

cuando éstas se vean envueltas en dilemas indeseables. No contemplar, en primer término, este *plano real* de los actos humanos supone desvincularse del medio material y real de mis acciones, es decir, eliminar el criterio ciertamente objetivo (contenido específico) del obrar moral. Si volvemos al ejemplo de los habitantes de la isla sólo el alguacil Anderson contempla el medio: «entregar el hijo querido al demonio» a lo que no puede menos que negarse; mientras que sus conciudadanos y su propia esposa sólo contemplan el fin intencionalidad de esta entrega, pues ello supone «salvar las vidas de todos».

La insuficiencia de la ética liberal como he venido mostrando radica en la supresión de estas dos nociones relevantes para ética la actual y sus aplicaciones bioéticas; presuponen una «no integridad moral natural», ni siquiera como posibilidad, y «borran el plano objetivo» que es reducido a los aspectos circunstanciales y efectivos que se disuelven en cálculos utilitaristas. Este camino abona un terreno donde la defensa y protección de la vida y la dignidad de los hombres se deslizan a una inevitable reducción e insignificancia. Cuando uno entrega «la parte al diablo» es siempre el diablo quien sale ganando.

Capítulo Segundo

La persona, objeto y sujeto de la bioética

Julián Vara Martín

CEU «UNIVERSIDAD CARDENAL HERRERA»

Introducción

Probablemente no hay nada más humano, más accesible a la experiencia común de cualquier hombre, que el rechazo espontáneo del sufrimiento y la enfermedad. Pero vale la pena observar que, junto con ese espontáneo rechazo del sufrimiento humano, el hombre antiguo (y con ello nos referimos a los hombres que alumbraron la concepción que cristalizó en la tradición que dio origen a Europa, la tradición cristiana: Grecia, Roma y Jerusalén) —el hombre antiguo, digo—, además, miraba con un respeto infinito al que sufría, en el que reconocía que se obraba un misterio ante el que sólo podía callar. Para esa tradición, el hombre en su sufrimiento y en su debilidad se convertía en un misterio intangible³². Un misterio que, necesariamente, remitía a Dios.

Los deberes de piedad (por los que el hombre se reconoce en deuda con Dios) tradicionalmente encontraban en el hombre que sufre el lugar privilegiado para restituir un débito impagable; y, así, nada de cuanto estaba en su mano negaba el hombre a aquel al que la vida había separado de los demás mediante penas y sufrimientos. Si el

³² Juan Pablo II, *Salvifici doloris. Carta apostólica sobre el sufrimiento humano*, 4. Vaticano, febrero 1984.

sufrimiento es la porción del hombre sobre la tierra y a todos nos alcanza, a los que actualmente padecen, Dios nos los envía a todos los demás hombres. Por eso, cuando la bella Nausícaa se encuentra con el desdichado Ulises en su viaje de regreso a casa, la joven no sólo le anima a que soporte con entereza el sufrimiento «hasta el fin», sino que también le promete el auxilio que se debe al suplicante:

«Extranjero, pues vil no pareces ni insensato, ya sabes que Zeus el olímpico da dicha a los hombres, perversos u honrados, según su talante; a ti ha dado esos males ahora y es fuerza que los sufras hasta el fin, pero, ya que has llegado a esta tierra, vestidos por nosotros tendrás y de nada serás defraudado de cuanto tiene que alcanzar al que arriba infeliz suplicante»³³.

Cuando el sufrimiento se posa sobre el hombre, ese hombre se convierte en misterio y signo para los demás hombres, pues es Dios mismo quien le envía:

«¡Infeliz! Acojámosle: es Zeus quien nos manda a los pobres y extranjeros errantes que el don más pequeño agradecen»³⁴.

Sin embargo, esta condición misteriosa del hombre no le viene al hombre por el hecho de sufrir, sino que en realidad le es constitutiva. El asombro del hombre ante sí mismo, en realidad, no procede de nada que le suceda: procede de observarse a sí mismo seriamente:

«Muchas cosas asombrosas existen y, con todo, nada más asombroso que el hombre»³⁵.

Esta intuición del hombre antiguo tampoco le es extraña a la tradición judeo-cristiana con la que confluye, en la que el hombre aparece hecho según la misma imagen del Misterio: «*ad imaginem et similitudinem nostram*»,

³³ Homero, *Odisea*, VI, 187 y ss., Gredos, Madrid 2000.

³⁴ *Ibidem*, 207.

³⁵ Sófocles, *Antígona*, 332, Gredos, Madrid 2000.

dice el libro del Génesis poniendo las palabras en boca de Dios.

En este sentido, lo que el hombre antiguo percibía en el sufrimiento no era algo que transformara el ser del hombre, sino algo que en cierto sentido lo desvelaba. El sufrimiento desvela al hombre ante sí mismo y ante los demás, y lo muestra como lo que es, como misterio.

De ahí la necesidad de abordar el ser del hombre antes de abordar lo que le sucede (el dolor, el sufrimiento y la fragilidad), o mejor: de no perder de vista, a la hora de tratar de las cosas que le suceden al hombre, que son cosas que le suceden a alguien que, en buena parte, es un desconocido para sí mismo³⁶.

Concebir correctamente al hombre para concebir correctamente los problemas humanos es un sano principio metodológico siempre, pero singularmente cuando nuestro objeto de estudio es la vida humana misma, y los problemas morales que plantea. De ahí la importancia de volver a mirar al hombre y entender su condición, para recuperar, desde ahí, el verdadero sentido y naturaleza de la reflexión moral sobre la vida humana.

Aún es preciso hacer otra prevención más que nos debe ayudar a abundar en lo mismo. Cuando abordamos los problemas morales que plantea la relación del hombre

³⁶ *El hombre, ese desconocido* es el título con el que el premio Nóbel de medicina, Alexis Carrel —«un hombre de ciencia», en sus propias palabras—, resume los resultados de una vida dedicada a la investigación médica. Una vida plena de experiencias en la que «Ha tenido la buena fortuna de encontrarse en condiciones que le han permitido estudiar, sin esfuerzo ni méritos de su parte, los fenómenos de la vida en su turbadora complejidad. Ha podido observar casi todas las formas de la actividad humana. Ha conocido a los pequeños y a los grandes, a los sanos y a los enfermos, a los sabios y a los ignorantes, a los débiles de espíritu, a los locos, a los habilidosos, a los criminales...» (*L'homme, cet inconnu*, Nueva York 1935, prefacio).

con la vida humana no siempre caemos en la cuenta de algo elemental. Toda vida humana, desde el momento inmediatamente posterior a la fecundación del ovocito hasta la actividad más mecánica e inconsciente de un individuo, en los momentos últimos de su existencia, es la vida *de alguien*.

No existe algo así como «material biológico humano» que estuviera pendiente de adscripción, que fuera lo que en Derecho se llama «*res nullius*» (cosa de nadie), susceptible por ello de apropiación, uso o disposición. Y no existe, no sólo porque siempre sea de alguien —que lo es—, sino porque, muy verdaderamente, *es alguien que, al subsistir, decimos que vive*.

En la tradición de la que partimos, y conforme a la cual hacemos todavía los gestos más cotidianos de nuestra vida, la vida humana se distingue del sujeto que vive (no en vano, cuando un ser querido pierde la vida, no consideramos que él haya desaparecido completamente, y no porque exista en nuestra memoria, porque nadie va a poner flores a un recuerdo, sino porque sabemos que realmente existe, aunque evidentemente de un modo diverso), pero esa distinción a la que aludimos, y en la que no podemos entrar aquí, deja intacto el hecho de que en la experiencia que tenemos de las cosas (aquella a la que más inmediatamente nos podemos referir todos como terreno común de una discusión) *el sujeto es, esencialmente, aquel que sustenta su vida*, y del que se predica aquélla³⁷. A los efectos de la determinación práctica de nuestro comportamiento, de cómo debemos

³⁷ Vid. Garrigou-Lagrange, R., «La personnalité, ce qu'elle est formellement», *Revue Thomiste*, nº 76 (1933), pp. 257-266.

En todo caso, no se perderá el tiempo en esta cuestión si se acude al Tratado sobre el Verbo encarnado en la Suma Teológica, allí es posible reconocer que la persona subsistente no se identifica con los principios de la naturaleza humana (alma humana y materia indi-

obrar, la vida no es nada distinto del sujeto que vive: vive él, y su ser consiste en su vivir; que, insisto, naturalmente sentimos que no se extingue con su desaparición «física» (y vale la pena volver a traer a la memoria los gestos sencillos y cotidianos con los que naturalmente expresamos la concepción que tenemos de las cosas: ni lloramos ante quien no nos ve, ni hablamos con quien no nos oye, ni esperamos reunirnos con quien ya no existe; todos esos gestos que el hombre hace, los hace ante aquel a quien van dirigidos, que existe, aunque no podamos decir cómo). Por eso, *toda reflexión moral sobre la vida humana es una reflexión sobre el modo de tratar a otros hombres*, con los que estamos en relación. Una relación en la que, por lo general, el otro se nos presenta en situación de absoluto abandono, incapaz siquiera de hacer valer su condición, incapaz siquiera de formular aquella súplica que para los antiguos resultaba sagrada.

Pero, precisamente esto, la rectitud de trato entre los hombres (cualquiera que sea la condición actual de ambos), es el campo propio de la justicia y el derecho; porque la justicia ha sido siempre la virtud que disciplina las relaciones humanas, de modo que allí donde el hombre actúa, y su acción puede ser referida a otro hombre, se dan relaciones de justicia.

De este modo, todo el orden de los problemas bioéticos y todo el campo de la investigación biomédica, cuando tratan de esa peculiar forma de vida que es la vida humana, lo que plantean son problemas de justicia, problemas jurídicos, a cuya solución no debe serle, por tanto, extraño el análisis que procede del ámbito del derecho.

vidualizada), aunque se sigue de ellos. El ejemplo es extraordinario, pero real: *hoc est proprium homini Christo, quod persona subsistens in humana natura eius non sit causata ex principiis humanae naturae, sed sit aeterna*» (santo Tomás, *Suma Teológica* III, q. 16, a. 12 ad 1).

Eso es lo que proponemos hacer en la primera parte de este breve ensayo, tratar de aproximarnos al objeto de la bioética a través de la reflexión sobre el sujeto del derecho: la persona. El infinito respeto que el derecho, una de las primeras disciplinas humanas en cuanto a antigüedad e importancia, ha prestado a la comprensión de su sujeto debe orientar toda labor en un campo tan delicado como el de la bioética.

Una aproximación inteligente de la bioética sólo puede comenzar con el estudio del objeto de la bioética: la *persona*.

I. El concepto de persona y sus consecuencias jurídicas

La primera sorpresa que se experimenta al abordar el problema del sujeto de derecho es la constatación de que, en el ámbito de la ciencia jurídica, el sujeto de derecho no es el hombre, sino la persona. Eso orienta nuestra mirada hacia la persona, y formula una cuestión que debemos tener en el horizonte de nuestra reflexión ¿persona y hombre son lo mismo?

Vale la pena reparar en que en ninguna lengua existen dos palabras que signifiquen exactamente lo mismo, no hay sinonimia perfecta entre dos palabras de una misma lengua, y la causa es evidente: cada palabra remite al concepto que expresa y éste intencionalmente remite a la realidad; de modo que las palabras, que no agotan la realidad, sí se refieren a ella y la manifiestan. De ahí que cada realidad genere una palabra, pero no dos. En este sentido, «persona» y «hombre» no pueden significar lo mismo. Esto se hace evidente, además, al considerar que, aunque todos los hombres son personas, no todas las personas son hombres. En la tradición en la que se elabora el concepto de persona, éste es aplicado en primer lugar a Dios (Dios es persona) y, por extensión, a los

hombres: en el mismo sentido y con toda propiedad Dios es persona y lo somos los hombres³⁸. Eso nos debe hacer reflexionar sobre el extraordinario valor de la persona.

El concepto de persona se genera durante los primeros siglos de la era cristiana y en el seno de su tradición al profundizar en los contenidos de la fe: a partir de la reflexión sobre la experiencia histórica de su relación con Dios se desvelaba una realidad que rompía con la fe del pueblo judío, en cuyo seno había nacido el cristianismo.

La fe del Antiguo Testamento hablaba de un único Dios: «Escucha, Israel: Yahvé, tu Dios, es único». Éste era el contenido esencial de la fe del pueblo judío: la fe en un Dios Creador que se había escogido un pueblo para hacer de él su pueblo entre todas las naciones. Pero en el curso de esa misma historia —de la historia del hombre— se produce un acontecimiento inaudito: en Jesucristo nos encontramos con un hombre que es y se llama a sí mismo Hijo de Dios, y que al mismo tiempo que revela su divinidad desvela el rostro de Dios como Dios Padre. Por último, cuando Cristo sube al Padre, envía a sus discípulos el Espíritu Santo, cuya presencia acompaña y sostiene a su Iglesia hasta el final de los tiempos. La primitiva fe cristiana debía reflexionar sobre esta experiencia integrando datos aparentemente paradójicos: un Dios único y al mismo tiempo trino. La respuesta del cristianismo ante el contenido de la revelación fue de confianza y sencillez: *Dios es como se manifiesta y no se manifiesta como no es*³⁹. Pero eso obligaba a afirmar simultáneamente cosas aparentemente contradictorias, era preciso expresar

³⁸ Aunque no de un modo unívoco, pues nada se puede predicar unívocamente de Dios y del hombre (santo Tomás, *Suma Teológica* I, q. 13, a. 5), con toda verdad persona es un término que conviene a Dios y al hombre.

³⁹ Ratzinger, J., *Introducción al cristianismo*. Ed. Sígueme. Salamanca 1994, p. 136.

con palabras humanas lo que incluso resultaba difícil pensar, pero que la experiencia histórica atestiguaba. En este sentido, era preciso superar antiguas categorías que aprisionaban la razón. En la búsqueda de esas nuevas categorías surge el concepto de persona.

El término procedía del griego⁴⁰ «*prosopa*». Las «*prosopa*» eran las máscaras que los actores usaban en las funciones de teatro para representar un papel: un hombre puesto en relación con los demás y desempeñando un papel, tal es en síntesis el sentido del término. Además, la máscara era hueca y, así, reverberaba la voz y llegaba más lejos, la voz resonaba, y con esa significación pasó al latín: «*personare*», con lo que el significado de «relación» que acompañaba al término persona se hace ahora acompañar de la idea de «comunicación». Además, a ese matiz, de *relación comunicativa* se añade el de «*dignidad*» o excelencia, «porque en las comedias y tragedias se representaba a personajes famosos —dice santo Tomás—, se impuso el nombre de persona para indicar a alguien con dignidad»⁴¹.

Cuando los Padres de la Iglesia tuvieron que echar mano de un término que les permitiera expresar lo que con el vocabulario heredado de Aristóteles no podían, recurrieron al término persona, y definieron el dogma así: tres personas en una misma esencia, «un solo Dios en tres personas»⁴².

Así se alumbró el concepto sobre el que se sostiene todo lo mejor que el hombre ha generado en su decurso histórico, el concepto de persona.

⁴⁰ Sobre este tema, con una etimología más precisa y completa, y con un muy interesante estudio de sus consecuencias en el ámbito de la especulación teológica, puede consultarse Balthasar, H. U., «On the concept of person», *Communio* 13 (Spring, 1986), pp. 19-26.

Igualmente útil, Schmitz, K. L., «The geography of the human person», *Communio* 13 (Spring, 1986), pp. 27-48.

⁴¹ Santo Tomás, *Suma Teológica* I, q. 29, a. 4 ad 2.

⁴² *Catecismo de la Iglesia Católica*, §§ 249 y ss.

«Persona significa aquello que en toda la naturaleza es lo más perfecto, es decir, el que subsiste en naturaleza racional»⁴³.

Aparecen aquí integradas las dos definiciones que vale la pena analizar del concepto persona: por un lado, la persona es *lo más perfecto que existe en toda la realidad*; de otro, *el sujeto que existe en naturaleza racional*. Abordemos cada una de las definiciones por separado.

La primera definición procede de Boecio, que dice: «*persona es la sustancia individual de naturaleza racional*»⁴⁴. Esa definición alude a dos aspectos que vale la pena considerar.

En primer lugar, la persona es «la sustancia individual», *el que subsiste* o el subsistente. Con la primera parte de la definición se designa a un sujeto que realmente existe, no de existencia posible, sino de existencia actual, y con eso se pone de manifiesto y se resalta el carácter único de la persona.

Los hombres pueden ser considerados como individuos de un género y, por tanto, teniendo una cierta ordenación específica hacia la especie a la que pertenecen y a cuyo bien se subordinan. Pero eso no sucede con la persona: no existe el género personal, no hay subordinación posible y, así, no puede ser subsumido bajo nada más excelente que ella⁴⁵. Ésa es la razón por la que las

⁴³ «*Persona significat id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali natura*» (santo Tomás, *Suma Teológica* I, q. 29, a. 3 resp.).

⁴⁴ «*Persona est rationalis naturae individua substantia*» (Boecio, *De duabus naturis*, cap. 3).

⁴⁵ Repárese en este sentido en la observación de santo Tomás: «*sed per hoc quod additur individuum, excluditur a persona ratio assumptibilis; humana natura in Christo non est persona, quia est assumpta a digniori, scilicet a Verbo Dei*» (santo Tomás, *Suma Teológica* I, q. 29, a. 1 ad 2).

personas tienen nombres y los individuos pueden ser numerados; las personas son únicas e irremplazables, habrá muchas, pero ninguna intercambiable. Sólo en ese sentido son incommunicables (aunque es doloroso pensarlo, es posible encariñarse mucho con un animal y llegar a ponerle nombre y a distinguirlo completamente de todos los demás, hasta el punto de poner mucho y sincero afecto en él; pero si se muere, se puede sustituir por otro. Un hijo que ha muerto no es sustituido por el nacimiento de otros, ni el nacimiento de éstos supone consuelo: un hijo, todo hombre, es absolutamente único). Esta individualidad, de alguien realmente existente, es la primera carga de significación que acompaña al término persona.

En segundo lugar, la definición habla «*de naturaleza racional*», subsistir en la naturaleza racional. La naturaleza racional especifica la condición propia de la persona y, aunque la distinguimos del primer término de la definición, es inseparable de él, pues es la que dota al sujeto de esa individualidad tan acusada que le acompaña: es persona porque subsiste en naturaleza racional. No hay grado más eminente de subsistencia. Por esta razón, sólo de la persona se puede decir que es dueño de sí, «*compos sui*».

La subsistencia en naturaleza racional aporta al sujeto un modo de existencia que hace al sujeto *alguien que se autoposee: dueño de sí mismo*. Esta evidente dignidad y dominio las rinde capaces de extender ese dominio sobre sujetos con un grado de existencia inferior, que no se poseen, sino que son poseídos. En esta capacidad de dominio y en la posibilidad de extender ese dominio sobre las cosas que no son personas se sostiene la posibilidad misma de la existencia del derecho.

Si el derecho es lo que le viene atribuido a un sujeto porque es suyo, la condición primera para la existencia del derecho es la posibilidad misma de que el sujeto tenga capacidad de tener como propio algo, que tenga la radical

posibilidad de *ser dueño* (como posibilidad ontológica). Esa posibilidad, como ese dominio, proceden de la condición personal. Digo de la condición personal y no de la libertad. Veamos qué significa eso.

No se es persona porque se sea libre, sino que se es libre porque se es persona: la excelencia del obrar de la persona (la libertad) no es condición de la personalidad, sino su manifestación. Dicho de otro modo, no se es persona por poder pensar y obrar conforme a la propia deliberación, sino que se puede obrar libremente porque se es persona. En este sentido, la imposibilidad de hacerlo no despoja de la condición personal, sino que impide su normal manifestación. Por ejemplo, un hombre que nace con una deficiencia mental profunda no por ello deja de ser persona, y tener la misma capacidad de dominio que el que está sano; aunque no puede ejercer esa capacidad, no la pierde. Y la razón es evidente: no es el cerebro el que piensa por mí, sino yo el que pienso con mi cerebro; si éste sufriera una severa alteración, yo estaría privado del instrumento del que me sirvo para pensar, pero yo, como sujeto, permanezco incólume en mis potencias aunque no me pueda servir de ellas. Del mismo modo que yo no hablo «porque tenga» cuerdas vocales, aunque no pueda hablar sin ellas: yo hablo «porque soy» locuaz y la locuacidad procede de la condición personal. De hecho, si se consiguiera trasplantar mis cuerdas vocales a un gorila, él no comenzaría a hablar, aunque evidentemente yo quedaría mudo (aunque no por no tener nada que decir). No hablan las cuerdas, hablo yo. Lo mismo sucede con las enfermedades mentales y las deficiencias que impiden el normal desenvolvimiento de la capacidad personal, no nos privan de la condición primera y fundante de ser personas. Por lo mismo que, en los estadios primeros de desarrollo de los órganos de los que se servirá para la manifestación de su perso-

nalidad (el estado embrionario del hombre), la persona ya existe, sosteniendo ese desarrollo y esperándolo, para servirse de él.

El fundamento primero y radical del sujeto de derecho no está en el plano de las acciones y la capacidad, sino en el más profundo plano del ser. Arraiga en la personalidad que nos hace dueños de nosotros mismos y de nuestras cosas. Éste es el sentido de la expresión latina *persona est sui iuris, non alieni iuris: la persona se pertenece a sí misma, no pertenece a otro*.

A la defensa de esta *pertenencia del hombre a sí mismo*, de la que deriva toda otra titularidad de bienes, es a la que sirve el orden jurídico y todo orden político, pues su violación constituye algo injusto. Piensen en el siguiente ejemplo para ver lo que quiero decir: supongamos que yo soy falsamente acusado de haber cometido un robo, se me priva de mi derecho a defenderme y, finalmente, se me condena por algo que no he hecho. Para cualquier concepción jurídica, cualquiera que sea su grado de desarrollo en materia moral y de garantías procesales, eso es injusto: se me priva de algo que es mío. Pero vamos a suponer que las cosas suceden del siguiente modo: soy yo el que procedo a autoinculparme de algo que no he hecho, renuncio a defenderme y, finalmente, soy condenado por aquello que no he hecho. Aunque el resultado es el mismo, aquí no hay privación de mi derecho. La acción es inmoral, porque yo tengo obligación de cuidar por mi bien, pero no es una acción injusta. La justicia, como el derecho, requiere diversidad de personas. Se es injusto cuando uno se apropia de lo que es del otro, y tal sucede si se me priva de la defensa o se me condena injustamente; se toma de lo mío, en este caso, de mí. Pero si soy yo mismo el que así procede, aunque la acción sea un mal moral objetivo, soy yo el que tomo de lo que es mío, de mí: dispongo mal de mí (eso es malo),

pero, a la postre, dispongo de lo mío, luego no es injusto⁴⁶. Y no es injusto porque no puede serlo, igual que uno no puede robarse a sí mismo ni adulterar con su propia esposa⁴⁷. De este modo, *no hay razón posible* (cualquiera que sea su bondad) *por la que alguien pueda disponer de otro*, ni de aquellas cosas por las que el otro se manifiesta.

Eso significa que la persona y los atributos de la personalidad son indisponibles para cualquiera que no sea el propio sujeto, éste es el único capacitado para hacer libre disposición de ellos, aunque ese ejercicio pueda ser inadecuado o malo. Esto es lo que se quiere expresar cuando se dice que la persona se pertenece a sí misma en un sentido muy radical, en un sentido que arraiga en la raíz más íntima de su ser, de lo que él es. Los llamados *derechos humanos* toman de aquí el fundamento primero de su existencia.

La segunda definición procede de santo Tomás: «*la persona es lo más perfecto que hay en toda la realidad*».

Aparentemente, aporta menos comprensión, pero es mucho más elocuente y rica en consecuencias que la anterior: la persona es lo más excelente que existe. Esta nota de excelencia o dignidad que acompaña a la persona es la que le libera de toda servidumbre y de

⁴⁶ No entramos ahora, y se podría hacer, en el tema de si el sujeto que así obra no ofende al tiempo a la comunidad a la que pertenece y, así, obra injustamente contra ellos, privándoles del bien que les debe. En todo caso, la injusticia no se produciría contra sí, sino contra su recta ordenación al bien común, lo que es diferente. Es obvio que todo mal entraña una cierta ofensa hacia aquellos con los que se coopera en el cumplimiento ordenado de la vida, de los que se puede esperar auxilio y a los que hay que prestar auxilio. En este sentido, todo mal entraña un cierto desorden del bien común.

⁴⁷ Crosby, J. F., *The selfhood of the Human Person*, Catholic University of America Press, Washington, D.C. 1996, pp. 21 y ss.

toda ordenación a lo que no sea ella misma. La persona es *causa sui* y, por eso, como hemos dicho antes, es libre.

La servidumbre, como muy bien señalaron los antiguos, procede de que uno no es causa de su propio obrar. Libre es el que es *causa sui*, repiten a menudo los textos. Pero ser causa de sí no significa que la acción venga provocada en el orden operativo (de eficiencia) por el sujeto libre, más bien significa que encuentra en él su finalidad. Libre es el que es *causa final* de su propio obrar y, de este modo, no subordina su acción a ningún fin distinto de sí mismo, de su propio bien.

Ésta, no otra, es la condición que otorga libertad política al hombre y su condición de ciudadanía: libre entre otros hombres libres. Si algo justifica la existencia de la comunidad política es, precisamente, que encuentra en el bien de cada ciudadano su propio bien: Bien Común y bien individual coinciden. De ahí el cuidado con el que los antiguos concedían el estatuto de ciudadanía, porque era cosa valiosa. Esta vida política, fundada sobre la condición racional del hombre, sobre su condición libre, es la que constituía el mundo propio del hombre y le separaba del mundo natural. En este mundo humano el hombre no se encuentra sometido a la necesidad, sino que todo se somete al bien de cada hombre.

Precisamente ésa es la razón por la que el hombre no sólo tiene una guía específica para sus actos (una guía que le ordena al bien de la especie a la que pertenece), sino también una guía personal por la que ordena su acción a sí mismo.

E, igual que lo perfecto es querido por sí mismo y lo imperfecto por causa de lo perfecto, *la persona es querida por ella misma y todo por causa de las personas*; y, así, se genera el primer y más elemental concepto de lo que le es debido a alguien y, por tanto, le debe ser restituido y respetado siempre:

«*Quod ad perfectionem alicuius requiritur, est debitum unicuique*»⁴⁸.

Lo que una persona precisa para su cumplimiento propio es lo primero que le es debido a ella, y es su derecho. La dificultad de determinación del deudor y la imposibilidad de satisfacer el débito en muchos casos no obsta para entender que el primer y más elemental concepto de lo que es justo por naturaleza (anterior a toda determinación política o convencional) es aquello que es conforme a la dignidad del otro y le es necesario.

Se conforma así una especie de *patrimonio jurídico natural de todos los hombres*, lo que naturalmente le pertenece al hombre por serlo, que denominamos como *derechos humanos*.

Cualquiera que sea el contenido que a lo largo de la historia se le haya dado a los derechos humanos y el sustrato ideológico de su afirmación, la conciencia moral que late de fondo es la necesaria subordinación de toda la realidad, material y moral, al cumplimiento de la vida de las personas. De ahí nace el que denominemos como «injusta» una situación que nadie ha generado voluntariamente (por ejemplo, una hambruna en un país pobre) a pesar de no poder determinar quién es el concreto ofensor ni qué es aquello que le pertenecía al otro y de lo que ha sido privado.

El fundamento del derecho natural, y de los modernos derechos humanos, se encuentra en esta ordenación a la persona de todas las cosas.

Después de lo visto, se puede entender mejor la razón por la que utilizamos el término persona para designar al sujeto de derecho, y no el término hombre. Es indudable que nos referimos al hombre, por cuanto todos los hom-

⁴⁸ Santo Tomás, *Suma contra los Gentiles* I, cap. 96.

bres son personas, pero al referirnos a él como persona nos hacemos acompañar de una más rica significación. Designamos al mismo sujeto, pero bajo una perspectiva mucho más verdadera.

Esta persona, que el derecho reconoce como su sujeto propio, es al tiempo el objeto de la bioética. De manera que la misma dignidad que rodea a la persona ennoblece el objeto con el que las ciencias médicas o biomédicas tratan, y otorgan seriedad a su reflexión moral.

La dignidad de la persona humana

La primacía de la persona y su centralidad en la reflexión bioética nos obligan a reparar en el concepto de *dignidad humana*, principio informador, no sólo de todo ordenamiento jurídico justo, sino de toda concepción ética.

La «dignidad humana» es un atributo o una propiedad del ser, del ser humano concretamente, y con el término dignidad se expresa algo que se sigue del modo de ser de quien se predica: los sujetos que existen en naturaleza racional, las personas. Dignidad sólo significa «excelencia» y hace referencia, como hemos dicho, al modo de existir del hombre: perfecto. Filosóficamente hablando, no es posible tener un mayor grado de ser. En la medida en que es perfecto, y por serlo, no puede subordinarse a nada distinto de sí mismo ni ordenarse a un fin que no sea él mismo. A su vez, todo lo que participa de un grado inferior de ser se ordena a la persona, como lo imperfecto se ordena a lo perfecto. Eso es lo que se quiere expresar con la idea de concebir al hombre como un fin en sí mismo y la prohibición de su instrumentalización, pues la condición de lo útil (el instrumento) es propia de lo imperfecto, que no es querido por sí mismo, sino por lo que proporciona, mientras que la condición propia de lo per-

fecto es ser querido por sí mismo. Por eso se afirma que el hombre debe ser tratado buscando siempre su cumplimiento (su perfección).

En este sentido es importante reparar en que *la dignidad no es un bien, sino la comprensión que hacemos del sujeto titular de determinados bienes: la persona.*

Lo digno es la persona: aquel del que se predicarán toda una serie de bienes (vida, integridad corporal, capacidad de autodeterminación...) objeto de protección jurídica. Objeto de protección por ser bienes de la persona, los mismos bienes si no constituyeran patrimonio de un ser humano no serían tan valiosos.

Eso obliga a distinguir entre el «yo», «homo», del resto de lo que está en él pero no es él mismo, «ea quae sunt in homine» (entre estas cosas se encuentra, por ejemplo, la vida). Estas cosas que «están en el hombre» o que «son para el hombre» tienen un valor relativo al hombre, y por eso secundario (lo que es valioso es el hombre). En este sentido se puede atentar contra la dignidad del hombre sin dañar estos bienes (drogar o alterar la conciencia a alguien para obtener algo de él) y, a su vez, se pueden utilizar de modo instrumental esos bienes sin afectar la dignidad (como si uno dona un riñón a otro que lo necesita). Pero, precisamente porque son bienes de la persona (están en él o son para él), no pueden ser objeto de ponderación y están excluidos del tráfico comercial (alguien puede ofrecer libremente su cuerpo para el disfrute sexual de otro individuo, pero no puede recibir una contraprestación a cambio; o, como decíamos antes, donar a otro un riñón, pero no puede venderlo, aunque fuera necesario para salvar una vida).

Esos bienes, por ser bienes de la persona, están especialmente protegidos y su agresión ilegítima es siempre y en todo caso injusta. Injusticia que no puede ser compensada por ningún presunto bien que de esa acción se pudiera deducir. Matar a un inocente es intrínsecamente

malo, es decir, no hay bien al que pueda ser reconducida esa acción y que así la justifique, representa un «imposible moral»: no puede ser contemplado como posibilidad de la acción racional del hombre. De este modo, *la existencia de un valor absoluto, la persona humana, establece la existencia de «absolutos morales», comportamientos que están siempre y en todo caso excluidos como posibilidad de acción moral* (son siempre y en todo caso acciones inmorales o acciones injustas). Una concepción moral que sostuviera la licitud de la muerte de un inocente en orden a la salvación de una multitud (y así pondere y mida el valor de la vida de un hombre) sería profundamente y radicalmente perversa.

Que esas acciones sean imposibles morales no significa que los hombres no las realicen (lo hacen), significa que tales acciones suponen una barrera infranqueable al obrar moral del hombre y, sobre todo, al obrar político (la acción legislativa), que encuentra en la defensa del valor del hombre (su dignidad) su primera y más profunda justificación.

Sobre esto último vale la pena volver y proceder a formularlo de un modo práctico, a modo de problema: ¿es lícito que un estado en la defensa de los bienes humanos vulnerara la dignidad del hombre?, ¿es posible enfrentar la dignidad humana con los bienes humanos objeto de protección jurídica?, ¿sería lícito que un Estado vulnerara la integridad de un ser humano para desarrollar un remedio que sanara a mil?, ¿o que torturara a un agresor para salvar a los inocentes por él amenazados?

Toda agresión injusta contra otro, en sí mismo o en sus bienes (el secuestro, por ejemplo) representa una agresión contra la dignidad humana porque, efectivamente, supone desconocer el infinito valor de la persona. Esas agresiones han acompañado a la historia del hombre desde el principio y seguirán siempre presentes, pues acompañan como posibilidad a la libertad humana. La existencia del derecho

penal es la prueba de su malicia. Pero la malicia humana, por extrema que pueda resultar, no justifica jamás que el Estado pueda actuar desconociendo ese valor, por ejemplo, violentando la voluntad de un hombre, aunque eso no implicara detrimento físico (como si la policía drogara al secuestrador para alterar su conciencia y obtener así el paradero de los inocentes secuestrados), porque la misma justificación de la existencia del Estado y los sacrificios que exige a los individuos descansa sobre la explícita afirmación y promoción de esa dignidad.

Justificar la violación de la dignidad humana en aras de la defensa de los bienes humanos más valiosos (torturando a un agresor injusto para obtener la liberación de muchos inocentes, por ejemplo) es un contrasentido: implica la pretensión de proteger un derecho (la libertad de las personas o la vida) atacando su fundamento, que es la dignidad humana (común a agresor y víctimas). Por eso no tiene sentido enfrentar el respeto a la dignidad humana con el respeto a la vida humana, por ejemplo, porque el fundamento del valor de la vida humana es precisamente su dignidad. Si fuera posible el conflicto y en el caso de que dejáramos prevalecer la vida, *eo ipso* careceríamos de razón suficiente para seguir privilegiando la defensa de la vida humana sobre otras formas de vida (la de los grandes simios, por ejemplo). En este sentido la tortura de un culpable para salvar inocentes no representa un curso de acción posible. En la hipótesis que nos planteamos el secuestrador está cometiendo un mal que sólo está en su mano interrumpir.

La dignidad humana no es un bien más susceptible de ponderación con otros bienes humanos (vida o libertad), sino el fundamento de la especial protección que merece el hombre y todos los bienes humanos por ser bienes del hombre. De ahí también la «intangibilidad» de la dignidad humana y su condición de principio informador de todo sistema u ordenamiento jurídico.

Es necesario recordar que el hombre (el sujeto del que predicamos la dignidad) es esencialmente su inteligencia, su querer y su dimensión corporal. Esto es lo que resulta sagrado, y todo lo demás por relación a estas dimensiones de la persona. La vida humana no tiene, por tanto, un valor infinito, sino en cuanto sirve al propósito de un hombre que dispone de ella para alcanzar el cumplimiento de su vida. Ésa es la razón por la que no es lícito alterar la conciencia de un terrorista para que confiese dónde ha puesto una bomba, pero ese mismo individuo puede beber, drogarse o jugar a las palas en la playa (a pesar del evidente detrimento de su dignidad que suponen esos comportamientos).

Lo que la sacralidad de la vida humana o de alguno de los otros bienes fundamentales implica es una *atribución incondicionada a su titular*: no hay interés ante el que pueda ceder la vida del inocente y, de esta manera, su valor no es relativo (es decir, que puede determinarse por relación a otro más alto, por ejemplo, muchas más vidas inocentes), sino absoluto. De este modo, no hay beneficio médico (por enorme que pueda llegar a ser) que justifique la manipulación o experimentación de una sola persona (aunque éste se encuentre en estado embrionario). Estos bienes atribuidos a la persona (que conforman lo más característico del patrimonio de un sujeto que se sirve o se servirá de ellos para el cumplimiento de su vida) son, por definición, «inexpropiables» porque arraigan en la dignidad de su titular.

La dignidad humana, es preciso recordarlo, es fruto de la comprensión que el hombre hace de su infinito valor. La comprensión de que nada hay más valioso que él, que lo que él es. Y, lo que él es, es distinto de su vida, su integridad corporal, y el resto de los más preciosos bienes humanos. La prueba es que envejecemos, a veces sufrimos amputaciones físicas traumáticas y, todos, morimos, pero nosotros no desaparecemos, y con esa confianza última vivimos todos a la postre.

La persona, sin embargo, no sólo es el objeto de la reflexión bioética, sino, al tiempo, su sujeto, si con ellos nos avenimos a entender a quien se plantea la rectitud de su trato ante los problemas que plantean las llamadas ciencias de la vida.

A la vista de lo que hemos dicho hasta aquí, los problemas en el ámbito de nuestra reflexión debieran ser formulados con toda seriedad a partir de una pregunta semejante a ésta: *¿qué debo hacer yo ante este hombre cuya vida ha sido confiada a mis manos?* Pero hay que hacer notar que la seriedad de esta pregunta, que preside toda otra reflexión en el ámbito bioético, no sólo procede, como pudiera pensarse, de que el término de nuestra acción sea otro hombre, y no un mero trozo de naturaleza, sino en primer lugar en tomar en cuenta la condición propia de quien pregunta.

La seriedad del planteamiento moral, siempre, procede en primer lugar de tomar en consideración las exigencias de nuestra propia condición personal. El peso de nuestras acciones, la gravedad de nuestra vida, procede de que es un hombre el que en cada acción debe dar cuenta de quién es él. Debe desvelar ante el mundo y ante sí mismo su más profunda naturaleza. Debe mostrar *quién es él, personalmente*.

«¿Quién soy yo?» y «¿qué tengo que hacer?» no son dos preguntas esencialmente diversas porque se responden a partir de lo mismo. La seriedad de los problemas morales está en que lo que el hombre tiene en sus manos cuando obra es a sí mismo; y siempre corre el riesgo de abrir los dedos y dejarse resbalar entre ellos, y perderse.

La prueba no puede ser más universal, desgraciadamente. A nadie le es ajeno el mal, y en esa experiencia de violencia (por nimia que sea la acción), que nos es común a todos, el perjuicio que experimentamos sobre nosotros es que no alcanzamos a reconocernos en lo que hemos hecho, a pesar de la certeza de ser nosotros los que hemos obrado: es algo que

he hecho yo, pero no me reconozco en ello; «yo no soy así» es la herida que la acción injusta deja en el que obra mal deliberadamente. De ahí la inquietud que el mal genera en nosotros, porque por un instante nos perdemos de vista⁴⁹

⁴⁹ Todo el análisis aristotélico sobre la vida política y las relaciones entre los hombres toma de esta experiencia de concordia del hombre consigo mismo su punto de arranque (conforme al principio metodológico expuesto en Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, IX, 4 Bk. 1166a: el amor del hombre a sí mismo es raíz y forma del amor a los demás). En este punto en concreto, al abordar cómo el hombre concuerda más o menos consigo mismo, Aristóteles recurre a la experiencia que todo hombre tiene de su propia vida, mostrando cómo los buenos y los malos disienten en esta concordia, y santo Tomás lo explica del siguiente modo: «el bueno máximamente quiere convivir consigo mismo, volviéndose sobre su corazón y meditando consigo mismo; pues esto lo hace delectablemente; de un modo, en cuanto a la memoria de los hechos pasados, porque la memoria de los bienes que ha hecho es para él delectable; de un segundo modo, en cuanto a la esperanza del futuro, pues tiene esperanza en que habrá de obrar bien en el futuro, lo que también es para él objeto de deleite; y, de un tercer modo, en cuanto al conocimiento de las cosas presentes, pues especula sobre cosas verdaderas y útiles [en cambio] los malos no pueden convivir consigo mismos, volviéndose sobre su corazón, sino que buscan a otros con los cuales entretenerse, hablando y cooperando con ellos con palabras y acciones. Y esto es así porque, al estar consigo mismos pensando sobre sí, al instante recuerdan muchas cosas malas y graves que cometieron en el pasado y sospechan que harán cosas similares en el futuro, lo que les resulta doloroso. Pero cuando están con otros hombres, volviéndose hacia las cosas exteriores, se olvidan de sus maldades. Y, así, como nada tienen en sí digno de amar ni nada amigable, se sufren a sí mismos» (santo Tomás, *Comentario a la Ética a Nicómaco*, L. IX, l. 4).

Esto es una experiencia cotidiana: hay actos nuestros que nos generan desasosiego y extrañeza respecto de nosotros mismos. Por eso dice Aristóteles que los malos no pueden estar presentes a sí mismos, no se soportan, y de este modo concuerdan poco o nada consigo mismos (de ahí que estén siempre volcados al exterior, extrovertidos). Al revés de lo que les sucede a aquellos cuya vida está toda ella presente en cada instante y, así, concuerdan consigo mismos y no se sienten extraños a sí mismos.

(no perdemos la vida, ni los bienes, nos perdemos a nosotros mismos). Esa pérdida de identidad, y la tensión por poder estar presente a uno mismo en lo que obramos, es lo que explica el esfuerzo por el crecimiento y madurez moral de los hombres.

Pero lo que es carga común a todos los hombres puede convertirse en tragedia cuando el hombre mira a su historia y la extrañeza no se produce respecto de alguna acción aislada, sino respecto de su vida. La tragedia de obrar injustamente no sólo está en el daño que con eso se puede causar a terceros (ya Dios vela por eso); la tragedia está en que uno se puede perder a sí mismo, y no volver a encontrarse. La advertencia a propósito de qué dará el hombre a cambio de sí mismo tiene este sentido: de qué sirve ganar el mundo, si uno se pierde a sí mismo; si uno se ha quedado a mitad de camino, y ya no se encuentra.

Esta tensión por reconocerse en la vida debe partir de hacer explícita la pregunta por quiénes somos, y la responsabilidad que eso entraña. Un ejercicio de responsabilidad de naturaleza diversa de la que suele pensarse, y sobre la que vale la pena reflexionar.

La unidad del género humano y el principio de responsabilidad

Como habíamos visto, el concepto de persona que se genera a la luz del Acontecimiento cristiano no sólo revelaba a Dios, sino también al hombre. En la profundización del misterio de la Trinidad de Dios no sólo estaba interesada la imagen de Dios, sino en primer lugar la imagen que el hombre podía tener de sí mismo, se revelaba la condición humana.

La filosofía griega a la que el cristianismo acudió como a su fuente primera no tenía los recursos necesarios para expresar toda la riqueza que se desvelaba en la experien-

cia de la relación con Dios. La revelación del misterio de la Trinidad exigía repensar y romper algunas categorías fundamentales de la metafísica aristotélica y sustituirlas por otras. Esta ruptura, en cuyo seno se elaboró el concepto de persona, constituye el verdadero tránsito de la antigüedad al cristianismo⁵⁰, y el fundamento de la cultura cristiana.

Al menos dos aspectos del pensamiento aristotélico se hacían problemáticos a la luz del misterio de la Trinidad. En primer lugar, la relación entre la unidad y la multiplicidad; de otro lado, el valor ontológico de la «relación» (y la «donación») como forma originaria del ser.

Para los antiguos, y ahora nos referimos privilegiadamente a Aristóteles, sólo la unidad era perfecta; la multiplicidad entrañaba disgregación y un modo más deficiente de ser, cierta imperfección. La unidad por excelencia era la que procedía de lo indivisible, porque la que procedía de la composición lo era siempre de un modo precario, amenazada por la multiplicidad a la que podía dar origen la descomposición. Esta concepción dualista de lo uno y lo múltiple se pone en cuestión cuando el máximamente uno (Dios) se revela como pluralidad de personas, y así, «para quien cree en el Dios uno y trino la suprema unidad no es la unidad de la vidriosa monotonía. El modelo de unidad, a la que hemos de aspirar, no es, en consecuencia, la indivisibilidad del átomo que ya no puede dividirse en una unidad más pequeña; *la forma suprema y normativa de la unidad es la unidad que suscita el amor*. La unidad de muchos creada por el amor es unidad más radical y verdadera que la del 'átomo'⁵¹».

«*La unidad de muchos creada por el amor es unidad más radical y verdadera*» que la del individuo encerrado en sí mismo: las relaciones en el seno de la Trinidad no

⁵⁰ Ratzinger, J., op. cit., p. 132.

⁵¹ Ibidem, pp. 148 y 149.

sólo revelaban la naturaleza de Dios, sino también la naturaleza del hombre y de las relaciones entre todos los hombres, apuntando el sentido en que es posible la consecución de su anhelo de unidad.

Al mismo tiempo también es superada la distinción aristotélica entre sustancia y accidente. Para la metafísica heredada de Aristóteles la sustancia es el modo más perfecto de existencia, pues sólo la sustancia existe por sí misma. A su lado, el accidente, que no tiene existencia por sí mismo, es un modo deficiente de ser: los accidentes existen en otros, existen inheridos a sustancias. Sustancia procede «lo que está debajo», «*sub-stare*», sosteniendo las determinaciones accidentales, que no pueden existir sino en los sujetos o sustancias. Por ejemplo, el color blanco, que es un accidente, sólo existe en las cosas blancas, su existencia reclama un sujeto, una sustancia, en la que existir. Como el color, la temperatura o cualquier otra determinación accidental sólo existe en cuanto lo hace en un sujeto, al que así determina. Además, entre los accidentes, ninguno es más precario o existe con una forma más débil de ser que la relación.

Pero la afirmación que aparece en la Escritura de que Dios habla consigo mismo («hagamos al hombre»⁵²) obliga a repensar toda esta concepción. Junto con la sustancia, aparece el diálogo y la relación como formas originales del ser: ya no es un modo precario de ser, sino el modo mismo del ser de Dios. La distinción de personas en el seno de Dios abre una perspectiva nueva que permite comprender que lo constitutivo de la persona es la relación. En este sentido, «la relación no es algo que se añade a la persona (como entre los hombres), sino que la persona consiste en la referibilidad».

Aún más, el tipo de relación que constituye a la persona es la donación:

⁵² Gn 1,26.

«Con palabras de la tradición cristiana podemos afirmar que la primera persona no engendra al Hijo en el sentido de que a la persona ya constituida se le añadiese el acto de engendrar, sino que la persona es el acto de engendrar, del entregarse y del emitir; se identifica con el acto del don. *Es persona en cuanto es ese acto; no es, pues, el que da, sino el acto de dar (...)* El pensar cristiano, independientemente de la idea de sustancia y de «accidentes», ha encontrado la médula del concepto de persona, que es algo muy distinto e infinitamente mayor que la idea del «individuo», en la idea de *referibilidad de la palabra y del amor*»⁵³.

La persona consiste en el acto mismo de darse. Hay un ser cuya consistencia es darse, y ese ser es la persona: no es que sea y luego se dé, sino que es en cuanto que se está dando, ésa es su forma originaria y propia de ser. De este modo, se rompe el dominio del pensar sustancial (en sujetos individuales) de la filosofía pagana.

Como decimos, este desvelamiento del ser de Dios resultaba, en primer lugar, elocuente de la misma condición humana.

La afirmación de que el hombre es persona significaba que su condición primera y fundante no es sólo su individualidad, sino su esencial apertura a los demás hombres, el acto mismo de su apertura. Además, en esa capacidad y en el acto mismo de recoger a los demás, se suscita una unidad entre los hombres que es comparable a la que cada uno experimenta consigo mismo. Por último, ambas unidades (cada uno consigo mismo y los hombres entre sí) no son separables, sino que se procuran simultáneamente; la naturaleza del acto por el que se logra es el mismo: el amor.

Esa idea, sólo intuita pero repetidamente pensada, había encontrado su eco en el pensamiento antiguo. De

⁵³ Ratzinger, J., op. cit., pp. 152 y 153.

un modo balbuciente y en figura, los antiguos no se habían cansado de repetir ambas cosas: todos los hombres son como uno solo y esa unidad de todos los hombres es el fruto de su amistad natural. Dicho con toda sencillez: nadie puede concebirse sólo en el cumplimiento de la vida. La vida del hombre está hecha de la presencia de aquellos que han sido puestos a nuestro lado, de aquellos que responden de nosotros y por los que nosotros respondemos, y en su extensión ideal, de todos los hombres.

Este *principio de responsabilidad*, por el que asumimos el cuidado unos de otros, había sido expresado a partir de un único fundamento: *el principio de unidad del género humano*, que se hace manifiesto en una igualdad entre los hombres como no es posible pensarla mayor.

«De todo lo que disputan los hombres doctos, nada supera, desde luego, a la clara convicción de que hemos nacido para la justicia y de que el derecho se funda en la naturaleza y no en el arbitrio. Eso ya se hace evidente al considerar el vínculo de sociabilidad de los hombres entre sí. Nada hay tan semejante, tan igual, a otra cosa como todos los hombres entre nosotros mismos. Si no fuera porque la corrupción de las costumbres y la variedad de opiniones tienden a torcer y viciar en cierta dirección la debilidad de los espíritus, *nadie sería tan parecido a sí mismo como lo serían todos entre sí*. Así, cualquier definición de hombre vale para todos».

Y concluye Cicerón:

*«por tanto, estamos llamados a tomar parte recíproca unos de otros»*⁵⁴.

Estamos llamados a tomar parte recíproca unos en la vida de otros, a asumir la vida de los que se nos han

⁵⁴ Cicerón, *De legibus* I, 12, 33. Instituto de Estudios Políticos, Madrid 1970.

puesto al lado como si fuera la nuestra, porque «nadie es tan parecido a sí mismo como todos los hombres lo somos entre nosotros».

Toda la concepción moral y política del hombre antiguo, y la propia de nuestra común tradición europea, partía precisamente de esta necesaria implicación de unos en la vida de otros. Implicación que hace que la primera y fundamental actitud del hombre sea la de mirar directamente a aquel que le ha sido confiado: a aquel que ha sido puesto bajo su cuidado.

Hay un texto clásico en la historia del pensamiento jurídico que se suele citar como el primer texto en el que se hace evidente el conflicto entre los dictados de la ley humana (los dictados de nuestro arbitrio) y las exigencias que el hombre reconoce en el misterio de quien es. El texto, como hemos dicho, se cita por el tipo de argumentación que desarrolla pero se soslaya el contenido de lo que se dice, y este contenido es, con diferencia, lo más interesante del texto.

En la *Antígona* de Sófocles se nos relata el conflicto de Antígona y su hermana Ismene como consecuencia del decreto del tirano Creonte, que conforme a los preceptos de la ciudad ha ordenado dejar insepulto el cuerpo de su hermano Eteocles. La conducta de Antígona y los argumentos con los que defiende la obligación de obedecer las «leyes no escritas e inquebrantables de los dioses»⁵⁵ han pasado a la historia como paradigma del conflicto entre el orden de la naturaleza y el orden civil. Pero lo verdaderamente sorprendente, como digo, suele pasar desapercibido. Lo extraordinario no es esa subordinación del hombre a un orden natural, por encima del *nomos* de la ciudad, lo extraordinario es el hecho de que esas leyes, que «no son de hoy ni de ayer, sino de siempre, y nadie sabe de dónde surgieron», y cuya obligato-

⁵⁵ Sófocles, *Antígona*, 445-471, Gredos, Madrid 2000.

riedad Antígona está dispuesta a sostener con su vida, lo primero que establezcan sea constituir a cada hombre custodio de su hermano; y no sólo en lo relativo al auxilio mutuo en vida, sino también tras la muerte. *Un hermano responde del otro ante los dioses*: «no iba a obtener yo castigo por ellas de parte de los dioses por miedo a la intención de hombre alguno» —dice Antígona—.

Una tradición muy distinta de la griega, que en su origen nada tiene que ver con ella, y en cuyo seno también se ha fraguado el pensamiento occidental, toma también la responsabilidad de un hombre sobre otro como origen de toda vida moral. La primera vez que Dios se dirige al hombre para pedirle cuentas por su obrar lo hace interrogando a Caín por su hermano. Y la respuesta de Caín, «¿acaso soy yo el guardián de mi hermano?», tiene una evidente respuesta afirmativa por parte de Dios, aunque no aparezca en el texto sagrado: *en efecto, tú eres el guardián de tu hermano*.

Es preciso partir de esa responsabilidad de cada hombre por todos los demás para entender la naturaleza de la moralidad humana. Toda la vida del hombre se juega, precisamente, en esta ruptura de la extrañeza con los demás por la que el hombre se reconoce a sí mismo en el otro.

El profesor Cayuela recurre con frecuencia a la película *Saving private Ryan* (Salvar al soldado Ryan) para mostrar el modo como el hombre antiguo enfrentaba la pregunta moral, que no tenía esencialmente que ver con la consecución de bienes parciales, sino con el cumplimiento de la vida del hombre. Por eso, viene a decir, no es posible responderla hasta contemplar el desenlace de su vida. Pero a la formulación de esa pregunta sólo se llega tras una historia que vale la pena contar.

La película es la crónica de una acción militar durante la Segunda Guerra Mundial. Una acción militar de la que son protagonistas ocho hombres pertenecientes a una compañía del ejército de los Estados Unidos a los que se

les ordena localizar y devolver a su casa a un soldado americano, John Ryan (Matt Damon en la película), lanzado en paracaídas sobre tierras de Francia durante la invasión de las playas de Normandía. La misión parte personalmente del General Marshall, Jefe del Estado Mayor del Ejército de los Estados Unidos, al ser informado de que ese soldado es el cuarto y último hijo de una mujer viuda que ya ha perdido a sus otros tres hijos en la guerra, con ocasión de esa misma ofensiva sobre las playas francesas.

Desde el primer momento en que la misión se plantea por iniciativa de la persona con más alta responsabilidad en el ejército, casi todos los protagonistas, casi todos los que directa o indirectamente tienen noticia de su existencia, ponen en cuestión la lógica del razonamiento que lleva a arriesgar la vida de ocho hombres para intentar salvar la de uno: «es absurdo», repiten casi unánimemente; como si todos reconocieran la evidente desproporción entre el esfuerzo (y el riesgo) y el posible resultado. Una desproporción absurda. Sin embargo, a pesar de esa evidente desproporción, la misión es encomendada a un capitán, John H. Miller (Tom Hanks en la película), que la cumple con extraordinaria diligencia.

Toda la película narra de un modo muy vivo las dificultades y sacrificios, sacrificios en vidas humanas, de los miembros de la compañía para encontrar al soldado Ryan. Cuando Ryan es finalmente localizado en un pueblecito francés, junto a los pocos hombres que quedan vivos de su compañía, en la defensa desesperada de un puente, éste manifiesta la misma sensación de absurdo que todos inevitablemente experimentan al conocer la misión. Y lo hace de un modo muy elocuente: «¿Por qué yo? Estos hombres —dice, señalando a sus compañeros de armas— también tienen madres». De hecho, Ryan se niega a abandonar la posición y a sus compañeros: «ahora son éstos mis hermanos», e insiste en quedarse con ellos.

El capitán Miller, que en ningún momento ha puesto en cuestión la misión ni se ha manifestado sobre ella, que sólo está animado por el propósito de cumplirla para poder volver a casa con su mujer, y cuidar de los hombres que le han sido confiados bajo su mando, accede finalmente a sumarse a la defensa del puente, arriesgando, por primera vez en toda la película, el resultado de la misión.

Curiosamente, este último gesto, más absurdo todavía a la vista de todo lo sucedido hasta entonces, porque después del sacrificio ya hecho supone poner en riesgo el éxito logrado (han encontrado a Ryan y pueden sacarlo vivo de Francia) para hacerse solidarios de la suerte de unos hombres con los que se acaban de encontrar —curiosamente, digo— este último gesto empieza a hacer inteligible a los ojos de sus protagonistas el conjunto de toda la historia: «quizá salvar al soldado Ryan —dice uno de los miembros de la compañía al tomar la decisión de compartir la suerte de esos soldados— fue lo único decente de este maldito embrollo [la guerra]».

El episodio final concluye con la muerte de casi todos los miembros que restaban de la compañía original, entre ellos el capitán John H. Miller. Poco antes de morir, un agonizante Miller, con sus últimas palabras y mirando a los ojos del soldado Ryan, le dice en un susurro: «James, hágase usted digno de esto. ¡Merézcalo!».

En ese momento, en el que Ryan contempla la muerte de quién arriesgó su vida para salvarle, la película recupera la imagen con la que había comenzado: un anciano James Ryan, acompañado de su familia (mujer, hijos y nietos) en un cementerio militar y frente a la cruz bajo la que está enterrado el capitán John H. Miller.

A media voz, y dirigiéndose a él, Ryan le dice:

«Todos los días recuerdo lo que usted me dijo en aquel puente. He intentado vivir mi vida lo mejor posible. Ojala haya sido suficiente y, al menos ante sus ojos, haya sido digno merecedor de cuanto se ha hecho por mí».

Entonces, volviendo la mirada temblorosa hacia su mujer, y con urgencia en la voz, le pregunta:

«¡Dime que he vivido dignamente! ¡Dime que soy una buena persona!». Y su mujer responde: «Lo eres».

Toda la historia: el aparente absurdo, la desproporción para salvar la vida de un solo hombre; la misma necesidad de Ryan de hacerse responsable de los hombres con los que estaba, en lugar de acogerse a su suerte y escapar de una muerte casi cierta; y, sobre todo, la tensión moral que supone en la vida de un hombre ser consciente de todo lo que se ha hecho por él; es un buen resumen del contexto en el que el hombre desarrolla su vida y formula, como decía el profesor Cayuela, la pregunta moral en la única forma en que es posible afrontarla con verdad: «¡Dime que soy una buena persona!».

Ese reconocimiento explícito de la responsabilidad que unos hombres asumen por la vida de otros, fuera de toda medida y proporción, fuera de toda lógica, como si empeñaran su vida por sí mismos y por toda la humanidad a un tiempo, es lo que despierta la conciencia moral del hombre y le desvela algo de su misteriosa naturaleza. Cuando el hombre entrevé algo de ese misterio, se yergue y se mira a sí para interrogarse a propósito de sí mismo. Y exige oír una sola la respuesta. Todos exigimos oír la misma: «¡Dime que soy una buena persona!».

Hay un aspecto más de la película, que no hemos contado, y aclara extraordinariamente el final. El capitán Miller, un sujeto fuera de lo común por su capacidad para mantener su humanidad íntegra en medio del infierno de la guerra, desvela en mitad de la película cuál era su profesión en la vida civil, profesión sobre la que todos sus hombres habían especulado infructuosamente. El capitán Miller, cuyo único anhelo era volver a casa con su mujer y cuidar de la vida de aquellos que le habían sido confiados bajo su mando, y cuyas últimas palabras despiertan la tensión moral de un hombre que cincuenta años des-

pués viene a rendir cuentas de la dignidad de la vida humana (la suya y la del capitán), es maestro: maestro de escuela.

Probablemente el maestro constituye, junto con el sacerdote, la auténtica imagen del hombre, del hombre que se hace responsable de todos, ante todos y por todo; constituye la imagen más acabada de ese misterio que es el hombre para sí y para los demás en el ejercicio de su libertad; y señala la naturaleza de la tensión moral con la que es preciso enfrentar los problemas que tienen relación con el ámbito de las ciencias de la vida.

Como ya señalé en otra ocasión⁵⁶, sólo existe algo más inquietante que un hombre que no se siente responsable de sí mismo y de sus acciones, y es un hombre que no se siente responsable de los demás.

⁵⁶ Vara Martín, J., *Cuestiones de fundamentación antropológicas y jurídicas en el debate bioético*, en Cayuela, A., Vara, J., Romero, F., y Villar, V., *Ética, bioética y desarrollo. El hombre como ser dependiente*, Comares, Granada 2004, pp. 43-61.