

¿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

creo 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 simbólicamente 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.