

Dignidad de la persona como fundamento de la Ética



Dra. Paulina Taboada R.

LA DIGNIDAD DE LA PERSONA COMO FUNDAMENTO DE LA ETICA.1

Dra. Paulina Taboada R.
Profesora Auxiliar, Directora Ejecutiva,
Centro de Bioética, Facultad de Medicina, Pontificia Universidad Católica de Chile

1. INTRODUCCIÓN

Desde Boecio, el concepto de persona ha sido considerado como un *nomen dignitatis*, es decir, como un concepto con una clara connotación axiológica. De hecho, con Kant, el concepto de persona pasó a ser central en la fundamentación de los derechos humanos. Sin embargo, pareciera que en los últimos años la función del concepto de persona se ha invertido. De un tiempo a esta parte, dicho concepto parece jugar un papel fundamental en la destrucción de la idea de que los seres humanos, por el mero hecho de serlo, poseerían algo así como *derechos* frente a sus iguales. Se nos asegura hoy que no todos los seres humanos son sujetos de derechos, sino sólo aquellos que son personas. Esta afirmación lleva implícita la idea de que existen seres humanos que no son personas. Si hasta ayer nadie dudaba de la falsedad de una afirmación como ésta, hoy en cambio nos vemos enfrentados al desafío de tener que demostrar su falacia, puesto que autores contemporáneos renombrados en el campo de la bioética, como Peter Singer² y H.T Engelhardt Jr.³, entre otros, postulan que no todos los hombres son personas. De acuerdo con este planteamiento, solamente podrían ser reconocidos como personas aquellos miembros de la especie humana que son capaces de ejercitar activamente ciertas características peculiares, propias de las personas, como son la capacidad de raciocinio, la conciencia de sí mismos, la reflexión, la socialización, el lenguaje, etc. No serían personas, por tanto, aquellos miembros de la especie humana que carecen del uso de razón, ya sea porque todavía no han llegado a adquirirlo o porque lo han perdido permanentemente. Del mismo modo, tampoco podrían ser considerados personas aquellos seres humanos que desde el comienzo de sus vidas carecieron del reconocimiento y de la

1 El sentido de la honestidad intelectual me lleva a dejar constancia de que las principales ideas recogidas en estas reflexiones no son propias, sino que corresponden a la herencia que recibí de mis grandes maestros en la Academia Internacional de Filosofía en el Principado de Liechtenstein. Mi gratitud se dirige especialmente a los profesores Josef Seifert, Robert Spaemann, Tadeusz Styczen y Rocco Buttiglione.

2 Singer, P.: *Ética Práctica*, Barcelona: Ariel, 1979.

3 Engelhardt Jr, H.T.: *Los Fundamentos de la Bioética*, Barcelona-Buenos Aires: Paidós, 1995.

acogida por parte de la sociedad, puesto que, de acuerdo con esta postura, la socialización juega un papel fundamental en nuestra constitución como personas. Basados en estos presupuestos, dichos autores proponen que, por ejemplo, niños muy pequeños, débiles mentales, ancianos demenciados y sujetos permanentemente inconscientes no deberían ser considerados personas ni serían, por tanto, sujetos de los derechos básicos que habitualmente adscribimos a las personas. Es así como hoy ya no basta con que alguien sea miembro de la especie humana para que se le reconozcan los así llamados *derechos humanos*, sino que, además, se debe poseer en acto ciertas cualidades por las cuales otros puedan identificarnos como personas.

La respuesta a la pregunta :”¿Son todos los hombres personas?”- interrogante que hasta ayer podría habernos parecido absurda - ha cobrado hoy una enorme relevancia, tanto desde el punto de vista teórico como práctico. Como suele ocurrir cuando se cuestiona alguna verdad que históricamente ha sido aceptada como algo evidente en sí mismo y que no requiere de mayor explicación, estas nuevas teorías nos han hecho descubrir la necesidad de profundizar en los fundamentos teóricos de algunos conceptos éticos básicos, que hasta ahora considerábamos evidentes. Si nos detenemos a analizar con detalle los postulados de los autores antes mencionados, nos daremos cuenta de que ellos en realidad no niegan ni la dignidad ni los derechos de las personas. Es más, la tesis que me propongo desarrollar en este trabajo es que, precisamente porque no es posible negar que la persona humana tenga una dignidad singular, de la que se derivan ciertos derechos básicos, es que estos autores han debido recurrir a la falacia de postular que no todos los seres humanos son personas para poder privar a algunos de ellos de la dignidad y de los derechos que les son propios. Considerado desde esta perspectiva, llama la atención que para estos autores resulte aparentemente más fácil negar a algunos seres humanos su condición de personas, que negarles abiertamente su dignidad y los derechos que ella lleva aparejados.

Por tanto, antes de abordar la pregunta de si todos los hombres son personas, me parece necesario referirme antes a la dignidad de la persona, intentando esbozar alguna respuesta a las siguientes interrogantes: qué se entiende por dignidad humana; de dónde le viene a la persona su dignidad y por qué el reconocer que un individuo posee esa dignidad ha de traducirse en determinadas consecuencias prácticas. Con estos presupuestos podremos comprender algunas de las razones por las que ciertos autores contemporáneos han llegado a negar la condición de persona a determinados seres humanos.

2. DIGNIDAD DE LA PERSONA Y ÉTICA

Como ya dije, tradicionalmente *persona* se ha entendido como un *nomen dignitatis*. Una persona no es un ente como cualquier otro. No es un objeto *neutro*, cuyo contacto nos deje - por así decirlo - indiferentes. Parece existir una intuición básica que nos lleva a captar que la persona está revestida de un cierto *valor*: hay algo que la saca de la neutralidad y la eleva a una categoría de importancia. Sin necesidad de un complejo razonamiento deductivo, sino de un modo que podríamos llamar “directo”, captamos que la persona representa un bien en sí misma (bien objetivo). Ella posee una cierta preciosidad intrínseca, una importancia positiva o sencillamente un *valor*. Es precisamente ese *valor*, exclusivo de la persona humana, lo que denominamos *dignidad*. El uso habitual del lenguaje parece reservar la palabra *dignidad* para referirse a ese *valor inconmensurable* que poseen exclusivamente las personas. No utilizamos este concepto para referirnos al valor que puedan tener otros entes no-personales, como por ejemplo los animales o los objetos inertes.

Ha sido necesario dar este pequeño rodeo al intentar precisar qué entendemos por dignidad humana, puesto que la dignidad corresponde a uno de esos datos primarios e irreductibles que no pueden ser formalmente definidos, sino que necesitan ser comprendidos en sí mismos. Este tipo de nociones no admiten una definición lógica, es decir, una definición en términos de género próximo y diferencia específica. En casos como éstos, la tarea del filósofo consiste en intentar dar una definición esencial, es decir, procurar circunscribirlos, delineando aquellas propiedades que parecen ser esenciales de que no lo son para ayudarnos a “mirar en la dirección apropiada”. Así podremos llegar a “ver” por nosotros mismos ese aspecto de la realidad y a descubrir su verdad. Ahora bien, si admitimos que en nuestro contacto con las personas captamos intuitivamente un valor especial, que denominamos dignidad, podremos avanzar un paso más en nuestra reflexión. El análisis de nuestra experiencia nos muestra que junto con captar ese valor inconmensurable, propio de las personas, captamos que éste exige de nosotros una respuesta adecuada. Descubrimos, así, la existencia de algo como una co-intuición, por la que nos es dado simultáneamente reconocer un valor singular y la necesidad de responder a ese valor con nuestras actitudes y conductas concretas. Podríamos llamar a este fenómeno “intuición moral fundamental”, intuición que, por lo demás, parece ser común a todos hombres, independientemente de sus culturas. Algo nos dice que las personas merecen ser tratadas con

respeto. Corresponde a Kant el mérito de haber visto con extraordinaria claridad este hecho. En efecto, una de las formulaciones de su imperativo categórico nos recuerda que la persona nunca debe ser utilizada como un simple medio, sino siempre como un fin en sí misma.⁴

El núcleo central del razonamiento ético deriva, entonces, del hecho de que es la persona real y concreta, en virtud de su dignidad y estructura ontológica, la que define el ámbito del deber moral para las otras personas. En otras palabras, no es ni el deber por el deber, ni la ley por la ley, ni la utilidad por la utilidad, etc. - como afirman algunas corrientes éticas actualmente relevantes - lo que define el contenido de la obligación moral, sino que éste viene dado básicamente por el respeto a la persona y su dignidad. Pero ese reconocimiento de la dignidad de la persona debe expresarse en actos concretos que afirmen a la persona misma, sujeto ontológico de esa dignidad. Surge, entonces, la pregunta por los actos concretos que efectivamente manifiestan ese respeto por la persona y su dignidad. La respuesta a esta interrogante sólo puede venir determinada por la *estructura ontológica* objetiva de la persona. En sus elementos básicos, esa estructura es lo que denominamos *naturaleza humana*. Esta naturaleza, en cuanto permanente y cognoscible, es la que nos permite formular normas morales universalmente válidas. Sin embargo, es necesario que estas normas generales se apliquen luego a situaciones particulares y concretas, pues es precisamente en las situaciones particulares y concretas donde surge el *deber moral*, entendido como un llamado interior personal a realizar u omitir un determinado acto. Es precisamente en la respuesta personal a esos llamados interiores concretos donde se juega nuestra vida moral. Toda persona se encuentra a sí misma y se realiza en cuanto persona en la medida en que responde adecuadamente a estos llamados interiores, que le exigen afirmar a cada persona en razón de su dignidad. Si no lo hiciera así, no sólo lesionaría la dignidad del otro, sino que se traicionaría también a sí misma. Esta hecho fue reconocido ya en tiempos de Platón, quien lo expresó muy claramente en su Gorgias.⁵ Existe, por tanto, una convergencia entre la responsabilidad hacia otros y la responsabilidad para con nosotros mismos. De este modo, podríamos decir que la norma moral más básica y fundamental, que nos recuerda que debemos hacer el bien y evitar el mal, se concreta en la máxima: “la persona ha de ser afirmada por sí misma y por su dignidad”.⁶ Más aún, dado que

4 Kant, I.: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Reclam, Ditzingen, 1986 (Cf. p. 79, 80, 90-93).

5 Platón: *Gorgias*, 469b; 472c+d; 475e.

6 Styczen, T. *The ABC of Ethics*. Manuscrito inédito, 1981: “*Persona est affirmanda propter seipsam et propter dignitatem suam*”.

la única respuesta adecuada - podríamos decir también la única respuesta “proporcionada” - a la persona y a su dignidad es el *amor*, una formulación más precisa de la norma moral fundamental sería: “la persona ha de ser amada por sí misma y por su dignidad”. Verdaderamente, esta norma resume y contiene en sí todos nuestros deberes morales.

Es llamativo que, en nuestros días, el *redescubrimiento de la persona* y de su dignidad se esté abriendo un camino propio en la reflexión ética. Es precisamente en nuestro siglo que han surgido las diversas formas de *Personalismo*.⁷ La afirmación del valor de la persona no parece ser hoy un tema sujeto a debate, sino más bien un dato que aceptamos como evidente por sí mismo. Y evidente no en virtud de la aceptación de unos presupuestos filosóficos particulares, sino en virtud de una experiencia moral básica, que parece ser común a todos los hombres. En efecto, la actual proclamación de la persona constituye un componente esencial del programa ético de corrientes filosóficas de orientación muy diversa, como p.ej. el Neo-Tomismo, el Existencialismo, la Fenomenología o el Neo-Marxismo, e incluso de posturas religiosas radicalmente diferentes, como el Cristianismo y el Humanismo Ateo. Este fenómeno cultural se constituye así en una demostración de la imposibilidad *de facto* de negar que toda persona humana posea una dignidad inalienable, por la que merece ser respetada. Comprendemos, entonces, que algunos autores contemporáneos, como P. Singer y H.T. Engelhardt Jr., no puedan negar abiertamente que todas las personas posean esta dignidad. Para justificar ciertas conductas prácticas, que indudablemente atentarían contra esa dignidad – como son, por ejemplo, el aborto, la eutanasia y el infanticidio – deben recurrir a otra línea de argumentación, como es negar que todos los seres humanos sean personas. De este modo privan a algunos de ellos - los que no son personas - de su dignidad y de los correspondientes derechos. Cabe preguntarnos, entonces, si esta distinción entre personas y miembros de la especie humana es o no apropiada.

3. ¿SON TODOS LOS HOMBRES PERSONAS?

Aristóteles decía que alguien que afirmara que es lícito matar a la propia madre necesitaría de un llamado de atención, más que de una explicación. Sócrates, en cambio, se mostraba agradecido

⁷ Me refiero aquí específicamente al personalismo francés de Mounier y Maritain; al personalismo americano de Bowne y Brightman y al personalismo polaco de Wojtyla, Styczen y Szostec.

hacia aquellos que con su provocación le obligaban a fundamentar intuiciones que tenía por ciertas. Frente a autores como Singer o Engelhardt, propongo adoptar la actitud socrática. La intuición que estos autores nos obligan a fundamentar es que *todos los miembros de la especie humana son personas*. Esta afirmación, que probablemente la mayoría de nosotros acepta como algo evidente, contiene ciertos presupuestos metafísicos que hoy parece ser necesario explicitar. Afirmar que todos los hombres son personas supone aceptar que podemos identificar al ser personal basándonos en ciertas características propias de la especie, aceptando al mismo tiempo que dichas características no necesitan estar actualmente presentes y en ejercicio en cada uno de los individuos para incluirlo en dicha especie. Bastaría, entonces, que un individuo pertenezca a una especie cuyos miembros típicos sean personas, para afirmar que ese individuo posee, necesariamente, un modo de ser personal. Esta es, precisamente, la tesis que deberemos probar en lo sucesivo. Para ello será necesario comenzar por precisar la noción de persona e identificar aquellas características que le son propias.

Desde la famosa definición de Boecio, según la cual la persona es una “sustancia individual de naturaleza racional”⁸, la filosofía ha intentado identificar aquellas características o cualidades que nos permiten reconocer a un ente como *persona*. Estos intentos han ido fundamentalmente en dos líneas: 1) enunciar los así llamados “predicados mentales” y 2) destacar el carácter relacional de la persona. La primera línea procura precisar aquello que Boecio designó con el calificativo *rationabilis* (racional). Dentro de esta corriente tenemos, principalmente, a la filosofía anglosajona que, desde Locke hasta la filosofía analítica contemporánea, ha intentado establecer una lista de aquellas cualidades mentales que nos permitirían definir a un ente como persona. Es necesario precisar bien lo que se entiende aquí por “predicados mentales”. Son numerosos los autores que han hecho aportes en este sentido, refiriéndose a características como la conciencia de sí, el recuerdo, la relación con la propia vida como un todo y el interés por esa vida y por el mundo (Welt/Umwelt). Max Scheler, por ejemplo, define a la persona como sujeto de actos intencionales.⁹ Strawson propone que lo esencial a la persona es el ser sujeto de predicados mentales y físicos simultáneamente. Esto es indudablemente muy importante para diferenciar una auténtica filosofía de la persona de aquellas teorías de la subjetividad que, desde Descartes hasta

8 A.M.S. Boethius: *Contra Eutychen et Nestorium*, cap. 3, 74: “*naturae rationabilis individua substantia*”.

9 Scheler, M: *Der Formalismus in der Ethik und die Materiale Wertethik*. 5. Aufl. *Gesammelte Werke*, Bd. 2, Bern-München, 1966

la actualidad, exaltan excesivamente la conciencia.

La segunda dirección que ha tomado el intento por esclarecer el concepto de persona se centra en el carácter social o relacional del ser personal. Ninguna persona puede existir aisladamente, sin el contacto con otras personas. El reconocimiento mutuo entre las personas es, en cierto modo, constitutivo para la persona. Podríamos decir que las personas no son tales sólo en razón de determinados atributos propios de la especie, sino también en virtud de sus relaciones mutuas. Fichte y Hegel se consideran padres de esta línea de pensamiento. Sin embargo, dado que Hegel diluyó este aspecto relacional de la persona en una especie de conciencia colectiva, se considera que el personalismo adquirió su verdadero perfil recién en la segunda mitad de este siglo al separarse de Hegel.

Cabe destacar aquí que el sentido primario de la clásica definición de Boecio es fundamentalmente ontológico. La *personalidad* - mejor diríamos: el ser persona - es el modo específico en que las “naturalezas racionales” se concretizan individualmente. Las *naturalezas racionales* existen siempre como una *sustancia individual*, es decir, como individuos. Para comprender mejor este punto, es de capital importancia precisar la noción de individuo. Para Boecio, el concepto de individuo hace referencia a la relación que existe entre una identidad numérica y una cualitativa. Corresponde a Richard de St. Viktor el mérito de haber profundizado en este aspecto tan fundamental de la definición de persona: la *unicidad*.¹⁰ Las personas son individuos no sólo en cuanto a su identidad numérica, sino también en cuanto a su unidad cualitativa. Son “naturalezas racionales individualizadas”. Por eso cada persona es única e irrepetible.

¿Por qué bastaría, entonces, con pertenecer a la especie humana para ser persona? La clave de la respuesta a esta pregunta la encontramos en el hecho de que ser persona es un *modo peculiar de existir* y no un mero atributo accidental de la especie humana, como ha mostrado convincentemente Robert Spaemann.¹¹ En otras palabras, ser persona no es una cualidad, sino la realización individual específica de las naturalezas racionales. Ser persona no es un accidente que se pueda tener o no tener. El modo de ser personal no se *tiene*, sino que se *es*. Las personas son

10 St. Viktor, R.: De Trinitate 4, 24: “[*persona est*] existens per se solum juxta singularem quamdam rationalis existentiae modum”.

11 Spaemann, R.: Personen. Versuche über den Unterschied zwischen ‘etwas’ und ‘jemand’. Stuttgart: Klett-Cotta, 1996.

un tipo especial de seres vivos. Aristóteles decía que la vida es el ser de los seres vivos.¹² Homologando a Aristóteles podemos decir que el ser personal es el ser - el existir - del hombre. En otras palabras, el *modo de existir* propio del ser humano es el modo de ser personal. Así como para los animales su modo de ser es vivir, así, para el ser humano, su modo de ser es ser persona. De aquí se sigue que todo ser humano o es persona o simplemente no existe, pues de acuerdo con el principio lógico del tercero excluido, no hay término medio entre el ser y el no ser. Es precisamente por esto que, para la identificación de un individuo como persona, no se requiere que las características o potencialidades típicamente personales estén presentes o que puedan ser actualizadas de hecho, sino que basta con que ese individuo exista y pertenezca a una especie cuyo modo de ser es personal.

La filosofía realista clásica nos dice que el obrar sigue al ser. En otras palabras, para que un individuo pueda poseer ciertas cualidades típicas de su naturaleza y para que pueda actuar, primero tiene que existir. Y cada ser existe de acuerdo con el modo que le es propio. Así, para que un ser humano pueda actualizar las características o cualidades que le son propias, primero tiene que existir. Y el modo propio de existir de los seres humanos es ser personas. El hecho de que por alguna razón no pueda actualizar las características y conductas propias de su especie – por ejemplo, por encontrarse en una etapa precoz del desarrollo embrionario o por tener un daño cerebral severo, transitorio o permanente - no lo aniquila como persona. Sigue existiendo con el modo de ser personal que le es propio.

En resumen, cuando hablamos del *ser humano*, en sentido genérico, nos referimos a una especie natural, que define a sus elementos por ciertos predicados o características. El concepto de *persona*, en cambio, no se refiere a una especie, sino a los elementos que la conforman, en cuanto que éstos son individuos únicos e irrepetibles. De este modo, podríamos decir que *persona* más que un concepto es un *nombre*: el nombre propio de las “naturalezas racionales” individualizadas.

4. ¿DE DÓNDE LE VIENE A LA PERSONA HUMANA SU DIGNIDAD?

Hasta aquí hemos visto que el reconocimiento de la dignidad de la persona humana nos impone el deber moral fundamental de afirmarla, y también que todos los seres humanos deben ser

12 Aristóteles: De Anima II, 4; 415 b 13: “*vivere viventibus est esse*”.

considerados personas. Queda todavía por contestar la última de las interrogantes que nos planteamos al comienzo: ¿De dónde le viene a la persona humana su dignidad? Es indudable que la respuesta a esta pregunta reviste gran complejidad. Siguiendo a Marcel, Seifert y otros autores, me limitaré aquí a distinguir dos fuentes principales de la dignidad humana: una, ontológica; y otra, adquirida o existencial. La primera se funda en la naturaleza humana, en cuanto naturaleza racional; la segunda deriva de los actos intencionales de la persona. La primera la tienen todos los seres humanos por el mero hecho de existir como “naturalezas racionales individualizadas”; es independiente de cualquier cualidad o conducta personal; y sólo podrían perderla por aniquilación. La segunda, corresponde a la actualización de aquellas cualidades propias de la persona, como son la conciencia de sí, la racionalidad, la moralidad y la sociabilidad. Según Seifert, la persona adquiere una dignidad totalmente nueva, que se añade a la dignidad esencial, pero que pertenece a un plano diferente de ésta, cuando es capaz de actualizar sus cualidades de acuerdo con lo que es el verdadero bien del hombre.¹³ Este autor reconoce, además, distintas fuentes de la dignidad adquirida, dadas por el desarrollo de aquellos talentos especiales de los que una persona pueda estar dotada - como, p.ej., un talento intelectual, artístico o deportivo excepcionales – y, sobre todo, por el desarrollo moral de la persona, cuya manifestación máxima la encontramos en la dignidad de los Santos.

Esta visión de la dignidad humana es muy distinta de la que tienen autores existencialistas, como Sartre, Heidegger o Camus, quienes intentaron entender la dignidad humana sin hacer ninguna referencia a un mundo trascendente y objetivo de valores. Así, por ejemplo, en la filosofía del absurdo de Camus, el *absurdo* deriva precisamente de una visión muy clara y penetrante de aquellas cosas que la mayoría de nosotros reconocería como las más preciosas de la tierra, como la amistad, el amor, etc.¹⁴ Sin embargo, este autor analiza estos fenómenos en el contexto de un mundo que parece contradecir esa aparente belleza. Visto desde esta perspectiva existencialista, nuestra dignidad ontológica se presenta como algo extraordinariamente frágil. Tenemos ansias de inmortalidad, y sabemos que inevitablemente vamos a morir. Del mismo modo, nuestra experiencia personal, complementada por la literatura y el cine, nos hace experimentar constantemente la fragilidad de nuestra *dignidad adquirida*. Descubrimos en nosotros una

13 Seifert, J.: *Essere e Persona. Verso una fondazione fenomenologica di una metafisica classica e personalista*. Milano: Vita e Pensiero, 1989.

14 Cf. Camus, A.: *La Chute*; También, del mismo autor: *L'Etranger*.

profunda división interior, por la que muchas veces “no hacemos el bien que queremos: antes bien, hacemos el mal que no queremos”, según la famosa expresión de San Pablo.¹⁵ Constatamos, así, la existencia de una profunda duplicidad en el ser humano. La estructura de la persona parece afirmar y negar al mismo tiempo su dignidad. De este modo, mientras más intensamente vivimos el amor, más fácilmente puede mezclarse éste con el odio; somos capaces de cometer los crímenes más grandes, justificando por razones de supuesta beneficencia lo que en realidad es injustificable. Parece que son precisamente los actos que consideramos “indignos de una persona” aquellos que sólo las personas podemos realizar.

Es así como, en un mundo sin Dios, sin la posibilidad del perdón y, sobre todo, en un mundo en el que estamos destinados a morir, la dignidad humana se nos presenta como algo muy frágil, o incluso como un absurdo. Sin referencia a algo trascendente, nuestra dignidad parece ser simplemente un término más en una cadena de absurdos y contradicciones. Ella afirma un aspecto de nosotros que se ve negado por otros aspectos de nuestra misma naturaleza. En lógica se dice que, si se parte de premisas contradictorias, cualquier conclusión que se pretenda sacar es igualmente válida (o mejor dicho: inválida). La perspectiva de lo aparentemente absurdo y contradictorio de nuestra condición humana dejaría, entonces, a nuestro arbitrio la elección de la postura que queramos adoptar: una postura optimista, en la que elegimos quedarnos con la cara positiva de nuestra naturaleza, o una pesimista, que es la adoptada por el nihilismo. A la luz de lo dicho cabría preguntarse si es o no posible sostener una visión positiva de la dignidad humana sin introducir ciertas tesis de contenidos específicamente religiosos. Sin negar la existencia de una cierta intuición básica del valor único e inconmesurable de cada persona, como afirmé anteriormente, reconozco que resulta difícil defender “hasta sus últimas consecuencias” la afirmación de la dignidad de la persona humana, sin hacer referencia explícita o implícita a Dios; a la posibilidad del arrepentimiento y del perdón; en definitiva, sin hacer referencia a la Redención. La experiencia de la división interior y del absurdo, que tan claramente se perciben desde una perspectiva existencialista, sólo encuentra su salida definitiva en la apertura hacia Dios. Si Dios no existiera; si no tuviéramos la posibilidad del arrepentimiento y del perdón; si la muerte fuera el final de nuestra existencia; y si, como parece desde una perspectiva existencialista, la persona no mereciera ser amada, pues encontramos en ella tantas divisiones y contradicciones interiores, entonces sería efectivamente muy difícil, si no imposible, aceptar lo que identificamos como la

¹⁵ Rom, 7, 19-24.

norma moral fundamental: amar a cada persona por sí misma y por su dignidad. Por el contrario, si aceptamos la existencia de Dios y la Redención del género humano por Cristo, entonces podemos apoyarnos en la certeza de ser amados precisamente en razón de nuestra pequeñez. Y es precisamente esa certeza de contar con el amor gratuito e incondicional de un Dios que es capaz de perdonar nuestras debilidades y de superar los límites de la muerte, lo que nos capacita para amar. Sólo la experiencia de ser amados incondicionalmente puede capacitarnos para amar del mismo modo. El modelo de conducta moral del cristiano está dado por la persona de Cristo. Y Cristo ha propuesto un modelo de amor que difiere radicalmente del que parece dictarnos espontáneamente la “lógica humana”. El amor de Cristo privilegia precisamente a aquellos que la lógica humana tendería a rechazar: los más débiles, los enfermos, los limitados, los pobres, los que nos han hecho algún mal, etc. En este modelo de amor no cabe la distinción entre personas y miembros de la especie humana no-personas que nos quiere imponer la sociedad de hoy con el fin de desproteger a los seres humanos más débiles.

5. REFLEXIONES FINALES

Un análisis filosófico del concepto de persona nos permite refutar la afirmación, difundida por ciertos autores contemporáneos, que no todos los seres humanos serían personas. Tal distinción ha sido introducida con el fin de justificar ciertas conductas que lesionan la dignidad propia de la persona. Sin embargo, desde una perspectiva existencialista, hemos visto que tampoco bastaría con identificar a una persona como tal para asegurar que ella será tratada con el respeto y amor que merece. A pesar de existir una intuición moral fundamental que nos dice que toda persona ha de ser afirmada por sí misma y por su dignidad, la experiencia muestra que nuestra respuesta a este compromiso es muy frágil, especialmente cuando nos encontramos frente a personas gravemente incapacitadas. Concluimos, entonces, que la *fundamentación última* del origen de la dignidad de la persona humana y del deber moral de respetarla incondicionalmente no se logra alcanzar sin el recurso a la teología. Como nos recuerda *Gaudium et Spes* (n. 22), “el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado”, es decir, a la luz del amor de Dios por cada persona humana.