? La pregunta es, ¿Cómo consideramos a los incapacitados? ¿Cómo meras cosas? ¿Cómo animales de un tipo único? No precisamente. Los percibimos como pacientes, como enfermos. Inevitablemente, ellos establecen una relación personal, como alguien que necesita ayuda. No los consideramos meramente como “algo”. Ello es claro, por el hecho de que buscamos medios para curarlos, es decir, buscamos medios para ayudar a su naturaleza, de un modo que les permita asumir ese lugar en la comunidad de las personas que les está reservado a ellos hasta su muerte. No sabemos cómo es ser un ser humano en tales condiciones, pero sí sabemos, que si alguna vez alcanzamos un apropiado acceso al conocimiento de lo que la personeidad significa, ello depende, en gran medida, de la forma en que tratamos a tales seres humanos. Los seres humanos no son simplemente, lo que parecen ser; tienen su propia naturaleza. Y no hay ninguna razón para dejar de lado este enfoque, es decir, que siguen siendo personas, cuando la naturaleza, en estos términos concebida, llega a ser considerablemente deforme.

Podemos probar un experimento de inventiva imaginaria. Imaginemos un ser nacido de los seres humanos, pero que por otra parte, sea muy diferente a ellos. Imaginemos, que el comportamiento de este ser no manifieste señales de identificable intencionalidad, ya sea práctica o teórica. Imaginemos, además, que este ser fuera, al juzgar por su apariencia, enteramente sano, que se condujese normalmente en el mundo. Podría ser tenido por un animal, equipado con todos los instintos para la subsistencia, subrayando que la ausencia de tales instintos es una de las notas decisivas en los seres humanos. Por contraste, este ser no necesita ninguna ayuda externa para sobrevivir. No depende de la comunicación con los seres humanos y, por supuesto, es incapaz de tal cosa.



Tal ser se nos presentaría, de hecho, como una nueva especie de animal hasta ese momento desconocida, ya que nos consta que no es un ser enfermo. No sería una persona, no pertenecería a la humanidad.

Por el contrario, el enfermo mental pertenece a la humanidad. Los enfermos son aquellos que, en la comunidad universal de las personas son, en sentido estricto, solamente receptores de la benevolencia física y psicológica de los demás, no siendo capaces de reconocer tal asistencia ni de nada que en condiciones normales hace posible este reconocimiento. Pero, de hecho, ellos dan más de lo que reciben. Reciben ayuda a nivel de vitalidad básica. El que la porción sana de la humanidad provee esta ayuda es un hecho que, de por sí, tiene una significación fundamental para la humanidad, en sí misma. Ello hace que resplandezca notoriamente el pleno sentido que tiene el hecho de que las personas convivan en comunidad.

Como hemos visto, el amor y el reconocimiento de un ser humano, están dirigidos a ese ser, en sí mismo, y no a sus propiedades, a pesar de que llegamos a conocer lo que este tipo de ser es, a través de sus propiedades. Incluso, podemos decir más, ya que, sin las características especiales del amado, ni el amor de amistad ni el del eros, podrían llegar a darse jamás. Hay cierto encanto o ingenio, cierto interés mutuo o convicciones compartidas que inicia estos modos de amor. Y más todavía, el amor, aún si se ha encendido inicialmente por la atracción de éstas características, está dirigido hacia la persona poseedora de estas propiedades y no hacia las propiedades en sí mismas; si no fuese así, podría decirse que no aconteció el verdadero amor hacia la otra persona. El que está totalmente enfermo, no posee muchas de estas características que lo hacen apto para seducir. Pero, por nuestra manera de convivir con los seres humanos que carecen de ellas, se hace claro, de modo ejemplar, que en la comunidad del mutuo reconocimiento, lo que realmente está en juego, es el reconocimiento del “sí mismo”, y no meramente una estima por las características útiles o agra-

dables. Aquellos que están totalmente debilitados, asumen el desafío y hacen emerger lo mejor de la raza humana; el auténtico fundamento de nuestro respeto hacia nosotros mismos. Aquel respeto que, de esta manera, ellos proporcionan a la humanidad, tomando más que recibiendo.

Cuarto, la impropiedad del término “personas potenciales”: el argumento del nominalismo, referente a los niños pequeños, es que ellos sólo son personas potencialmente, que necesitan, primero, ser introducidas forzosamente en la comunidad de la identificación mutua y del recíproco reconocimiento, para poder llegar a ser personas. Ya he dado, en parte, una respuesta a este argumento: el reconocimiento presupone lo que es reconocido. Pero, más allá de esto, es necesario decir algo sobre la noción de personas potenciales. No hay personas potenciales; las personas tienen potencias, capacidades. Las personas pueden desarrollarse, pero, ninguna cosa se transforma en una persona. Alguien no llega a ser tal por vía de procedencia a partir de algo. Si la personeidad fuera un mero estado, entonces podría llegarse a ser tal, gradualmente o por etapas; pero, si una persona es alguien que puede atravesar por varios estados y experimentar variadas disposiciones, entonces la persona es siempre anterior a tales estados. La persona no es el resultado de un cambio, sino, de una generación, como las substancias de Aristóteles. La persona es substancia, porque la personeidad o el ser personal es el modo en que el ser humano *es*. La persona, ni comienza a existir con posterioridad al ser humano, ni cesa de existir antes que este.

Sólo después de algún tiempo, el ser humano empieza a decir: “yo”. Pero, aquello que un ser humano quiere significar con ese “yo”, no es simplemente “un yo” (es decir, algún otro caso o subcaso de egotismo), sino, precisamente, el mismo ser humano que dice “yo”. Decimos, por ejemplo, “yo nací en tal momento o en aquel lugar”, “yo fui engendrado entonces o allí”, aunque el ser que fue engendrado, o nació, no dijo “yo” en ese momento. Es más, no decimos: “Entonces o allí, algo nació, a partir de lo cual



yo llegué a ser". Yo *era* este ser. La personeidad no es el resultado de un desarrollo, sino, antes bien, la estructura de un único tipo de desarrollo. No es la estructura de un desarrollo que sólo llega a ser visible como tal desarrollo, desde un punto de vista exterior a sí misma, mientras que su propia realidad tomaba cuerpo meramente, en cada uno de sus estados actuales. Más bien, es la estructura de un desarrollo; una tal estructura que puede reconocerse a sí misma retrospectivamente, como ese desarrollo y como el sujeto de ese desarrollo, como una unidad que atraviesa el tiempo en el cual se desarrolla. Esta unidad es la persona.

Hay, también, otra razón por la cual no tiene sentido hablar de personas potenciales. El concepto de potencialidad, en este contexto, solamente es pertinente si la personeidad está presupuesta. La personeidad constituye la condición trascendental de las posibilidades. Nunca, sino, a partir de la Escuela Megárica ha sido repetidamente criticada la afirmación, que solemos hacer, respecto a que hay ciertas cosas que no son tales actualmente. Lo que no es más que, meramente posible, parece carecer precisamente de esa precondition necesaria para la actualización y, precisamente, como no-actual es imposible. Es posible, sólo cuando todas las condiciones están dadas, pero, en ese caso, es también actual. Hay, solamente, un contraejemplo, en contra de esta línea argumentativa: la conciencia de la libertad. De hecho, yo sólo tengo la libertad de hacer algo, cuando también me es posible no hacerlo. El significado de esto, sólo puede ser definido en forma circular, es decir, por referencia retrospectiva a la conciencia de la libertad. Eso, que está en los mismísimos fundamentos de las condiciones de posibilidad, no puede ser tenido como una mera potencialidad. Las personas son o no son. Pero, si son, entonces son siempre actuales, *semper in actu*. Son como la substancia de Aristóteles, *prote energeia*, *primera actualidad*, que contiene en sí misma la posibilidad de una pluralidad de posteriores actualizaciones. Tiene sentido, por ende, hablar de posible y originaria intencionalidad. Los actos intencionales sobresalen por encima de la corriente de la

conciencia y asumen, paso a paso, la estructura proposicional por la que entonces llegan a ser distinguibles. Pero, siempre que hablamos de intencionalidad potencial, estamos suponiendo la existencia de personas actuales.

Quinto, lo absurdo de tratar de poner condiciones a lo que admitimos y queremos que sea incondicional: el reconocimiento de la personeidad, es el reconocimiento de un reclamo incondicional. La naturaleza incondicional de un reclamo podría, no obstante, ser ilusoria si, por una parte, la demanda misma fuera calificada como incondicional, mientras que por la otra, el derecho a presentarla, por así decirlo, fuera hecho dependiente de la previa verificación de ciertas precondiciones empíricas de actualización, hipotéticas.

Una proposición que, en sí misma, no puede ser sino verdadera o falsa, puede ciertamente hacer que un reclamo de incondicionalidad sea aceptado como tal, únicamente si consta con certeza que es verdadera; y aquella que permanece incierta, en tal materia, sólo lo será, si de hecho, es verdadera. Pero, si es verdadera, tiene derecho a ser reconocida como verdadera.

Las proposiciones que son, ya sea, verdaderas o falsas, pueden ser de dos clases. En primer lugar, hay algunas proposiciones que, si son verdaderas, lo son por necesidad. Las proposiciones de aritmética son de este tipo. Si el resultado de una adición es verdadero, lo es por que se deriva necesariamente de los principios básicos del número. Puede decirse, de antemano, que, si es verdadero, tiene que serlo por necesidad.

Podría ser materia de debate, especialmente para el principiante, si alguna sentencia determinada pertenece, de hecho, a esta clase de proposiciones necesariamente verdaderas. Pero, si es verdadero, el estudiante sabe, desde el principio, que será verdadero necesariamente.

No puede predicarse lo mismo de las proposiciones prácticas, que conforman el otro grupo de juicios que son, o bien, verdaderos o falsos. Estos, no pueden ser tenidos como apodícticos y obligatorios, sin la certeza concomitante de su naturaleza apodíct-



tica. Si yo estoy obligado a hacer algo aquí y ahora, entonces tampoco deberá ser imposible el que yo sea capaz de conocer aquello aquí y ahora: en la medida en que tal conocimiento sea imposible, en ese mismo grado el conocimiento de su obligatoriedad estará debilitado. Si no somos capaces de conocerlo con certeza, entonces tampoco podrá obligarnos *in concreto, aquí y ahora*. En situaciones de incertidumbre objetiva, debe haber reglas para tratar o habérselas con esa incertidumbre; reglas que no sean igualmente inciertas, sino, mas bien, reglas que provean en mayor medida una orientación segura o digna de confianza. La moral provisional de Descartes es un resumen de tales reglas.

La obligación de reconocer a las personas incondicionalmente podría ser ilusoria, si, como ya hemos dicho, la cuestión sobre si debiéramos o no reconocer que un determinado ser humano es, de hecho, una persona, fuera una materia librada a nuestro juicio prudencial para lo cual se argumentase, por ejemplo, que la misma determinación de cuáles sean los criterios configuradores de la personeadad es discutible, o que puede darse la duda sobre si tales criterios concurren, indefectiblemente, en un caso concreto. El término “incondicionado” quedaría degradado a una mera *façon de parler*.

De hecho, no es que haya, para empezar, claridad sobre una regla general, sostenida con certeza, que ordene que las personas deben ser incondicionalmente respetadas, y que, sólo entonces, deducida de esta certeza general, se llegue a alguna certeza menor que sea objeto de una aplicación posterior de la regla a los casos individuales, sobre los que, como tales, pudiera sobrevenir la duda. El respeto incondicional hacia los seres humanos no es más certero a nivel general que a nivel concreto. La exigencia de que se respete sin condiciones a las personas es percibida, más bien, principal y fundamentalmente, como una exigencia que proviene de una persona en particular o de varias personas particulares. La misma obligación es conocida, por reflexión, como incondicional, solamente cuando la convicción de que nos encontramos frente a

tal ser incondicionado está, de hecho, dada. La naturaleza incondicionada de la sentencia de que habla Lévinas: "Usted no me matará", toma la delantera haciéndose aún mas patente, al contemplar el rostro de un ser humano particular, individual. Que yo no puedo matar a este o aquel ser humano, es todavía mas cierto, que el que yo no puedo matar a nadie en general.

La persona no es un sinónimo del concepto de especie, sino, mas bien, ese modo de ser con el cual los individuos de la especie "humana" son. Ellos *son* de tal modo, que cada uno de esos existente, en esa comunidad de personas que llamamos "humanidad", ocupa un sitio único, irreproducible y no suceptible de sustitución. Sólo conservando ese lugar, ellos son percibidos como personas, por aquellos que también ocupan el mismo lugar. Hacer que el reconocimiento de ese puesto, dependa de la previa manifestación actual de ciertas condiciones cualitativas, significaría haber destruido el carácter incondicional de tal exigencia. Quienquiera que reconozca su sitio a tal exigencia, sostiene tal derecho, como el correspondiente a un miembro de la humanidad, nacido, no seleccionado. Los derechos personales no están otorgados o permitidos, sino, mas bien, exigidos por todos con igual derecho. "Por todos" significa, al menos, por cada ser humano. La idea de derechos incondicionales, poseídos sólo después de que se reúnan, en cada caso concreto, ciertas condiciones para su aprobación por parte de otros, es una contradicción, en sí misma. Los derechos personales sólo son derechos incondicionales, si no están hechos depender del cumplimiento de alguna condición cualitativa, sobre la cual, los demás decidan quiénes son ya reconocidos miembros de la comunidad del Derecho y de los derechos. La humanidad no puede ser una comunidad de derecho en el sentido de un "negocio cerrado"; si lo fuera, entonces el axioma *pacta sunt servanda* sería válido, únicamente, con relación a quienes la mayoría ha consensuado en reconocerlos como sujetos de derechos. Solamente puede haber y debe haber, un único criterio para la personidad: el de la pertenencia biológica a la raza humana. Los derechos personales



son aquello que es significado por su concepto, solamente si significan la misma cosa como derechos humanos. Y, si algún día, descubriéramos otra especie en el universo, cuyos individuos adultos poseyeran racionalidad y autoconciencia, entonces, también tendríamos que reconocer a todas esas creaturas de tal especie, como personas.

¿SON TODOS LOS HOMBRES PERSONAS?

Robert Spaemann

El filósofo francés Emmanuel Lévinas en su obra *Totalité et infinit* escribe sobre la infinitud que aparece ante nosotros en el rostro de los demás. Infinitud significa para Levinas algo inconmensurable, algo que de ninguna manera se puede entender como objeto o definir mediante un determinado número de predicados. La mirada de un hombre que se dirige a mí, sea de un modo afectuoso, como enemigo o de una manera indiferente, es de ninguna manera un objeto, según Levinas. Lo primero que me aparece en el rostro de los demás es la negación incondicionada de aquello que sería físicamente posible para mí en cualquier momento. Son las palabras: "No cometerás ningún crimen, no matarás". "Lo infinito paraliza esa capacidad mediante su infinita oposición frente al asesinato. Esa insuperable oposición brilla en el rostro de los demás, en la plena desnudez de sus ojos, sin defensa, en la desnudez de la absoluta apertura a lo trascendente. Lo que aquí aparece no es una relación con una fuerte oposición, sino con algo totalmente diferente: la oposición de aquello que no permite ninguna oposición: la oposición ética. La manifestación (Epifanía) del rostro despierta la posibilidad de medir la infinitud de la tentación de cometer un asesinato, no solo como un intento de una destrucción total sino como la imposibilidad puramente ética de aquella tentación y aquél intento".(p. 286).

Levinas es un filósofo judío, el filósofo judío más relevante de la

actualidad. Todos sus familiares fueron asesinados durante el III Reich. El mismo se escapó de la muerte cuando fue hecho prisionero de guerra por el ejército alemán. Lo que él denomina "Epifanía del rostro", proviene de su descubrimiento y tematización teórica de la tradición judeo-cristiana, donde aparece el nombre "persona". No es éste el lugar adecuado para entrar en la historia del concepto de persona, de un concepto que para nuestra civilización es de una central significación y cuya consecuencia, el concepto de derechos humanos, es tal, que parece que ningún hombre sobre la tierra puede escapar a su evidencia. La antigüedad precristiana entendía por persona el papel desempeñado en una obra de teatro o en la sociedad. Cuando San Pablo escribe que Dios no mira a la persona, tiene ante los ojos este antiguo concepto. Quiere decir que Dios no tiene en cuenta el papel desempeñado en la sociedad. ¿Qué es lo que mira entonces? Precisamente aquello que más tarde se designará con ese nombre. Este concepto de persona (que proporciona la medida) se desarrolló primero en la Teología, por una parte en la doctrina trinitaria, donde se habla de las Personas divinas como aquello que soporta el ser de Dios (la esencia divina), y de la única Persona de Cristo, que posee dos naturalezas, la divina y la humana. Este concepto de persona será trasladado posteriormente al hombre.

Boecio da una definición que será adoptada en los siguientes mil años: *persona est individua rationalis naturae substantia..* La persona no es un algo, algo creado cualitativamente descriptible, una naturaleza orgánica, etc., sino que la persona es *alguien*. Efectivamente, aquél alguien que me contempla desde un rostro humano y sobre quien no puedo disponer nunca como de una cosa.

Los presupuestos fundamentales de la civilización judeo-cristiana y de la humanidad que le es propia se ponen desde hace tiempo en cuestión, principalmente al exigir la eliminación de las vidas consideradas como indignas, es decir cuando se hace desaparecer aquellos rostros que no cumplen determinados requisitos cualitativos.

Ya en 1910 señaló Robert Benson en su novela *The Lord of the World* como un elemento constitutivo esencial de la futura civilización anticristiana la construcción de centros destinados a la eutanasia. En 1920 exigieron los psiquiatras alemanes Binding y Hoche la eliminación de los llamados seres dotados de una vida indigna. (*lebensunwertes Leben*). La práctica que el Nacionalsocialismo estableció bajo ese lema, ha hecho que se considerara como un tabú durante un tiempo en Alemania y en toda Europa la discusión sobre ese tema. El tabú fue roto por Peter Singer con su libro *Praktische Ethik*. Las ideas de Singer fueron introducidas en el debate jurídico por el filósofo del Derecho Norbert Hoerster. Desde un punto de vista filosófico son representadas por el profesor Meggle en Saarbrücken, con una gran influencia en la opinión pública. P. Singer se refiere de una manera expresa, a diferencia de sus predecesores, al concepto de persona. Considera como un error hablar de algo así como derechos del hombre. Para él, queda fuera de toda duda que todo lo que del hombre se deriva, hombre es, incluyendo al individuo del género humano no nacido. Si entonces todo hombre poseyera realmente un derecho a la vida, estaría, en opinión de Hoerster, totalmente injustificado desposeerle de ese derecho en base a su comparación con los demás (de un modo comparativo) por motivos mínimos, como determina la llamada "indicación social".

Lo que Singer, Hoerster y otros combaten es el que la pertenencia al género humano funde una manera absoluta el derecho a la vida. Destacar a los hombres porque son hombres puede considerarse, según Singer, de un modo semejante al racismo, como un *especismo*. *Especismo* es la toma de partido por la especie, a la que casualmente pertenecemos nosotros. No existe ningún motivo razonable para dicho partidismo. Más bien deberíamos conceder los derechos a aquél ser que dispone de determinadas propiedades y capacidades, es decir autoconciencia y racionalidad. Sólo dichos seres serían por tanto personas. Los embriones no serían entonces personas, como tampoco los niños hasta el cumplimiento del primer año de vida y los subnormales profundos o los ancianos que empiezan a perder el uso de razón. Todos estos grupos de personas pueden ser por tanto entregados, por principio, a la muerte, si no existen otros motivos sociopolíticos o

socio-higiénicos en contra. El derecho a la vida de un mamífero desarrollado se encuentra, según el planteamiento de Singer, por encima del derecho a la vida de un niño de un año.

Antes de ocuparnos de los aspectos prácticos de esta postura, debemos tomar en consideración sus presupuestos teóricos. A primera vista, Singer no parece estar tan lejos del concepto clásico de persona. Una persona es ciertamente *alguien*. Pero si un ser es *alguien* se muestra, tal como parece, en si dispone de determinadas propiedades, como aquellas que Singer nombra. La diferencia se encuentra sin embargo, en lo siguiente: según el punto de vista clásico, la naturaleza humana es esencialmente una naturaleza racional. En un hombre adulto normal se muestra lo que un hombre en virtud de su esencia es. En él vemos que un hombre es un *alguien* que de un modo esencial es una persona. Así, no existe ningún motivo para no considerar como personas y tratarlos como tales a aquellos que poseen la misma naturaleza, aunque de un modo todavía no desarrollado o de una manera defectuosa. Ser persona no es una determinación cualitativa, sino que persona es aquél que posee dichas cualidades. Es esencial para la naturaleza humana el ser poseída por una persona, es decir, por un *alguien*.

La posición contraria a ésta, que finalmente conduce a las mismas consecuencias que la de Singer, tiene una larga prehistoria. Empieza en el empirismo inglés con J. Locke. Locke es el primero que ha diferenciado entre persona y hombre. Hombre es un determinado tipo de organismo. La persona no es un alguien, no es algo así como un ser, sino una determinada combinación de conciencia y recuerdo en la cual alguien se atribuye a sí mismo determinadas acciones. La identidad de la conciencia no se apoya en la identidad de un alguien que posee esa conciencia, sino que la identidad de la conciencia no es otra cosa que la conciencia de la identidad. Esto lleva, ya en Locke, a extrañas consecuencias. Según él, un hombre sólo podría ser hecho responsable de aquellas acciones de las cuales se acuerda. Si no se acuerda de ellas, significa que no es él quien las ha cometido, puesto que él, o

ella, es definido mediante la conciencia de la identidad. Por el contrario, debemos agradecer naturalmente a un hombre aquellas acciones que él imagina haber realizado, si se trata de acciones nobles, o bien castigarle por las acciones malas. Se ha llevado a cabo todo aquello que uno recuerda haber hecho. Este punto de vista totalmente contrario al sentido común condujo a David Hume a eliminar totalmente el concepto de identidad personal y considerarlo como algo tan convencional como la identidad de una asociación deportiva. ¿Cuanto tiempo es idéntica consigo misma una asociación de ese tipo? Si se disuelve o se funda de nuevo con el mismo nombre, ¿sigue siendo todavía la misma asociación? ¿Cuántos miembros de la asociación deben ser cambiados para que ya no siga siendo la misma? Todas estas preguntas carecen de sentido, porque el modo como empleemos esas palabras es una cuestión convencional. Con la identidad de la persona ocurre lo mismo. Existen estados de conciencia, pero no alguien que porte esos estados. Estas tesis constituyen la consecuencia lógica del presupuesto empirista de que sólo es real aquello que se nos da en la experiencia sensible. En la experiencia se nos ofrecen impresiones sensibles y estados de conciencia, pero no objetos de los que provengan esas impresiones y tampoco un sustrato portador de estados. Por tanto, no existe algo así como objetos, sustancias o personas.

La filosofía de Kant ha detenido el desarrollo de la disolución del concepto de persona iniciado por el empirismo. Kant ha dejado claro que no podemos pensar el concepto de pensar sin pensar al mismo tiempo un sujeto que piensa. Y ha expresado la inevitable convicción que todos tenemos respecto a la inconmensurabilidad de la persona en relación al resto de lo que aparece en el mundo. Kant ha manifestado esto de un modo muy preciso, al decir que las cosas pueden tener un valor, pero todo valor tiene su precio. Los hombres, en cambio, no tienen valor, sino dignidad. Y bajo este concepto entiende él aquello que de ninguna manera puede tener un precio, porque es sujeto de todo valor y, precisamente por esto, no puede ser objeto de un valor.

El nuevo ataque contra el concepto de persona proviene de la tradición empirista anglosajona. Se podría designar a Singer como la consecuencia extrema de la escuela de Locke, aunque no es un pensador muy profundo y fundamental. Más fundamentales que sus reflexiones son las de otro filósofo inglés, que, si Singer puede ser designado como epígono de Locke, éste lo sería de Hume: D. Parfit, con su libro *Reasons und Persons*, publicado en Oxford en 1984. Parfit no intenta separar el concepto de persona del de hombre, sino reducirlo al absurdo, para lo cual toma multitud de ejemplos del mundo de la ciencia ficción. Así, propone imaginar que alguien se hace transportar a otro planeta, por medio de una copia exacta de su organismo y su cerebro, realizada por un ordenador. Esa copia es transportada por radio a otro planeta y allí se reconstruye, a partir de ese material, el mismo hombre con los mismos contenidos de conciencia, recuerdos, etc. Si ahora suponemos que el primer hombre al mismo tiempo es aniquilado, entonces podríamos decir, según Parfit, que ese hombre continúa existiendo allí, puesto que es idéntico al primero en lo que respecta a la conciencia. ¿Y qué ocurre si el primer hombre no es destruido? Entonces tendríamos dos hombres y no se podría seguir hablando correctamente de una persona. Ejemplos de este tipo sirven a Parfit para mostrar que el concepto de identidad personal es tan vago y convencional como el de la identidad de una asociación deportiva.

Pero tampoco en lo que se refiere a la identidad física se puede determinar el concepto de persona, en opinión de Parfit. Imaginemos que un hombre tiene ante la vista un horrible tormento y al mismo tiempo se le promete que en primer lugar todos sus recuerdos van a ser destruidos mediante una intervención en su cerebro y se le va a colocar en un estado en el que se va a tener por Napoleón y que asimismo, va a mostrar determinadas propiedades características de él. ¿Seguiríamos teniendo miedo al tormento en una situación así? Yo no soy quien va a soportar esos sufrimientos, pero ¿no lo soy realmente? También aquí se propone Parfit como fin disolver el pensamiento de la identidad personal, mediante la desaparición de todos los criterios claros para poder hablar de algo así como un Yo o no-Yo. Lo que él hace es hablar en favor de una concepción budista del mundo en la que la individualidad se reduce a apariencia. Lo que realmente existe son estados de conciencia y recuerdos heredados. Esos recuerdos no fundan una identidad sino algo así como una herencia. Un hombre que despierta después de haber dormido, no es el mismo que se duerme. El ha heredado de aquél sólo determinados recuerdos. Resulta interesante que Parfit

crea poder derivar de ese pensamiento obligaciones del hombre respecto a sí mismo, que en el pensamiento tradicional realmente sólo se podían deducir de unos del hombre consigo mismo ante Dios. En una ética atea aparece tal responsabilidad como algo imposible. Puedo hacer conmigo mismo lo que quiera, sólo con los otros no me está permitido. Parfit concluye: el hombre que yo seré dentro de cinco años no es en realidad otra cosa que alguien que viene detrás de mí. Por eso tengo hacia él, es decir, por ejemplo, hacia su salud, la misma responsabilidad que hacia mis hijos o sobrinos.

Se ve cómo la estrategia de Parfit supera a la de Singer. Pero realmente es más consecuente que la postura de éste. Tampoco Parfit conoce un *alguien*, un portador de los estados de conciencia, algo que aparece en el rostro de un hombre. Por eso tampoco conoce un Tú continuo. Yo no sé que es lo que entiende por amor entre los hombres, pues toda relación profunda entre hombres que expresamos con palabras como amistad, amor, fidelidad, presupone la continuidad de un Tú. Es altamente significativo el hecho de que Locke, Hume, Singer y Parfit ponen totalmente entre paréntesis la relación Yo-Tú entre personas como el verdadero lugar del descubrimiento de la persona. Ellos hablan siempre de persona solo en primera o tercera persona.

Pero la personalidad no es de ninguna manera un estado de cosas cualitativo, descriptible por medio de determinados predicados, sino que determinados estados de cosas descriptibles cualitativamente constituyen para nosotros signos por los que las personas se dan a conocer. Puesto que Singer no conoce un *alguien* así, que se da a conocer o se esconde, tampoco puede desempeñar para él ningún papel el concepto de una conciencia o autoconciencia potencial. Nuestro concepto de lo potencial, nuestro concepto del poder, de la disposición, presupone siempre un alguien que puede algo, sin que lo haga en ese momento. Las personas son sujetos de poder, de capacidad. No tiene por tanto ningún sentido, hablar de personas en potencia. Las personas no son nunca en potencia, son siempre algo real. La personalidad tampoco se desarrolla, sino que es aquello que dota a un

determinado desarrollo humano de su carácter específico. Por eso se dice: "Yo nací en tal fecha" y no "En tal fecha nació un ser a partir del cual poco a poco surgí yo". No utilizamos la palabra Yo para señalar un Yo. No existe de ningún modo algo así como un Yo. Eso es un invento de Descartes. "Yo" es un pronombre personal con el que señalamos al hombre que somos nosotros mismos. Denominamos personas a los seres que normalmente pueden referirse a sí mismos. Pero los nombramos también personas si no se refieren actualmente a si mismos o no pueden hacerlo.

La palabra "poder" tiene muchos significados. Tiene sentido decir: "Puedo tocar el piano". Pero cuando se me exige que toque y no hay ningún piano allí, entonces contestaré: "No hay ningún piano aquí, por tanto, no puedo tocar". Y estaría injustificada la respuesta: "Pero has dicho que puedes tocar". El poder tocar el piano es una realidad también cuando a falta de piano no se puede realizar. Persona no significa aquello que un hombre puede llegar a ser, sino aquél hombre que puede llegar a ser algo.

En realidad, aquellos que quieren separar los conceptos de persona y hombre, no han pensado las consecuencias hasta el final. Si solo son personas aquellos seres que de hecho disponen actualmente de las propiedades de conciencia del Yo y racionalidad, entonces está permitido matar a alguien que duerme, impidiéndole que despierte. Pues mientras duerme, no es, aparentemente, una persona. La obligación de respetar su vida puede por ello ser deducida de nuestro deseo de poder dormir sin miedo a no volver a despertar nunca. O de una obligación respecto a los otros hombres que sufrirían una pérdida mediante el asesinato de uno que duerme. Así ocurre también, según Singer, cuando se mata a un niño de un año, lo cual estaría prohibido sólo en caso de que los padres fueran despojados de un hijo que quisieran conservar. Mediante el asesinato de un niño de un año es lesionado, en todo caso, un derecho de los padres, no del hijo. Por lo demás, el miedo a ser matado durante el sueño es, para Parfit, algo irracional de lo que habría que desprenderse, pues es imposible que quien despierta del

sueño sea el mismo que se ha dormido, puesto que entretanto se ha disuelto la persona.

Si la opinión de Singers está justificada, los demás hombres llegarían realmente a ser personas sólo por medio de sistemáticas ilusiones. Los hombres no llegan a ser racionales y autoconscientes hasta que la madre habla con ellos. Ese hablar no es un condicionamiento de un organismo sino más bien un volverse a un ser que desde un principio es tratado como persona. La madre habla al hijo como si el niño entendiera. Solo así aprende éste a entender. Solo en cuanto que lo tratamos como persona, desarrolla las propiedades mediante las cuales puede ser reconocida la personalidad del hombre. Tenemos que presuponerla siempre, o de lo contrario, no le damos ninguna oportunidad de mostrarse.

Por lo demás, la definición de persona a partir de la racionalidad es falsa. La racionalidad es algo derivado. Todavía más fundamental que la racionalidad es aquello que en la filosofía se denomina intencionalidad en general. Con esta palabra denominamos actos y actitudes que no son descriptibles como estados de un ser que se pueden observar, sino el estar orientado hacia estados de cosas que solo podemos percibir en la medida en que miramos en la misma dirección. Si alguien dice: "La suma de los ángulos de un triángulo es igual a dos ángulos rectos", entonces no hay ningún estado de ese hombre que yo pudiera contemplar para entender dicha frase. Entiendo la frase solo si miro a aquello que la frase significa, si pienso, por tanto, en la suma de los ángulos de un triángulo y no en aquél que dice la frase.

Algo semejante ocurre con los deseos, aspiraciones y acciones humanas. Una acción se diferencia de cualquier otro acontecimiento de la naturaleza en la medida en que es intencional, es decir, en cuanto que mediante ella se quiere algo. Y la entiendo como acción sólo cuando entiendo esa intención. Consideramos como racionales solo aquellas acciones en las que entendemos tanto la intención como la visión del mundo que tiene quien actúa. Puede ocurrir que un hombre gesticule en el aire para conseguir desviar al planeta Marte de su órbita. Esa gesticulación no es racional, pero sí intencional y por lo tanto, personal. Los hombres pueden caer totalmente fuera del campo de lo que se nos presenta como inteligible y comprensible y, al mismo tiempo, ser seres que actúan intencionalmente. Como Max Scheller ciertamente ha mostrado, aquellos no son sujetos capaces de atribución, es decir, no podemos atribuirles acciones que nosotros observamos, porque para ellos las acciones significan algo muy distinto que para nosotros. Pero esto no quiere decir que no sean responsables, más aún, moralmente responsables. Pueden ser capaces tanto de una acción buena como de una mala, sin que nadie desde fuera pueda juzgar de qué tipo es esa acción.

Una enfermedad del espíritu no destruye la persona. Por lo que se refiere a hombres muy débiles, que claramente no son capaces de expresiones de una vida personal, tampoco tenemos ningún motivo para no considerarlos como personas y tratarlos como tales. Ellos no son, de ninguna manera, seres de otro tipo. Los podemos describir como defectuosos, como enfermos. Esto quiere decir que no están asentados en un nicho ecológico propio que una naturaleza no personal les proporcionara. No poseen, como los seres vivos no humanos, instintos que les proporcionarían una orientación segura en el mundo en lugar de la razón. Simplemente, les falta algo. Su naturaleza es defectuosa y si pudiéramos, intentaríamos curarlos, porque partimos de que tienen una naturaleza humana. Ellos están necesitados de nuestra ayuda. Nuestra propia dignidad como personas no se hará más clara por otra cosa que por la ayuda que prestemos a esos seres, aunque no haya en ellos nada que despierte nuestra simpatía. Experimentar el enriquecimiento que obtenemos mediante ello, es ya un signo de una madurez de la persona cuyo desarrollo es impedido por ideas como las de Singer.

Daré como contraprueba, por así decirlo, un ejemplo ficticio, un caso en el que de una manera apropiada y justificada podríamos no considerar como persona humana a un ser traído al mundo por hombres. Esto ocurriría, tal como yo lo veo, si un ser así no mostrara ningún signo de racionalidad e intencionalidad, si no fuera capaz de ningún tipo de expresión y comunicación simbólica, pero en lo demás diera una impresión de completa salud, pudiera orientarse en el mundo de una manera autónoma sin ayuda de nadie, dotado claramente de un sistema de instintos que no poseen los hombres normales. Un ser así sería de hecho un animal. No estaría caracterizado por la inespecialización y la apertura de instintos que definen a los hombres. Su salud sería justamente el motivo para no considerarlo como persona. Pero en la medida en que estamos obligados a considerar de una manera necesaria como enfermedad, como defecto de la naturaleza, la ausencia de los rasgos característicos de una persona, en esa medida tenemos que partir de que esa naturaleza enferma esconde un misterio en sí misma, que denominamos persona y que exige respeto por nuestra parte. Igualmente acompaña a nuestra percepción de niños pequeños el ver en ellos en potencia la capacidad de expresión que ganarán en un futuro y en base a la cual los consideramos ya como personas.

El zoólogo Portmann ha señalado que los hombres, en el primer año de vida, por tanto, exactamente en el tiempo en el que Singer considera a los niños como salvajes, son seres cuyos análogos en el reino animal se encuentran todavía en el seno materno. El se refiere al embarazo extrauterino. El mundo social, las personas que rodean al niño constituyen alrededor de él una, por así decirlo, piel cultural y esto trae como consecuencia que el niño adopte ya de antemano aquella segunda naturaleza que está mediada simbólica y culturalmente y por medio del lenguaje.

Quisiera hacer a modo de conclusión una observación sobre el actual debate acerca de la llamada *vida indigna*. Los autores que han sacado otra vez a la luz esa expresión, protestan duramente cuando se les pone en relación con los nacionalsocialistas. Los nazis -así argumenta por ejemplo Hoerster-, juzgaron el valor de una vida según una medida externa para cada uno de los hombres, es decir, según su utilidad para la sociedad. Los nuevos defensores de la eutanasia, en cambio, se preguntaron exclusivamente por el valor que una vida tenía para el propio hombre que la vive. No habría, según Hoerster, ningún paso que condujera de una visión a la otra. Pero esto es desgraciadamente totalmente falso.

Josef Goebbels, el ministro de propaganda nazi, preparó cuidadosamente la eutanasia llevada a cabo por los nazis, con la ayuda de una película que llevaba el título: *Yo acuso*. En esta película aparece una mujer gravemente enferma que suplica a su marido que la mate. El hombre accede a esta petición, por lo cual será posteriormente juzgado ante un tribunal. La película debía provocar los sentimientos del público en contra del abogado y el juez y despertar comprensión por esa muerte causada a petición de la propia interesada. Goebbels partía de que, una vez que se hubiera hecho desaparecer el tabú, sería más fácil llevar a cabo otras muertes de personas con una enfermedad física o psíquica incurable.

En la gran novela del escritor americano W. Percy, muerto hace ya tiempo, *Síndrome de muerte (Das Thanatos-Syndrom)* se dice de un anciano sabio sacerdote en USA que aparta de su destino a los candidatos a la eutanasia y los toma bajo su protección, en relación a la teoría alemana de las vidas indignas: "la falta de fortaleza (la blandura del corazón) conduce a la cámara de gas". Se empieza con argumentos sentimentales y se termina con la brutal eliminación de todos aquellos sobre los que uno se permite juzgar que su vida no es digna de ser vivida. Y por lo demás hay de hecho una fluida frontera entre la muerte en bien de la sociedad y la muerte en función del bienestar del propio enfermo. Si una vez se da libremente muerte a

petición del enfermo, entonces se puede prever que se espera de los hombres enfermos y ancianos que expresen el deseo de ser matados. Si un enfermo crónico ve que constituye una carga para los que le rodean y sabe que puede liberarles de esa carga si desea la muerte y si sabe además que se considera como algo aceptable expresar un deseo así, entonces el continuar viviendo resultará para él personalmente algo insoportable y expresará finalmente el deseo de ser liberado de un horrible sufrimiento. Pero el dolor está causado porque aparece como algo de lo que él es culpable, porque los otros deben emplear tiempo, fuerzas y dinero para cuidarle. Sólo es inocente si la expresión de tal deseo o incluso su cumplimiento, está fuera de toda discusión.

He dicho, al hablar de J. Locke, que no podemos entender la persona como una consecuencia de los estados actuales de conciencia de un hombre. La persona es el hombre mismo, no un estado determinado de un hombre. Pero si esto es así, entonces no hay tampoco ningún estado del hombre que pudiera justificar negarle su existencia terrena.

Vivimos en una sociedad hedonista. Esta sociedad es en potencia terrorista. Hay en ella algo así como una obligación de ser feliz, una obligación de *keep smiling*. La visión del dolor, el sufrimiento, la enfermedad, la deformidad y la muerte aparece como algo insoportable. Hay una clara disposición a emplear todos los medios posibles para hacer más fácil la vida del hombre, pero solo en la medida en que uno se deja ayudar en este aspecto, tiene derecho a estar ahí. Se puede ayudar a un hombre solo si se le puede ayudar completamente. No está permitido dar un trabajo a alguien que no lo tiene, por tanto tiempo y dinero, como se le puede pagar. Si no se puede cumplir con las medidas standard, entonces no se puede ayudar de ninguna manera. Esto, lo que se refiere al derecho laboral, puede tener un fundamento determinado en nuestra sociedad. Pero cuando se refiere a la existencia de la persona, se manifestará claramente la dimensión terrorista que de un modo potencial se encuentra en ese modo de pensar. El dolor no debe existir. Esta es la máxima más alta. Por tanto, si no se le puede ayudar, podrá desaparecer el dolor en la medida en que se haga

desaparecer al que sufre.

Pero la inconmensurabilidad de la persona, el hecho de que ella tiene una dignidad y no un valor, significa que el valor de su vida no puede ser medido según ninguna escala de valores. Peter Singer quiere hacer que se mate a los niños que, por padecer determinadas enfermedades, sólo pueden esperar una vida totalmente llena de sufrimientos. Fue estremecedor, cuando al enfrentarse Singer en la televisión suiza con hombres que sufrían aquellas mismas enfermedades y malformaciones que él había nombrado, afirmaron contra él: "Si fuera por usted, no estaríamos aquí sentados". Uno de ellos dijo a Singer: "Sí, yo sufro y he sufrido, pero no se puede imaginar la infinita felicidad que puede suponer la existencia para un ser que sufre". Naturalmente, un argumento de este tipo no tiene validez en un mundo aséptico e higiénico, como es el del hedonismo.

Como conclusión, debo mencionar todavía otro punto de vista que no puede permanecer sin que se haga referencia a él. La apelación a la eutanasia se podía prever desde hace tiempo. Yo mismo escribí hace 15 años en un artículo, que esa apelación vendría de un modo inevitable y ciertamente, como consecuencia de una práctica indigna del hombre de prolongar la vida de un modo violento. Las posibilidades de la medicina de alargar la vida se han extendido de un modo tan poderoso, que la regla anteriormente dotada de significación, de hacer siempre todo lo posible para mantener a un hombre en vida, carece ya de sentido. La medicina está o bien para mantener a un organismo en vida de un modo artificial, que asumirá después otra vez sus funciones vitales, o bien para apoyar al organismo que todavía tiene en él una tendencia a la vida, precisamente para proteger esa tendencia. Mientras tanto, pueden sin embargo los medios técnicos sustituir la tendencia natural del organismo a la vida y mantener fácilmente al hombre de un modo artificial en ella. Con ello, cada vez se engaña a más hombres respecto a su muerte natural. Una muerte digna, la *bendición de lo temporal*, como se decía antes, el despedirse e irse de una manera consciente, ya no tiene lugar. Se alarga la vida con medios

eficaces, hasta que el fin sea sólo un "ir muriendo" (*Verenden*).

La característica común a esa praxis y la práctica de la ayuda activa a morir, se encuentra en el hecho de que con el hombre debe ocurrir siempre algo: o se le obliga a vivir o se le obliga a morir. Se debe aprender y realizar de nuevo una nueva práctica en la que se deje morir de una manera digna del hombre, en vista de las nuevas posibilidades técnicas. El médico debe mantener claramente su papel al servicio de la vida y no puede situarse como señor de la vida y de la muerte. Las consecuencias prácticas de esta exigencia quedan fuera del tema de este artículo. Pero la exigencia misma es una consecuencia necesaria del hecho de que todos los hombres son personas.

ESTUDIOS CIENTÍFICOS

¿NO EXISTE DERECHO A LA VIDA?
(Controversia en torno a la
protección del niño no nacido)

ROBERT SPAEMANN

Lehrstuhl für Philosophie an der
Universität München (Alemania)

A comienzos de los años sesenta, el diputado socialdemócrata Adolf Arndt explicaba que la liberalización parcial del aborto, y muy especialmente la liberalización por motivos sociales, la indicación social, sería una capitulación del Estado social, el cual se declararía incapaz de enfrentarse a una situación grave de otro modo que liberalizando el homicidio de vida humana.¹ Esta proposición fue entonces objeto de amplia aceptación en la Cámara Baja. Entretanto no se ha producido ninguna circunstancia objetiva nueva, ni se ha conocido ningún hecho, que le fueran entonces desconocidos a Adolf Arndt, y que hoy le aconsejaran una cosa distinta y mejor ¿Qué es, pues, lo que ha cambiado?

MÁS INCLINACIÓN A LA BRUTALIDAD, MENOS RESPETO A LA VIDA

Ha cambiado la situación emocional pública. El mejor modo de caracterizar el nuevo estado emocional lo proporciona la palabra «emancipación», que está hoy en boca de todos. En lo que atañe a su valor, ese estado emocional, como todos los estados emocionales, es ambivalente. Ha aumentado la reivindicación de satisfacción individual por parte del hombre. Ha aumentado el juicio crítico de los límites culturales que la restrinjan. Se ha proclamado «el fin de la moderación». Ha crecido la sensibilidad hacia las injusticias en la distribución de las oportunidades de la vida, de sus cargas y recompensas. Ha crecido la disposición a ofrecer ayuda adicional a los disminuidos físicos o psíquicos y a los grupos marginales de la sociedad. Pero, asimismo, ha crecido la inclinación a la brutalidad frente a todo aquello que suponga un obstáculo para las exigencias individuales. Y, como quiera que los obstáculos son

¹ Ciertas afirmaciones del presente trabajo se refieren a la situación y a la legislación alemanas, y no se pueden aplicar a otros países. Asimismo algunos datos políticos y estadísticos se refieren a la situación europea de hace unos años, muy distinta de la actual. El lector debería tenerlo en cuenta y atender a la argumentación teórica de fondo, que sigue siendo tan válida ahora como entonces. Nota del traductor.

a menudo las exigencias de los demás, la conciencia emancipatoria se anula otra vez a sí misma de diferentes maneras. No hay emancipación sin solidaridad. Sin embargo, con frecuencia se usa «emancipación» como una palabra para designar «hedonismo», el deseo de alcanzar el máximo placer individual. Pero el hedonismo se ha caracterizado siempre por una propensión a la brutalidad, desde el sofista griego Calicles, pasando por el Marqués de Sade, hasta los asesinos de Sharon Tate. El hedonismo conoce, en efecto, una cierta solidaridad, pero sólo la solidaridad de los que son capaces de gozar y de los que gozan. Quien no puede ser socio de la comunidad de los que gozan debe servirla o, mejor aún, no ser en absoluto. Los grandes días de Adolf Arndt se hallaban todavía bajo la impresión de los crímenes del nacional socialismo. Desde entonces el recuerdo se ha apagado y ha disminuido el respeto a la vida. El terrorismo se ha convertido en parte integrante de la normalidad. Las ingerencias en el tráfico automovilístico —por ejemplo, la limitación de velocidad— provocan una fuerte oposición en la opinión pública, incluso aunque sirvan claramente para disminuir el número de muertos en accidentes de tráfico. En el lado opuesto, se descubre, por el contrario, una alianza significativa entre conservadores, que no desean ningún tipo de reglamentación de las libertades naturales —tampoco de la de fabricar automóviles veloces—, tecnócratas, para los que la libertad más importante es la del libre intercambio, y liberales «emancipatorios», que ven a los ciudadanos privados de un placer, a saber, el de correr a toda velocidad.

El debate sobre el aborto debe verse, me parece a mí, en este contexto. El debate se caracteriza por una elevada sensibilidad hacia las situaciones de frustración y apuro individuales. Pero, cuando se trata de decidir entre el derecho a la vida de los que todavía no pueden hacer oír su voz en el coro democrático, de los que todavía no pueden gritar, y el derecho al despliegue sin obstáculos, a gozar de la vida, de aquellos que ya están «establecidos», la inclinación a desplazar a los primeros al segundo lugar es inequívoca. No se debería olvidar que, en el comienzo del debate, se coreaba esta brutal consigna: mi vientre me pertenece a mí. (¿A quién pertenece realmente en el momento de la procreación?). Y tampoco se debería olvidar que las señoras, que recurrieron al medio extorsionado de la autocensura colectiva, pertenecían al establecimiento, en modo alguno a la capa de personas socialmente débiles necesitadas de ayuda, que es de las únicas de que se trata.

El debate ha producido mucho bien. Ha servido para dirigir la atención a un asunto delicado. Gracias a él las Iglesias han tomado realmente conciencia del problema, y han adoptado medidas de ayuda a las futuras madres en apuros, que al comienzo del debate no existían en la cantidad actual. Asimismo, en el otro lado han desaparecido de la opinión pública las brutales consignas del principio. Este es un resultado que se debe conservar. Nada menos que el Ministro de Justicia ha recordado que el Estado no puede omitir su deber constitucional de proteger la vida humana.

Pero, sobre todo, después del debate nadie puede dudar seriamente que los niños no nacidos son hombres. No podemos volver a la Edad Media. La Declaración Pontificia del siglo XIV, según la cual Dios creaba el alma humana y la unía con el cuerpo el segundo mes tras la concepción, es citada por los partidarios del aborto dentro de determinados plazos. Sin embargo, todos ellos consideran las Declaraciones Pontificias, sobre todo si son de hace siglos, como documentos más infalibles que los propios católicos, que en asuntos de Biología consideran competentes a los médicos y a los biólogos, los cuales están de acuerdo en que el desarrollo del organismo humano es estrictamente continuo y obedece al código genético, de manera que cualquier límite que se ponga al comienzo de la "humanidad" del ser engendrado es arbitrario. Conceder al Estado, como hace Thomas Hobbes, el derecho a fijar arbitrariamente quién es ser humano en sentido legal y quién no, significaría arrebatar a los Derechos Humanos el carácter de derechos fundamentales. Ello permitiría en cualquier momento, de acuerdo con la respectiva definición de hombre, limitar el número de los que pueden reclamar esos derechos. La parte del pueblo representada en cada momento, la que en cada caso interviniera en el asunto, podría reservárselos para sí exclusivamente.

Es incuestionable que dar, desde aquí, el paso hacia la eutanasia, deja de ser un paso esencial. Esta analogía ha sido calificada a veces de demagógica, pero no se ha ofrecido contra ella ninguna verdadera objeción. Entretanto ha comenzado también el debate sobre la eutanasia. La *indicación eugenésica* sería un primer paso hacia ella: nosotros determinamos qué vida merece ser vivida y cuál no. Y todo ello apoyándose en criterios mucho más inciertos de los que se emplean para el homicidio de los nacidos. Para evitar el nacimiento de un niño con malformaciones habrá que abortar a varios sanos. ¡La rubeola de la madre afecta aproximadamente a uno de cada seis niños! El filósofo

Julius Ebbinghaus, que en los años cincuenta abogaba por la pena de muerte y la liberación del aborto, era consecuente en su argumentación. Partía del supuesto de que nadie que no pueda hacerse valer como miembro consciente de la sociedad humana posee derecho a la vida, o sea, ni los niños ni los locos. Contra el homicidio tras el nacimiento tampoco habría nada esencial que objetar desde el punto de vista de los Derechos Humanos. Tras todo ello se halla la tesis idealista de que la persona equivaldría a conciencia del yo. Retrocedemos, y con razón, ante las consecuencias que se derivan de ella. Sin embargo, se derivan lógicamente del supuesto. El hombre es hombre, o bien por pertenecer biológicamente al género humano, o bien lo es exclusivamente a partir de un grado determinado de actualización de la inteligencia. Pero, si se acepta lo segundo, entonces proteger a un bebé recién nacido está menos justificado que proteger a un perro ovejero adulto, con el que es posible, sin duda, una mayor comunicación. Si no queremos aceptar una restricción semejante de los Derechos Humanos, no podremos justificar en modo alguno el límite arbitrario de los tres meses.

LOS ARGUMENTOS CONTRA EL ABORTO DENTRO DE CIERTOS PLAZOS NO HAN SIDO REFUTADOS

La convicción de que la vida humana es un bien jurídico desde el instante en que empieza a existir se ha extendido tanto, como queda dicho, a lo largo del debate, que las voces de los que están dispuestos a sacrificarla a la autodeterminación de la mujer se han vuelto casi imperceptibles. Esa es la razón por la que los partidarios del aborto dentro de ciertos plazos han puesto en primer plano desde algún tiempo otros argumentos. Los partidarios del aborto dentro de ciertos plazos dicen que:

1. La protección penal sería ineficaz, las cifras clandestinas enormemente altas.
2. Las mujeres que se vieran obligadas a acudir a un curandero sufrirían graves daños en su salud.
3. Las leyes que no se van a cumplir serían perjudiciales para la autoridad jurídica.

4. Las mujeres que fueran capaces de abortar en el extranjero resultarían privilegiadas.
5. La "descriminalización" del aborto abriría la posibilidad de asesorar a las mujeres antes del aborto y, eventualmente, disuadirlas de su propósito.
6. A los niños no deseados les esperaba un duro destino. Formarían la mayor parte de los criminales.

Ninguno de estos argumentos ha resistido los contraargumentos que se han aducido repetidamente contra cada uno de ellos. Ello se comprueba porque estos contraargumentos han quedado, prácticamente sin excepción, sin réplica en la discusión pública. Hasta donde yo conozco la discusión, los partidarios del aborto dentro de determinados plazos no han examinado los argumentos de los rivales con tanta profundidad como estos han hecho con los de aquéllos. En gran medida se han limitado sencillamente a repetir sus primeros argumentos, como si entretanto no se hubiera aducido ninguna objeción contra ellos. La razón de ello se debe buscar en que los argumentos eran objetivamente convincentes. Sólo queda la posibilidad de dejarse convencer por ellos o ignorarlos en la medida de lo posible. Si el argumento decisivo en las decisiones jurídico-políticas no debe ser el ciego *sic volo, sic iubeo*, el puro deseo de querer tener razón, entonces, tal como está la discusión, uno debe, me parece a mí, abandonar la solución del aborto dentro de determinados plazos. Los contraargumentos aducidos por médicos, juristas, psicólogos y filósofos contra los seis argumentos enunciados se pueden resumir del modo que sigue.

1. La protección penal es eficaz

No sólo no se ha demostrado la ineficiencia de la protección penal, sino que las experiencias de países extranjeros demuestran, con una probabilidad rayana en la seguridad, lo contrario. En Inglaterra, por ejemplo, la cuota de abortos legales aumentó de 7000 en el año 1964, es decir, antes de la liberalización, a 156.000 en el año 1972. Y el aumento ocurrió sin que el número de los abortos ilegales disminuyera en una magnitud comparable. Según estas cifras los asesoramientos obligatorios debieron degenerar en una farsa. En los abortos legales las mujeres con varios hijos son minoría. En cambio, hay adolescentes que abortan seis, siete y ocho veces. En las clínicas crece la aver-

sión y los cargos de conciencia cuando, como consecuencia del mal funcionamiento que todo ello provoca, no se puede tratar en el momento oportuno a enfermos de cáncer. En el bloque del Este, tras la liberalización del aborto, se tiende a adoptar nuevas medidas restrictivas. El que las leyes penales son eficaces cuando se aplican lo pone de manifiesto el caso de Rumania, país en el que, tras la nueva "criminalización", las exorbitantes cifras de aborto han descendido claramente. El que no provoca una nueva huida hacia la ilegalidad se pone de manifiesto teniendo en cuenta que, tras la nueva ley de aborto, el número de nacimientos se ha triplicado en un año y medio.

Finalmente, los partidarios del aborto dentro de determinados plazos pasan por alto una idea de sociología jurídica, que se considera prácticamente segura, y que se refiere a la fuerza de las sanciones penales en la formación de normas. Ello es especialmente válido en las sociedades secularizadas, en las que la fuerza de la religión como formadora de las costumbres ha disminuido. En estas sociedades el código penal sirve en gran medida como límite que marca el "mínimo ético". En manos de la mujer el código penal es muchas veces una protección, a menudo la única para oponerse a la presión del progenitor, que la urge al aborto. Esta función por sí sola bastaría ya para que pareciera irresponsable la supresión de los parágrafos referidos a la protección de la vida, y en Suiza fueron efectivamente las mujeres las que tomaron la iniciativa contra la liberalización del aborto. Naturalmente se puede, mediante la creación de un estado de opinión pública irresponsable, disminuir el efecto protector del derecho penal. Pero si la vida humana es un bien jurídico desde el principio, ¿por qué deberíamos capitular ante la campaña en lugar de pasar al contraataque? La amenaza para la vida humana que supone el tráfico automovilístico se puede considerar como un delito de caballería, pero en el caso que ahora nos ocupa ha comenzado desde hace tiempo una ofensiva para cambiar esta conciencia.

2. No se puede eliminar el daño para la salud de la mujer

Los daños para la salud de la mujer que acude a un curandero sería un argumento concluyente si la vida de un niño en el seno de la madre no fuera un bien jurídico. Pero si lo es, la tarea suprema del legislador no puede ser aniquilarla con el menor riesgo posible. El punto de vista de la salud sólo podría ser tenido en cuenta si no entrara en colisión con la protección de una vida inocente y en la medida en que no lo hiciera. Sin embargo, sobre esto no

hace falta discutir, pues las cosas suceden realmente de tal manera que con el aumento del número de abortos, también de los legales, aumenta simultáneamente el número de daños para la salud. Según una estadística realizada en Nueva York, la tasa de complicación entre los abortos legales realizados antes de la semana número 12 de embarazo asciende al 10 %. Según una estadística realizada en la Clínica Ginecológica de Gotinga, el número de daños duraderos asciende al 30%, y según otra realizada en Budapest al 36%. Esto, unido al hecho de que no se espera una reducción general de las cifras de aborto, sino un aumento, significa que la política sanitaria no habla a favor de la solución que admite el aborto dentro de determinados plazos.

3. Las elevadas cifras clandestinas son muy discutibles

Tampoco es conclusivo el argumento según el cual las elevadas cifras clandestinas estremecerán a la autoridad jurídica. En primer lugar, esas cifras han sido negadas. Pero incluso esto podemos dejarlo de lado. En todo caso resulta un hecho incuestionable el que, tras la masiva campaña realizada con la opinión pública, ha aumentado el número de abortos, después de que, como consecuencia de la difusión de la píldora, hubiera descendido. La campaña ha contribuido también al desprestigio de los poderes del Estado y de los jueces. Cuando los que han participado en esta campaña plantean ahora exigencias por las consecuencias que ha tenido, se aproximan al caso del bombero en un fuego provocado por él mismo. Referente al argumento como tal, se ha objetado a menudo que por qué no se despenalizan los robos en grandes almacenes hasta la cantidad de 100 marcos, en los que, como es sabido, las cifras clandestinas son asimismo enormemente elevadas, ¿Tiene primacía la protección de la propiedad sobre la protección de la vida? Recientemente se ha hecho referencia igualmente a la elevada cifra clandestina de casos de maltrato infantil. Esto no se ha hecho, ciertamente, con la intención de liberalizar en el futuro el maltrato infantil por razones de igualdad jurídica. En este caso el propósito admirable, incluido el de la televisión, era más bien disminuir el número de casos de maltrato, por un lado, informando e influyendo moralmente en los que los cometen, y, por otro, invitando autorizadamente a los vecinos a denunciar los casos que conocieran. No se ve por qué en el caso del aborto habría que extraer las consecuencias opuestas. A no ser que, tácitamente, se parta una vez más de que no se trata en absoluto de un bien jurídico digno de protección, sino, a lo sumo, de un problema de "buenas formas",

sobre lo cual sólo existen opiniones cambiantes determinadas por la visión del mundo de cada uno. Sin embargo, en realidad se trata de un principio fundamental de nuestro ordenamiento jurídico, que no está a disposición del legislador. ¿Para qué sirve fortalecer la "autoridad del derecho" si se hace al precio de socavar su fundamento?

Por lo demás, una vez que se ha realizado un aborto, no es posible determinar de forma indudable si se realizó dentro del tercer mes o del cuarto, como hace poco declaró con razón el Canciller austriaco Kreisky, el cual habría preferido la completa liberalización del aborto a la solución de los plazos. Explicó por qué, no obstante, votó por esta última con las siguientes palabras: "Es mejor equivocarse con los amigos que separarse de ellos". Las cifras clandestinas continuarán, pues, con la solución de permitir el aborto dentro de determinados plazos.

4. La lucha contra el crimen no es nunca una discriminación

Idéntica *petitio principii*, es decir, la aceptación básica del supuesto que habría que demostrar, se da cuando se alude a la discriminación de las mujeres menos acaudaladas. En este caso se supone de nuevo que el aborto no es un crimen, pues, sólo en este caso, sería la afirmación un buen argumento. Nunca puede ser discriminación impedir que alguien cometa un crimen. De lo único que hay que tratar es de suprimir el privilegio de cometerlo. Pero, desgraciadamente, el criminal rico está privilegiado frente al pobre. Sus posibilidades de realizar actos criminales y sustraerse a la sanción son mayores, pues todas sus posibilidades son mayores. Por eso se puede luchar contra la riqueza como privilegio injusto. La exigencia de que, en lugar de eso, habría que lograr una igualdad de oportunidades para cometer crímenes, es completamente nueva. Si esto fuera una conclusión correcta, se debería despenalizar el fraude, porque su "criminalización", frente a la criminalidad económica de las capas adineradas, es una discriminación. En este caso, en que se trata de dinero, no se sigue afortunadamente la misma lógica, sino que se reflexiona sobre las posibilidades de combatir la criminalidad económica.

5. Presión legal a favor de la vida

Finalmente, en lo concerniente a la posibilidad de asesorar sin presión a las mujeres embarazadas y disuadirlas de ese modo de cometer un aborto, el

ejemplo inglés ha puesto de manifiesto en qué se convierte el asesoramiento cuando la gente acude en masa a las clínicas donde se realizan abortos: en una *consulta pro forma*. Por lo demás la posibilidad de asesoramiento existe también hoy. Antes de ir a una curandero, la mujer va generalmente al médico para cerciorarse de si está realmente embarazada. El médico puede percibir, si quiere, aunque sea someramente, si la mujer quiere el hijo o no lo quiere. Pero para moverla a aceptar un hijo que en principio no quiere, es preciso generalmente un diálogo repetido. Se podría sugerir con más fuerza al médico la tarea de llevar a cabo también ahora un asesoramiento de ese tipo. En cambio, va contra la experiencia de lo que ocurre en la vida esperar de un corto diálogo con un gremio de asesores lo que no se espera de un médico de confianza, que tiene el deber de guardar silencio. Por lo demás, ¿qué presión se quiere eliminar cuando se habla de liberar la presión? La presión del progenitor irresponsable crecerá, naturalmente, tras la legalización del aborto. La mujer que no está dispuesta a abortar es privada de la posibilidad de apoyarse en el código penal para oponerse al progenitor y corre el riesgo de incurrir en ilegalidad. Y qué es peor, ¿la presión de la conciencia a matar a un niño o la presión de la ley a favor de la vida? Plantearse la pregunta significa responderla.

6. ¿Es preferible matar que vivir sin taras?

Finalmente, por lo que se refiere al destino de los hijos no deseados, la experiencia enseña que, en la mayoría de los casos, los padres que, al conocer el embarazo, reaccionan con horror y rechazo, tras el nacimiento lo aceptan de buen grado. Igual aceptación tiene lugar a veces por parte de los abuelos.

A muchos les parece hoy día que el aborto es un camino que no se debe tener en cuenta. Este número disminuiría si la ley dejara libre el camino de forma espectacular. Sin embargo, en los tres primeros meses es casi siempre imposible hacer un pronóstico sobre el destino del hijo. Pero, sobre todo, el cálculo hedonista, "es preferible matar a dejar que siga su camino con deficiencias", habría impedido a muchos hombres nobles y excepcionales llegar a ser lo que fueron. ¿No debiera ocurrírsele al partido socialdemócrata algún ejemplo al respecto? ¿No realizaría este partido la capitulación del Estado Social y de Derecho del que hablaba Adolf Arndt?

El debate tuvo el benéfico efecto de agudizar la conciencia de los sufrimientos de madres e hijos. Ha crecido la disposición a prestar ayuda. La disposición desaparecerá de nuevo si la ayuda es degradada por la solución de los plazos a "medios para proteger los flancos". La experiencia enseña que, al final, si está abierto, se elige siempre el camino más cómodo, más barato y más brutal.

¿INFANTICIDIO POR RAZONES DE CONCIENCIA?

Mencionemos dos nuevos puntos de vista, que, a mi parecer, no se han expresado suficientemente en el debate. El primero se refiere a la frecuente afirmación acerca de que en este asunto debería hablar la conciencia de las mujeres y la de los diputados. Esta afirmación es ambivalente. La conciencia es la voz que nos exhorta a hacer lo justo. Pero no sustituye al empeño en conocer lo justo. El Estado no puede ceder arbitrariamente el conocimiento de lo justo y lo injusto a la conciencia individual. Ya de antemano el Estado ha aceptado como criterio ciertas convicciones fundamentales en los derechos fundamentales. Si existen derechos humanos, este hecho tiene que significar que el derecho de un hombre no se puede hacer depender de la conciencia de otro hombre. En la apelación a la conciencia se esconde una vez más la opinión, que casi nunca se expresa abiertamente, pero que se supone siempre tácitamente, de que los niños no nacidos no son seres humanos, de que, por tanto, están sujetos a la voluntad de otros en el caso de que la voluntad se haga pasar por conciencia. Precisamente este supuesto es falso. En lugar de eso debería interesar la conciencia de los que aceptan los derechos fundamentales. La conciencia de las enfermeras y médicos que están dispuestos a mantener su juramento hipocrático. Durante el periodo nazi, la presencia de este texto en la consulta de un médico era un signo inequívoco con el que el médico se daba a conocer al paciente como no nacionalsocialista. En el futuro, en el caso de que se liberalice el aborto, ningún médico así entraría en consideración para dirigir una clínica ginecológica.

El segundo punto de vista es el siguiente. En una disputa en la que afloran tantas emociones puede ocurrir que se den de lado los argumentos. Sin embargo, el siguiente punto de vista permite, en mi opinión, animar a renunciar

a su propósito incluso a aquellos que son partidarios del aborto dentro de ciertos plazos o de soluciones semejantes. A los ojos de muchos ciudadanos de nuestro país la liberalización del aborto dentro de determinados plazos violaría la legitimidad del Estado desde 1949. La legitimidad del Estado moderno se funda, ante todo, en su función protectora de la vida. Esta protección no es el resultado de una decisión mayoritaria, sino que es el supuesto de que a la minoría se le pueda exigir que se someta a las decisiones de la mayoría. Cuando las minorías son privadas de derechos, las mayorías no pueden legitimarse. Con la legalización del aborto dentro de determinados plazos, se rompió, por primera vez desde 1949, el consenso fundamental sobre el que descansa nuestra República. Piffl-Percevic, que fuera Ministro de Educación de la República de Austria, escribió con motivo de la liberalización del aborto en su país: "Un poder del Estado que renuncia a este deber y permite lo contrario comete un golpe de Estado. Pervierte el Estado, es decir, convierte el único fundamento originario que justifica el Estado en lo contrario, lo cual es ignominioso. Lo que queda en las manos de tales detentadores del poder no es ya un Estado legítimo, sino una organización que imita a un Estado. No hay deber de ofrecer resistencia en todo a una organización así. En el tráfico automovilístico, por ejemplo, deberemos por lo general obedecerlo, como a la policía militar de un poder extranjero que ocupado nuestro país. Asimismo, habrá que afirmar las cosas útiles que haga (aunque sean sólo útiles para los hombres que queden). Sin embargo, sí se ha de ofrecer resistencia a su monstruosidad cuando quisiera obligar a aquellos ciudadanos que se oponen al asesinato (que no son, en modo alguno, solamente cristianos) a pagar con sus impuestos y su contribución al sistema de salud pública el asesinato de la vida no deseada".

Esta declaración es tan dura que se presta a provocar indignación y endurecimiento en el sentido contrario. No quiero discutir aquí en qué medida estaría justificado hacerlo. Basta con el hecho, que se percibe en sus palabras, de que a numerosos demócratas leales, que están acostumbrados a respetar las decisiones de la mayoría, incluso cuando las consideran falsas, casos como estos los ponen en el límite de su lealtad. Para ellos, con la liberalización del aborto dentro de determinados plazos, nuestro Estado dejaría de ser un Estado de Derecho. Esto debería hacer pensar a los representantes de la mayoría parlamentaria. Aquí hay más en juego de lo que ellos se hacen responsables. En el caso de que, pese a todo, se inclinen por la aceptación del aborto dentro

de determinados plazos, o por una similar, deberían preguntarse si el logro de este fin tiene tanto valor para someter la lealtad de una parte de serios y bondadosos ciudadanos de nuestra República a una prueba como esa.

¿ES EL HOMBRE UN PRODUCTO DE LA SOCIEDAD?

La discusión sobre los principios no parece, en efecto, haber llegado a su fin. Giselher Rüpke ha hecho una contribución aguda, que no debe quedar sin respuesta. A diferencia de la mayoría de los partidarios de la liberalización del aborto —total, dentro de unos plazos señalados o por indicación social—, Rüpke se enfrenta al núcleo del problema, o sea, a la pregunta: ¿poseen o no derecho a la vida los niños no nacidos?

La tesis de Rüpke, de forma resumida, es esta: Según el artículo 2, párrafo 2 de la Ley Fundamental, el derecho a la vida no se refiere a "la vida humana en sentido científico", sino a un objeto ideal que se constituye únicamente "por la relevancia, las expectativas y la estimación sociales". La interacción y la comunicación simbólicamente medidas son constitutivas de la vida humana como bien jurídico. De ahí que el que los niños pequeños no deban ser asesinados durante el primer año de vida, a pesar de no participar en la interacción indicada, se deba exclusivamente a la "abundancia de significado simbólico que los demás miembros de la sociedad muestran (¡sic!) al niño el forma de expectativas, relaciones amorosas, ayuda personal, médica, económica. Desde este punto de vista, el bebé es, tanto psicológica como socioeconómicamente, un miembro muy relevante de la sociedad". Rüpke concluye que, "sin el cariño que la madre depara a su hijo, no existe un criterio de relevancia social absolutamente obligatorio para aceptarlo en la comunidad jurídica".

A esta argumentación se le puede aplicar exactamente lo que he escrito acerca del supuesto idealista, que subyace en la separación de conciencia del yo y sustrato biológico, de "cuerpo" y "alma", con la diferencia de que, poner boca abajo el idealismo sustituyéndolo por una teoría social materialista, empeora la cosa y la hace más confusa. El yo no encarnado en una naturaleza aparece ahora como resultado de un proceso psicológico-social de formación de la identidad, el alma como creación de la sociedad. Por lo tanto, es tam-

bién propiedad de la sociedad, y los derechos de la persona se convierten en derechos de propiedad de la sociedad sobre la persona. Rüpke habla de dialéctica entre el individuo y la sociedad. Existe, en efecto, esa dialéctica, pero se desconoce precisamente cuando, como Rüpke, se entiende al hombre unilateralmente como producto de la sociedad. Los derechos de los individuos se convierten así en prescripciones para proteger a los titulares de significación social, de manera parecida a lo que ocurre con la protección de los monumentos, que no tiene en cuenta lo que se podría llamar derechos de los monumentos, sino los de aquellos para los que los monumentos tienen significación ("relevancia"). Esta concepción, para la cual no existen en absoluto derechos originarios de los individuos, es un rasgo distintivo del llamado totalitarismo. Y si Rüpke cree que puede rechazar la cadena asociativa aborto, eutanasia, nacionalsocialismo, apoyándose en que el nacionalsocialismo había valorado el aborto de una forma enteramente distinta, se equivoca. El que los nacionalsocialistas mantuvieran la amenaza de sanción para el aborto se debía exclusivamente a razones de su política de población. El derecho a la vida de los no nacidos les importaba tan poco como el derecho a la vida de los nacidos. Los nacionalsocialistas aceptaban sólo el criterio de relevancia social. Ya en 1933 Hitler otorgó al Director Médico del Reich, el doctor Wagner, la autorización para aplicar, "además de la esterilización(...), la interrupción del embarazo, con el fin de prevenir nuevas generaciones de personas con enfermedades hereditarias". En una circular del Director Médico del Reich, del 13 de septiembre de 1934, se dice: "Existe una garantía completa de que no será sancionado ningún médico que, cumpliendo las condiciones indicadas más arriba, interrumpa el embarazo por razones eugenésicas". En un escrito de la misma fecha, dirigido al Ministerio del Interior, escribe Wagner: "El Führer me ha explicado literalmente que él sería el Juez Supremo y se ocuparía de que ningún médico fuera sancionado [por esos motivos], (...) pues, por encima del parágrafo esta el bienestar del pueblo alemán". Además, durante la guerra y por orden expresa de Hitler, las leyes que penalizaban el aborto fueron derogadas en los países ocupados del Este de Europa. Si aquello que Hitler implantó en los territorios enemigos ocupados se introduce ahora en Alemania —mediante la liberalización del aborto dentro de determinados plazos—, alguien inclinado a especulaciones sobre filosofía de la historia podría ver en ello una tardía justicia histórica: quien caba una fosa para otro cae él mismo en ella.

UN NIÑO NO NACIDO ES SUJETO DESDE EL PRINCIPIO

Es claro que la *reductio ad Hitlerum* no puede subsistir a la *reductio ad absurdum*. Volvamos, pues, a las reflexiones de Rüpke. A primera vista son seductoras, pues parecen como una especie de aplicación de la nueva teoría científica de la socialización. Es indiscutible que el hombre llega a ser lo que la palabra "hombre" significa a través de un proceso en el que la entrega de los adultos juega un papel decisivo. No hay razón sin lenguaje, no hay lenguaje sin comunicación, y, en relación con la comunicación, el niño depende de la iniciativa del adulto con el que se halla en relación. Eso significa que lo que caracteriza al hombre como persona no se puede comprobar en el caso extremo del embrión, que todavía no está conformado socialmente, sino en el hombre adulto. Estas ideas no son tan nuevas como el vocabulario de la teoría de la socialización con el que ahora se formulan. Por otro lado, la antropología y la zoología comparadas de nuestros días han podido mostrar que el hombre, por su constitución biológica, depende como ningún otro ser de la conformación social para poder realizar su naturaleza específica. Cuando se trata del hombre, no se puede separar, como cree Rüpke, el "substrato biológico", reducido a objeto de la ciencia natural, de la "personalidad" infantil, que se considera producto de relaciones sociales y psicológicas. En el hombre los hechos biológicos sólo se pueden interpretar a la luz de su "destino" social y personal. El "adelantarse" a la conformación social de la personalidad, de la que habla Rüpke, no consiste en la "concesión del derecho a la vida al substrato biológico de la personalidad del niño". Consiste, necesariamente, en la interpretación biológica del substrato mismo. Pero, en última instancia, la palabra "substrato" no es adecuada. Realmente se trata de un organismo claramente conformado en el que hay ya una espontaneidad psíquica específicamente estructurada, como han puesto de manifiesto sobre todo los trabajos de Piaget. Existe una dialéctica entre el individuo y la sociedad, si bien Rüpke no conoce más que un dualismo entre sociedad y naturaleza. Cuando el hombre no es más que naturaleza, desaparece en un monismo sociológico. De nuestros padres aprendemos, ciertamente, a decir "yo". Pero después decimos, por ejemplo, "yo nací tal día en tal sitio", es decir atribuimos yo a un ser que, en el momento de que se habla, no decía precisamente "yo". No separamos nuestro yo, en tanto que producto de influjos psicosociológicos, de aquel organismo independiente al que nos dirigimos

con la palabra "tu" y que después aprendió a decir "yo". Sólo a partir de la realidad alcanzada podemos interpretar, mirando retrospectivamente, lo que hemos sido desde siempre de manera potencial.

El punto esencial del que tratamos aquí se puede aclarar todavía mejor si tenemos presente la particularidad de los actos, constitutivos de la personalidad, que realiza la persona de referencia, actos que, según Rüpke, se hallan en el origen del derecho a la vida. Todos estos actos son "dialécticos", en el preciso sentido de que suponen ya aquello que realizan. Ningún niño crecería ni llegaría a hacerse un hombre sano si sus padres se enfrentaran con él adoptando la actitud de "querer hacer algo de él". Ocurre más bien lo contrario, a saber, que la madre —en una regresión espontánea, como sabemos hoy— se presenta ante el niño como interlocutor en la comunicación. Habla con él, lo mira con sonrisas, etc. y, de ese modo, permite que surja el interlocutor. La entrega al hijo tiene desde el principio el carácter de reconocimiento de su condición de "sujeto", y sólo así, no como "hechura" de sus padres, puede llegar a ser el que es "en sí", un ser para sí, es decir, sujeto.

La diferencia es cualquier cosa menos académica. Cuando el Estado protege a los portadores de significado, el verdadero sujeto del derecho a la vida no es el individuo, sino la sociedad. Ésta decide también acerca de si se debe conceder o no carácter personal a un "substrato biológico". Experimentos como los atribuidos a Federico II (aislar a los niños después del nacimiento, y dejarlos crecer sin entrega humana, para ver lo que les ocurrirá) serían, según el criterio de Rüpke, correctos, con tal de que la madre entregara libremente a su hijo y se consiguiera evitar que alguien diera al niño otro significado que el del objeto del experimento. Con los incluseros, por ejemplo, se podría experimentar sin mayores reparos. Estoy muy lejos de creer que Rüpke aprobara algo así. Yo solamente afirmo que no puede aducir nada definitivo contra ello si no admite que el anticiparse a la personalidad es un derecho de todo ser capaz de entrar en una relación comunicativa. Ese es el derecho que niega Rüpke. El hijo no tiene derecho a la entrega, sino que la entrega misma es la que constituye el derecho. La "ayuda personal, médica y económica" ya realizada es una inversión social que no se debe anular sin más, sino que entraña nuevas inversiones.

Finalmente, ¿qué objeción puede presentar Rüpke, con su modo de ver las cosas, contra quienes opinan que, al final de la vida humana, la relevancia

social de individuo y su participación en el proceso de interacción social se aproxima de nuevo a cero, y que consideran, en consecuencia, que compete a la sociedad determinar cuándo la relevancia es cuestión ha disminuido lo suficiente como para poner punto final?

EL FIN ES EL CAMBIO DE LA SOCIEDAD

El punto de vista de Rüpke no entra en contradicción sólo con el estado de cosas psicológico y sociológico, sino también con la intención del constituyente. Los principios jurídicos son "una creación social", escribe Rüpke. Esta afirmación es trivial en la medida en que todas las leyes son creaciones sociales. Lo importante es que el constituyente, en el catálogo de derechos fundamentales, estatuyó que determinados derechos se hallaban fuera de sus posibilidades de intervención. Esto es algo a lo que no puede renunciar quien quiera entender lo que es un Estado libre. "La interpretación conforme a la constitución del principio de igualdad de todos, que hace el párrafo tercero del artículo 3 de la Ley Fundamental, significa que el Estado no puede determinar quién es hombre, puesto que, según el artículo 3 de la Ley Fundamental, todo ser vivo nacido de vientre de mujer tiene idéntica dignidad".

De modo parecido a lo que ocurre con la entrega inicial de un hombre a otro hombre, los principios constitucionales en los que se formulan los derechos del hombre tienen el carácter de "reconocimiento", sea cual sea el modo de fundamentarlo. Al calificar el reconocimiento que se hace a través del derecho como algo que no tiene en cuenta la realidad social, Rüpke desconoce que el mismo derecho es una realidad social que tiene toda clase de consecuencias, también psicológicas y sociológicas. Rüpke dice que la sociedad no hace ningún caso del *nasciturus*, y, como consecuencia, no merece protección. Sin embargo, todo el debate en torno al § 218, y este mismo parágrafo, muestran exactamente lo contrario, o sea, que hasta ahora la sociedad entera se ha interesado por el *nasciturus* desde el primer momento de su existencia, y se ha interesado por él en el preciso sentido de concederle derechos subjetivos. De un principio del derecho romano, el que afirma que "el *nasciturus*, en todo lo que es ventajoso para él, es igual que el ya nacido", el jurista Marciano

dedujo que el hijo de una esclava, que durante el embarazo fuera temporalmente libre, nacería como ser libre. El que el no nacido, cuando se trata de su ventaja, sea considerado persona por el derecho patrimonial, es una tradición dentro del derecho romano, tradición que se mantiene en los modernos códigos. Penalmente la protección del no nacido fue codificada en la época imperial, en un momento en que ya no bastaba la protección que ofrecía la vigilancia censora de las costumbres. Los adversarios de la protección objetan que la normalización jurídica no estaría en relación con lo que llaman "vida efectiva", y por la cual entienden, evidentemente, las relaciones primarias, espontáneas, súbitas. Pero esta afirmación encierra una contradicción elemental. La condición meramente natural, inmediata, convierte al niño, por un lado, en mero "substrato biológico" sin relevancia social, pero, por otro lado, la abstracción de una relación espontánea completamente inmediata por parte de la sociedad entera debe ser tenida por "realidad", que es lo único por lo que han de orientarse las normas jurídicas. En el caso de Rüpke la contradicción es todavía más grande. Rüpke concede que el conflicto entre el deseo de interrumpir un embarazo no deseado y la obligación de respetar la vida ya concebida, no es simplemente un conflicto entre madres y juristas, sino que se halla ya en la conciencia de la misma mujer. Rüpke habla de "ambivalencias valorativas", y del "temor" que causan en las mujeres, como de una barrera psíquica que encuentra su expresión en las sanciones penales y es reforzada por ellas. Sin embargo, "el temor" se ha visto siempre como una de las primeras formas de manifestarse la conciencia moral. Algunos partidarios de la liberalización del aborto dentro de determinados plazos insisten asimismo en que la supresión de las sanciones penales no dejaría desprotegido al no nacido, sino que lo entregaría a la protección de la conciencia de la madre. Frente a ello Rüpke manifiesta con total claridad que, ante el aborto, él desea aquella barrera psicológica llamada "conciencia" y que por eso quiere eliminar su reforzamiento penal. Ya se ve que no hay que tomar en serio el argumento de la irrelevancia social del *nasciturus*. En realidad se trata de eliminar la relevancia admitida, presente de forma igualmente clara en la conciencia de la madre, y todo ello, entre otras formas, también mediante la legalización del aborto. Precisamente Rüpke pone de manifiesto de forma clara que en este asunto no se debe tener en cuenta sencillamente la realidad social, sino que, más bien, se debe influir en ella y cambiarla.

EMANCIPACIÓN DE LAS CONSTRICCIONES DE LA NATURALEZA

El sentido de ese cambio se llama "emancipación del hombre de las constricciones de la naturaleza". Esta fórmula es sugestiva. Pero no ofrece un fin evidente y claro para la acción humana. No es casual que la fórmula surja una y otra vez en relación con los proyectos de homicidio. De hecho la plena emancipación de las constricciones de la naturaleza equivale a la muerte, o más exactamente, al suicidio, pues sólo a través de la muerte nos sustraemos a todos los condicionamientos de la existencia, no sólo a aquellos que nosotros mismos ponemos. El debate de los últimos años en torno al medio ambiente ha mostrado que la emancipación de la naturaleza, no frenada por ningún tipo de "temor", conduce rápidamente a la colectividad al suicidio de la humanidad. Allí donde la naturaleza no aparece ya como condición de nuestra existencia, que hay que reconciliar mediante el recuerdo, sino como cadena de la que debemos desembarazarnos, se sueña un sueño con un desenlace mortal.

La emancipación de la naturaleza, el dominio de la naturaleza, es un fin ambivalente. Además de eso significa también ampliación del poder de la sociedad sobre el hombre, pues el hombre es la base natural de la sociedad. El dominio sobre la naturaleza implica dominio del hombre sobre el hombre, pues el hombre es también parte de la naturaleza. Aceptarlo como sujeto allí donde ya no es naturaleza significa poner las cosas patas arriba. El hombre se muestra como ser que excede la naturaleza, como persona, en que reconoce a los demás seres naturales de su especie como seres libres con sus propios derechos. Ya el origen del hombre no es obra humana. Podemos, ciertamente, evitar la concepción, pero la conexión entre la sexualidad y la procreación no es una invención humana, sino una "invención" de la naturaleza. Por eso, el hombre ingresa en la sociedad como nacido, no como miembro cooptado, y ejerce sus derechos sin tener que agradecerse los a otros hombres. Precisamente este hecho, que Rüpke tiene por biologismo, es en realidad la condición de la libertad.

Sin embargo, contra esta condición se dirige una poderosa tendencia de la sociedad moderna: la tendencia al totalitarismo. Cualquier niño, querido o no querido, trae un elemento anárquico al sistema establecido. Todo nacimiento es una revolución, arena en el engranaje de la reproducción y satisfac-

ción de necesidades sociales. Precisamente al grupo primario de la familia ve inevitablemente revolucionada su estructura por la existencia de un nuevo miembro. Y, a la larga, el niño no sólo grita, sino que reclama su derecho a intervenir. Ningún consenso fundamental social o político vale de una vez para siempre. Los nuevos que se presenten mostrarán si se adhieren al consenso o no. La legalización del aborto es un intento de evitarlo, pues convierte la sociedad en una *closed shop*. El establecimiento coopta miembros o los excluye. Rüpke habla de que, "sobre la base del consenso fundamental postulado por la constitución, es legítimo impedir que se generalicen convicciones personales o de ideales abrazados por grupos (organizados)". Esta es precisamente la objeción decisiva contra él y los partidarios de la liberalización del aborto dentro de determinados plazos. Son ellos los que sustituyen el consenso fundamental postulado en la constitución por las convicciones de su grupo, pues, mediante una fijación legal del concepto de hombre, limitan arbitrariamente el círculo de los sujetos de semejante consenso. De ahí que ningún tipo de liberalización del aborto pueda jamás armonizarse con el consenso fundamental de una constitución que garantice la libertad.

Rüpke pretende interpretar al revés la constitución, y presentar "la alteración de la personalidad de la mujer como algo prescrito legalmente", es decir, la llamada coacción de engendrar como una limitación anticonstitucional de los derechos de la persona. Esta opinión ignora que ni el Estado ni la sociedad han inventado el modo como nacen los hombres. La sociedad y el Estado sólo tiene que ver con hombres que ya existen. Por eso, la protección de la vida de los niños no nacidos no es comparable en absoluto con la coacción a contraer matrimonio. A más tardar, el artículo 2, párrafo 2 de la Ley Fundamental entra en vigor cuando el niño, tal vez sin la intención de la madre, aunque con su colaboración, se establece en ella. Frente a ello Rüpke alega que el "derecho de la persona, como expresión inmediata de la dignidad humana, en caso de conflicto tiene un mayor rango (...) que el derecho a la vida (de otro), sobre todo cuando se trata de la vida de un hombre potencial, cuya personalidad no ha comenzado a desarrollarse todavía, pues este desarrollo tiene lugar en el proceso de socialización". Las consecuencias de semejante punto de vista serían de gran alcance. Vivir es, desde luego, la primera forma de desarrollo de la personalidad y la condición de todas las demás. De ahí que la tesis de Rüpke acabe afirmando que los que ya han recorrido un largo

trecho en su desarrollo, y con el fin de continuarlo, estén autorizados a eliminar, ya en los primeros pasos de su camino, a los que han recorrido un trecho mucho menor. Pero, entonces, ¿por qué sólo en los primeros meses de embarazo? Una enfermedad crónica, el accidente de un hijo del esposo pueden tener para la madre consecuencias mucho más graves, y que repercutan más en la alteración de su personalidad, que el nacimiento de un hijo sano. ¿Se le ocurriría a alguien, en vista de la prohibición del homicidio, hablar en este caso de "una modificación de la personalidad prescrita legalmente"? Esto carece completamente de sentido, porque la pregunta sobre la dirección del cambio de la personalidad, debido al influjo de demandas externas, queda totalmente abierta. Casi nunca es posible hacer previsiones claras. De ahí que la fórmula "alteración de la personalidad prescrita legalmente" esté completamente injustificada. Una prescripción semejante debería tener un contenido claro. Si Rüpke piensa que el Estado tiene que asumir la responsabilidad de todas las alteraciones de la personalidad que resulten de la confrontación con el destino, de la aceptación de obligaciones o de circunstancias exteriores, entonces la tesis es absurda. Todos cambiamos continuamente nuestra personalidad bajo el influjo de influjos externos. Un embarazo como tal es ya una intervención en la personalidad. ¿Y quién dice que el aborto deja en la mujer menos huellas, o más positivas, que parirlo? ¿No es la reducción del "temor" moral que entraña un aborto una alteración de la personalidad? En el empeño de cargar sobre el legislador las consecuencias eventuales que, para el desarrollo de la personalidad, tiene la omisión de una acción criminal, se pone de manifiesto la hipertrofia del concepto de "responsabilidad social". Protegiendo al hombre del hombre, el Estado se convierte en Dios, es decir, en destinatario de las quejas y agradecimientos de todo lo que ocurre, y de todo lo que es como es.

Pero, incluso cuando el legislador fuera responsable de las alteraciones de la personalidad que resultan de observar las leyes, la alternativa entre la dignidad humana y el derecho a la vida sería falsa. Aquellas acciones y omisiones que se exigen a un hombre porque son necesarias para la vida de otro hombre, acciones y omisiones que no pueden ser sustituidas por otras equivalentes, no pueden suponer un menoscabo de su dignidad como hombre. La verdad es precisamente lo contrario. La capacidad de aceptar como deberes exigencias de este tipo es, más bien, lo que da a la palabra, "dignidad humana" un sentido que puede ser vivido. (Traducción del alemán. José Luis del Barco).