RÓGER RODRÍGUEZ ITURRI

El derecho a amar y el derecho a morir

«Entre la vida y la muerte»

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ
FONDO EDITORIAL 1997

FORMACIÓN INTEGRAL
OFRECIENDO 80 años

El derecho a amar y el derecho a morir enfatiza rigurosamente la acreditada tesis de que es la familia la célula original de la vida social y es en ella en donde se fragua el destino de la humanidad. La parte primera de este libro estudia el matrimonio, fuente de la familia, desde diversos aspectos éticos, jurídicos y sociales, y pretende, desde la perspectiva católica, cooperar en la reflexión y orientación de los hombres y mujeres que aspiran a un matrimonio y a una familia en paz.

La segunda parte de esta obra trata el tema del derecho a la vida e ingresa al asunto del «derecho a morir». Afronta el debatido tema de la eutanasia en sus enfoques ético, jurídico, médico, social e histórico, y al reafirmar con decisión la inmensurable trascendencia de la vida humana, enseña el sentido y el delicado marco en que actúan los elementos de la eutanasia.

En *El derecho a amar y el derecho a morir* el autor reafirma su entera convicción de que sin entero respeto al sagrado derecho a la vida y sin el culto, sin concesiones, a cada uno de los valores que hacen viable la realización de la familia, es imposible construir la «civilización del amor».

Róger Rodríguez Iturri (Lima, 1947), formado en la Pontificia Universidad Católica del Perú, es abogado, profesor principal, magíster en Derecho y egresado de la sección doctoral de esta universidad. Ha dedicado en ella veinticuatro años a la docencia en las áreas de la deontología forense, el derecho de familia y el derecho de niños y adolescentes. Ha sido provisionalmente decano de la Facultad de Derecho.

(Continúa en la siguiente solapa)

EL DERECHO A AMAR Y EL DERECHO A MORIR

RÓGER RODRÍGUEZ ITURRI

El derecho a amar y el derecho a morir

«Entre la vida y la muerte»

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ
FONDO EDITORIAL 1997

Primera edición: julio de 1997

Cubierta: *La piedad*, escultura (ejecutada entre 1499 y 1500) de Miguel Ángel Buonarroti (1475-1564) que se halla en la Capilla de la Piedad, Basílica de San Pedro, Vaticano. (Toma fotográfica original.)

Cuidado de la edición: Antonio Luya Cierto y Mercedes Castillo Carmona (preedición)

Diagramación: Yoryina León Mejía

El derecho a amar y el derecho a morir

ISBN 9972-42-083-3

Impreso en el Perú - Printed in Peru

Contenido

MATRIMONIO Y VIDA. FAMILIA Y FORMACIÓN

EXTENSIÓN DE LA FAMILIA

ORIGEN NATURAL DE LA FAMILIA

Capítulo II

LA VIDA MATRIMONIAL

LA EXPERIENCIA MATRIMONIAL Y EL AMOR.
LOS FINES Y BIENES DEL MATRIMONIO.
LA VALIDEZ DEL MATRIMONIO. RIESGOS EN UN MATRIMONIO

Capítulo IV

LOS CATÓLICOS Y SUS RESPONSABILIDADES ANTE EL MATRIMONIO Y LA FAMILIA

SEGUNDA PARTE

Capítulo VI

LA EUTANASIA Y EL DERECHO

PROPUESTAS SOBRE EUTANASIA. ELEMENTOS DEL DELITO EUTANÁSICO. EL DEBATE JURÍDICO: LOS ARGUMENTOS. LA EUTANASIA EN EL DERECHO PERUANO. EFECTOS SOCIALES DE LA EUTANASIA

Capítulo VII

LA EUTANASIA Y LA MEDICINA

LA DEONTOLOGÍA MÉDICA Y LOS ARGUMENTOS. LA MEDICINA PALIATIVA. LOS ELEMENTOS DE LA EUTANASIA EN EL DEBATE MÉDICO

Capítulo VIII

LA EUTANASIA Y LA MORAL CATÓLICA

LOS FUNDAMENTOS CONTRAEUTANÁSICOS DE LA IGLESIA CATÓLICA. EL VALOR DE LA DIGNIDAD HUMANA Y DE LA VIDA. EL SENTIDO CRISTIANO DEL DOLOR

Ofrecemos este libro a la Virgen Inmaculada.

Desde otro plano, dedicamos esta obra, con entera veneración, a san Ignacio de Loyola, y con reverente reconocimiento, afecto y respeto, a su preciado fruto, la Compañía de Jesús.

Está también dedicada, con inmensa gratitud, a la memoria del R. P., general Juan Bautista Janssens S. J., que condujo la Compañía, con abnegación, durante todo el tiempo en que correspondió al autor de esta obra el privilegio de ser alumno del Colegio de la Inmaculada de los padres jesuitas en Lima, Perú (1952-1963).

Entregamos cada parte de este trabajo, con admiración, a la imborrable memoria del R. P. Pedro Arrupe S. J., general de la Compañía de Jesús, cuyo pensamiento animó durante casi dos décadas nuestro humilde trabajo jurídico y social en las zonas más pobres de Lima. Así, esta obra es un homenaje al R. P. Arrupe S. J., quien, confortado con la fuerza de la oración, entregó su vida hasta el sacrificio, para intentar ofrecernos una alianza santa entre «las fuentes antiguas del cristianismo y los signos modernos de los tiempos de hoy».

Igual, con sentido amor cristiano la ofrecemos al tan querido R. P., general de la Compañía de Jesús, Peter Hans Kolvenbach S. J., infatigable apóstol de la fidelidad al Vicario de Cristo, de la proclama de nuestra fe y de la promoción de los derechos humanos, y de quien mi esposa, Susana, y yo, recibiéramos bondadosa bendición apostólica y fraternal abrazo en la

tan generosa audiencia privada que nos concediera en la Casa General de los Jesuitas en Roma, en setiembre de 1995.

Entregamos esta obra, con afecto y gratitud, a cada uno de los reverendos padres provinciales de la Compañía de Jesús, que con loable amor cristiano la han conducido y conducen en el Perú.

De manera particular, este libro está dedicado con el mayor sentimiento y gratitud al inolvidable Colegio de la Inmaculada, y, con el más vivo amor cristiano, a nuestros antiguos educadores jesuitas de entonces y a sus colaboradores. Y entre ellos, principalmente, y con afecto difícil de expresar en palabras, a las R.R. M.M. Siervas de San José, que en el colegio de los jesuitas se responsabilizaron amorosamente de toda nuestra educación escolar infantil. A todos ellos, que, entre 1952 y 1963, nos formaron día a día en el espíritu de la fe, de la vida y del servicio conforme al Evangelio. A todos ellos, que con vigor nos propusieron a Cristo, a María y a José como verdaderos modelos de vida humana, donándonos con su educación un precioso instrumento apostólico al servicio de la Iglesia y de la sociedad de los hombres. A ellos y ellas, que procuraron fraguar –en nosotros– hombres nuevos, abiertos al tiempo presente, a la cultura y al futuro. A ellos y ellas, que entregaron sus mejores esfuerzos para hacernos capaces de comprender la inmensidad del bien, de la dignidad humana y de la libertad, y que nos expusieron la opción de asumir un auténtico compromiso solidario en la construcción de una sociedad más justa. A todos ellos, que nos enseñaron, entre tantas virtudes, principalmente el amor a Dios y al prójimo, el respeto a la vida desde la concepción, el valor del matrimonio y de la familia desde el principio y sin fin, la entrega y el deber con la patria.

A ellos, a todos ellos y ellas, gracias, infinitas gracias.

A mis padres espirituales: R. P. Luis Gámez (1953 a 1956); R. P. Benjamín Fernández Dávila (1957 y 1958); R. P. Antonio

Macías (1960); R. P. Augusto Vargas (1959, 1961 a 1963).

A mis padres rectores del colegio y a mis madres rectoras de la sección infantil: R. P. Felipe Mac Gregor (1952 a 1954); R. P. José Ridruejo (1955 a 1958); R. P. Fernando Vargas (1959 a 1963); R. M. Ceferina Marco (1952 a 1954); R. M. Eladia Garayoa (1955 a 1957).

A mi padre ministro: R. P. Porfirio Martín (1957 a 1963).

A mi padre prefecto: R. P. Luis Bambarén (1961 a 1963).

A mis maestras, madres Siervas de San José, responsables de mi educación mediante la enseñanza de cursos en clase en la sección infantil: R. M. María Toba (1952); R. M. Ludivina Cobaleda (1953); R. M. Leticia Rodríguez (1954); R. M. Gertrudis Macúa (1955); R. M. Francisca Peña (1955); R. M. Carmen Calvo (1956).

A mis maestros, padres jesuitas, responsables de mi educación mediante la enseñanza de cursos en clase en la sección juvenil y mayores: Hno. Rafael Arándiga (1957); R. P. Arturo Goicochea (1957); R. P. Eduardo Benito García (1957 y 1958); R. P. Miguel A. Benito Reques (1958); R. P. Felipe Benito Reques (1958); R. P. Juan Sandoval (1958, 1959 y 1960); Hno. Santos García (1959 y 1960); R. P. Fernando Bertrán de Liz (1959); R. P. Porfirio Martín (1959, 1960 y 1961); R. P. Alfonso Gonzales-Quevedo (1959 y 1961); R. P. Manuel Marzal (1960); R. P. Jesús Valverde (1960); R. P. Alberto Mazarro (1961 y 1962); R. P. Manuel Álvarez de Toledo (1961); R. P. José L. Rouillón (1962); R. P. Luis Alegre (1962 y 1963); R. P. Manuel Cavanna (1962); R. P. Antonio Macías (1962); R. P. Luis Bambarén (1963); R. P. Fernando Vargas (1963); R. P. Nicolás Zalba (1963); R. P. Romeo Luna-Victoria (1963); R. P. Ángel Palencia (1963); R. P. José M. Lanz (1963).

Al hermano enfermero: Hno. Pedro Saiz (1962 y 1963).

Con singular amor y gratitud deseamos evocar en esta dedicatoria a las tan queridas madres Siervas de San José, María

Toba y Carmen Calvo, maestras nuestras en la sección de niños del colegio. A ellas, que con excepcional bondad y devoción ejercitaron nuestras pequeñas manos y, sobre todo, nuestro tierno corazón en la práctica de la sagrada señal de la cruz. A ellas, maestras buenas, que mediante el rezo nos unieron a Dios, y con materna dulzura acompañaron el balbuceo de nuestras primeras oraciones. A ellas, que compartieron nuestras alegrías de niño juguetón de patio infantil de recreo, y que con tanta ternura enjugaron nuestras lágrimas de desorientado pequeñín de kindergarten. A ellas, tan queridas madres, infinitas gracias.

Con entrañable cariño ofrecemos este libro al inolvidable padre Luchito Gámez S. J., nuestro padre espiritual de la sección infantil del colegio. Noble, bondadoso y generoso sacerdote que, con todo amor, abnegada paciencia y santa dedicación, día a día, nos orientó, guió y preparó para nuestra Primera Comunión (21 de junio de 1955). A él, que nos condujo a la «entera comunión de vida con nuestro Padre Dios», gracias, sin límite, allá en el cielo. Gracias, sin fin, al padre Luchito, por habernos permitido conocer y vivir para siempre la sagrada eucaristía, «fuente y cima de toda la vida cristiana».

De manera extraordinaria deseamos agradecer a nuestro antiguo maestro, prefecto y tan querido hermano Excmo. Mons. Luis Bambarén S. J., obispo de Chimbote y secretario general del Episcopado peruano. Hombre bueno y abnegado, de cardinal servicio pastoral; entrañable amigo de mi familia; a él, infinitas gracias por la conducción que ha dado a nuestra vida personal y a la de nuestro hogar durante los últimos veintiséis años, llenándonos de enseñanzas de fe, amor y paz, e iluminándonos sabiamente con su experiencia y su consejo. A él, la singular gratitud, reconocimiento y afecto del discípulo al maestro. De igual manera, desde el fondo del corazón deseamos agradecer al R. P. José Luis Fernández-Castañeda S. J., exprovincial de la Compañía y exrector del Colegio de la Inmaculada, por su valio-

so consejo e invalorable ayuda, por su excepcional bondad y generosidad, por haber guiado a mis hijos Róger y Luis Fernando –hoy exalumnos de la Inmaculada– con el amor del padre y la sabiduría del maestro, y por la preciosa amistad que desde hace dieciocho años dispensa a nuestro hogar. Para ellos, con sentido afecto, va nuestro muy especial recuerdo en esta dedicatoria.

Al recordado y querido Emmo. Señor Cardenal Augusto Vargas Alzamora S. J., arzobispo de Lima y primado del Perú, nuestro padre espiritual en los años de nuestra juventud: gracias, muchísimas gracias por haber guiado nuestra adolescencia, por su permanente preocupación, por su consejo y excepcional ayuda moral.

Al R. P. Alfredo Castañeda S. J., padre bueno y generoso, erudito maestro de tantas promociones: inmensas gracias por esa bondad, tan suya, sin límites; gracias, sin fin, por ser refugio seguro para tantos; amigo, guía y consejero espiritual, siempre.

A los reverendos padres Juan Luis Lazarte S. J. y Benjamín Crespo S. J., hermanos y compañeros desde el colegio; amigos auténticos y verdaderos ejemplos de vida: gracias por su bondad y por su preciosa amistad.

A cada jesuita de la provincia; a cada jesuita del mundo; a cada uno de ellos.

Mas, por encima de todo, y como queda dicho al comienzo de esta dedicatoria: ***ofrecemos este libro a la Virgen Inmaculada****. «Hoy soy tu hijo, hoy yo te adoro, hoy te prometo perenne fe; pero mañana, dentro de un año, dentro de veinte, ¿ay, te querré?... –reza a María Inmaculada el himno del colegio, y agrega su letra:– Aunque avance rugiendo la tormenta y en mi mástil ya gime el huracán, feliz con tu recuerdo, soberano, desafío las olas de la mar. Me arrollarán, quizá, entre su espuma, mas negar que me amaste y que te amé, negar que fui tu hijo y que en tus brazos se pasó como un sueño mi niñez... –*

Madre querida, hoy casi treinta y cinco años después, al recuerdo de tu hermoso himno y envueltos en el mismo fervor de las notas vibrantes de ayer, deseamos que escuches retumbar el imborrable testimonio de nuestro corazón:– ¡¡¡Eso nunca lo haré!!!».

A la mayor gloria de Dios.

Lima, mayo de 1997.

Róger Rodríguez Iturri
Presidente del
Consejo Nacional de la Magistratura

Preámbulo

La familia es la célula original de la vida social y es en la familia en donde se fragua el destino de la humanidad. La parte primera de este libro estudia el matrimonio, fuente de la familia, desde diversos aspectos éticos, jurídicos y sociales, y pretende, desde la perspectiva católica, cooperar en la reflexión y orientación de los hombres y mujeres que aspiran a un matrimonio y a una familia en paz.

La segunda parte de este libro trata el tema del derecho a la vida e ingresa al asunto del «derecho a morir». Afronta el debatido tema de la eutanasia en sus enfoques ético, jurídico, médico, social e histórico. Reafirma con decisión la inmensurable trascendencia de la vida humana, y enseña el sentido y el delicado marco en que actúan los elementos de la eutanasia.

Esta obra se inspira de manera especial, entre otros textos bibliográficos, en un valioso duplicata *de producción documental de la Conferencia Episcopal Española, del que recoge en reiterados pasajes apreciaciones textuales.*

Está escrita en la firme convicción de que sin entero respeto al sagrado derecho a la vida y sin el culto, sin concesiones, a cada uno de los valores que hacen viable la realización de la familia, es imposible construir la «civilización del amor».

Sus primeros borradores fueron preparados en Lima en 1995 y luego entregados en mano, en la Ciudad del Vaticano, al cardenal presidente del Pontificio Consiglio per la Familia, en el marco del Simposio Internazionale Evangelium Vitae e Diritto,

evento iluminado con la presencia y palabra pastoral de Juan Pablo II (23 al 25 de mayo de 1996), y organizado por el Pontificio Consiglio per la Famiglia, el Pontificio Consiglio per'l Interpretazione dei Testi Legisalativi y con la colaboración de la Pontificia Academia per la Vita.

Nuestras reflexiones a propósito de esa experiencia, y sus frutos, son los que ahora presentamos a ustedes.

Lima, mayo de 1997.

Presentación

Hace unos días Róger Rodríguez Iturri me pidió que escribiera la presentación de este libro, cuyo solo título nos hace comprender su audacia de enfrentar temas de tan palpitante y discutida actualidad.

Estoy seguro de que él conoce muchas personas que por su preparación jurídica y por su prestigio como hombres de derecho podían honrar estas páginas con su firma. Pero él ha escogido a un sacerdote que, como él, se formó en el Colegio de la Inmaculada y que veinte años antes que él formó parte de una promoción que, como la suya, salió del colegio no sólo con unos certificados de estudios, sino con la convicción firme de que la vida había que emplearla a la mayor gloria de Dios, lo que en términos evangélicos implica una entrega incondicional al servicio y a la verdadera realización de los demás. Esto no es una idea de teología moderna secularizada, sino una frase de san Irineo, que en el siglo II escribía: «... la gloria de Dios consiste en que el hombre vida, y la vida del hombre consiste en la visión de Dios».

Cuando el autor me pidió que presentara su libro, mi primera reacción fue de sorpresa. Aunque me atribuyó méritos que sólo su generosidad le permiten ver, he comprendido que no buscaba los elevados conceptos de un erudito, sino el testimonio de un amigo que tiene algo que decir desde el mundo de los jóvenes por su trabajo pastoral. Mis largos años de trabajo con ellos me han hecho testigo de sus crisis, sus contradicciones y debilidades, pero, sobre todo, me han obligado a ser compañero de ruta de sus grandezas, de sus sueños y, en especial, de su radical sinceridad. Nada les produce a los jóvenes mayor rechazo que la escandalosa contradic-

ción entre los solemnes pronunciamientos internacionales y nacionales sobre derechos humanos, en sus diversos aspectos, y la terrible y dolorosa realidad de tantos hombres, mujeres y niños aplastados o desplazados por las estructuras de poder que realmente deciden la historia.

En nombre de la libertad y del derecho, cualquier cosa es posible, aunque las consecuencias vulneren la verdadera libertad y el verdadero derecho de los que no tienen poder. No quiero dejar de citar un párrafo de este libro, que responde magistralmente a este drama descrito: «... resulta esencial redescubrir el nexo inseparable entre "vida y libertad" y el vínculo constitutivo entre libertad y verdad. Donde se viola la vida, se acaba por violar la libertad. No hay libertad verdadera donde no se acoge y ama la vida; y no hay vida plena sino en la libertad».

El derecho a amar y el derecho a morir es otro magnífico trabajo de Róger Rodríguez en el que se trasluce el profundo conocimiento jurídico del maestro universitario, pero también la sólida formación cristiana de un exalumno de un colegio jesuita, que con aguda intuición de los tiempos que vivimos y con la valentía que da la verdad y la conciencia tranquila, aborda temas de palpitante actualidad que comprometen la suerte de esta generación y de las siguientes: matrimonio y familia, divorcio, aborto, paternidad y maternidad responsable, esterilización, anticoncepción y eutanasia, son algunos asuntos de la variada gama de que trata.

En los temas propuestos en el índice detallado que precede la obra, queda patente algo sumamente importante y difícil de conseguir en un mismo libro dedicado a temas de perenne actualidad. Me refiero al tratamiento que hace el autor desde los aspectos sociales, jurídicos, históricos, morales y canónicos, de graves asuntos sobre la vida y la familia y todas sus implicancias, dejando siempre constancia de su fidelidad a su concepción cristiana y al magisterio de la Iglesia.

Agradecemos al autor el que, con ocasión de la publicación de la encíclica *Evangelium vitae* del papa Juan Pablo II el 25 de marzo de 1995, haya publicado esta obra que, de una manera pedagógica

y con la madurez del maestro universitario dedicado hace años al estudio y a la cátedra de derecho familiar peruano, viene a llenar un lugar importante en un tema como la familia, de dramática actualidad en nuestra patria. Lo mismo podemos decir de los capítulos dedicados a la eutanasia, que tienen que ver con el derecho a la vida, tan poco respetado desde hace años y del que el papa Juan Pablo II dice en la encíclica citada: «En efecto, no es posible construir el bien común sin reconocer y tutelar el derecho a la vida sobre el que se fundamentan y desarrollan todos los demás derechos inalienables del ser humano» (n. 101).

Con la versación propia del tema en el campo jurídico, el presidente de la Magistratura peruana trata en la obra otro problema que tiene que ver también con el derecho a la vida: el aborto. Ante él, además de presentar los argumentos jurídicos, éticos y de moral cristiana que lo excluyen, desarrolla los artículos de nuestra Constitución vigente que defienden la vida, aunque desde 1991 el Código Penal sólo sancione con tres meses de pena privativa de la libertad (art. 120) el aborto ético y eugenésico. Ante ello, a modo de exclamación y denuncia el autor sentenciará: «... eso es menos que la punición que se impone por un delito de lesiones (art. 121 C. P.) y nunca más que una sanción por hurto simple (art. 185 C. P.) o una penalidad por violación de correspondencia (art. 171 C. P.). En el Perú de hoy más sanción penal recibe quien caza un animal legalmente protegido (no menos de un año de cárcel: art. 308 C. P.), que quien mata a un ser humano recién concebido».

Creo que la sociedad, las familias, muchos niños que quizá nunca lleguen a nacer, muchos ancianos y enfermos que aún tienen derecho a vivir, tienen mucho que agradecer a la valentía, la franqueza, el rigor y el amor con que Róger Rodríguez asume la defensa de la vida.

Yo quiero agradecerle también en nombre del Colegio de la Inmaculada y de la Compañía de Jesús. Así cumple con los continuos mensajes del R. P., general Pedro Arrupe (fallecido en 1991), dirigidos a los exalumnos, con los que los animaba a estar presentes ahí donde se juega la causa del hombre, hijo de Dios. En una carta

dirigida a los exalumnos, el R. P. Arrupe les decía: «... os diré que el mundo tiene derecho a esperar de vosotros que aquello que hagáis supere realmente lo ordinario. Cierto que no podéis, no debéis contentaros con una mediocridad ni con dar una respuesta cualquiera a lo que os exige el Evangelio».

En esa línea, el libro que tenemos en nuestras manos supone un esfuerzo generoso y un precioso servicio de urgente importancia hoy en nuestra patria: la defensa de la familia y de la vida. Es ahí donde se juega el destino de todas las generaciones.

Róger Rodríguez Iturri, como jurista, ha escrito otra página brillante del derecho, pero también, como exalumno de un colegio jesuita, ha sabido cumplir en su vida y en su profesión con la responsabilidad de ser «hombre para los demás».

P. Alfredo Castañeda Pró S. J.

Lima, 9 de junio de 1997.

Introducción*

Me alegra daros mi cordial bienvenida a cada uno de vosotros. Saludo, ante todo, a cuantos participan en el simposio sobre *Evangelium vitae y derecho*, organizado por los Consejos pontificios para la familia y para la interpretación de los textos legislativos, en colaboración con la Academia pontificia para la vida.

Saludo al señor cardenal Alfonso López Trujillo, a quien agradezco los sentimientos expresados también en nombre de cuantos han participado en los trabajos; a monseñor Julián Herranz y a monseñor Elio Sgreccia, a los cualificados representantes de los ateneos pontificios de la urbe, así como a los ilustres profesores e investigadores de las más de doscientas universidades y facultades de ciencias jurídicas de todo el mundo, que han participado en el congreso.

Expreso mi viva complacencia por la iniciativa conjunta de los tres organismos pontificios, que han hecho posible el encuentro con el propósito común de profundizar un aspecto fundamental de la enseñanza propuesta en la carta encíclica *Evangelium vitae*, es decir, el de las relaciones entre «cultura de la vida» y ámbito del derecho desde el punto de vista de la investigación filosófica, del compromiso docente y de la aplicación legislativa. Se trata de un tema complejo, en el que es necesario reflexionar con seriedad.

Saludo también a monseñor Angelo Scola, rector de la Pontificia Universidad Lateranense, y a los cualificados estudiosos proce-

---

* Discurso pronunciado por Juan Pablo II ante los participantes en el simposio «Evangelio de vida y derecho», Ciudad del Vaticano, 24 de mayo de 1996.

dentes de todos los continentes que se han reunido para discutir sobre la relación entre ética y derecho en el ámbito de la formación de los modernos ordenamientos jurídicos.

Este tema constituye una de las cuestiones fundamentales que, en todos los tiempos, han puesto a prueba las mejores energías del pensamiento humano. Por tanto, estudiar los modernos ordenamientos jurídicos lleva a reafirmar, con claridad, un nexo adecuado y pertinente entre ética y derecho, haciendo referencia constante a los principios fundamentales de la persona humana puntualizados claramente en la encíclica *Evangelium vitae.*

En efecto, esta encíclica ha querido reafirmar la visión de la vida humana que brota con plenitud de la revelación cristiana, pero a la que, en su núcleo esencial, también puede llegar la razón humana. Lo ha hecho teniendo en cuenta las aportaciones que la reflexión racional ha ido dando en el curso de los siglos. De hecho, reconocer el valor de la vida del hombre, desde su concepción hasta su fin natural, es una conquista de la civilización del derecho, que debe tutelarse como un bien primario de la persona y de la sociedad. Sin embargo, en muchas sociedades hoy se asiste a una especie de retroceso de civilización, fruto de una concepción de la libertad humana incompleta y a veces distorsionada, que frecuentemente encuentra legitimación pública en el ordenamiento jurídico del Estado. Es decir, sucede que al respeto debido al derecho inalienable de todo ser humano a la vida se contrapone una concepción subjetivista de la libertad, desvinculada de la ley moral. Esta concepción fundada en graves errores relativos a la naturaleza misma de la persona y de sus derechos, sirviéndose de las reglas mayoritarias, ha logrado introducir frecuentemente en el ordenamiento jurídico la legitimación de la supresión del derecho a la vida de seres humanos inocentes aún por nacer.

Por eso, es útil poner de relieve, tanto desde el punto de vista filosófico como jurídico, la íntima relación que existe entre las encíclicas *Veritatis splendor* y *Evangelium vitae*: en la primera se destaca la influencia que ejercen, en la alteración del orden moral y del derecho, «corrientes de pensamiento que terminan por sepa-

rar la libertad humana de su relación esencial y constitutiva con la verdad» (n. 4: AAS 85 [1993] 1.136). En la *Evangelium vitae*, hablando de la urgencia de promover una «nueva cultura de la vida» y del «nexo inseparable entre vida y libertad», se reafirma la necesidad de redescubrir «el vínculo constitutivo entre la libertad y la verdad» porque «separar la libertad de la verdad objetiva hace imposible fundamentar los derechos de la persona sobre una sólida base racional» (n. 96: AAS 87 [1995], 510).

Afirmar un derecho de la persona a la libertad, prescindiendo de la verdad objetiva sobre la misma persona, hace imposible de hecho la misma construcción de un ordenamiento jurídico intrínsecamente justo, porque es precisamente la persona humana –tal como ha sido creada– el fundamento y el fin de la vida social, a la que el derecho debe servir.

La centralidad de la persona humana en el derecho se expresa eficazmente en el aforismo clásico: *Hominum causa omne ius constitutum est.* Esto quiere decir que el derecho es tal si pone como su fundamento al hombre en su verdad, y en la medida en que lo haga. Es sabido que este principio básico de todo ordenamiento jurídico justo está amenazado seriamente por concepciones que limitan la esencia del hombre y su dignidad, como son las de inspiración inmanentista y agnóstica. En el siglo que está a punto de terminar, esas concepciones han legitimado graves violaciones de los derechos del hombre, en particular del derecho a la vida.

Con ocasión del simposio jurídico organizado para celebrar el décimo aniversario de la promulgación del nuevo Código de Derecho Canónico, observaba que «así como en el centro del ordenamiento canónico está el hombre redimido por Cristo y trasformado por el bautismo en persona dentro de la Iglesia [...], del mismo modo las sociedades civiles están invitadas, a ejemplo de la Iglesia, a poner a la persona humana en el centro de sus ordenamientos, sin apartarse jamás de los postulados del derecho natural, para no caer en los peligros del arbitrio o de las falsas ideologías. En efecto, los postulados del derecho natural son válidos en todo lugar y para todos los pueblos, hoy y siempre, porque

están dictados por la recta ratio, en la que, como explica santo Tomás, está la esencia del derecho natural: "omnis lex humanitus posita intatum habet de ratione legis, inquantum a lege naturae derivatur" (*Summa Theol.*, I-II, q. 95, a. 2)» (AAS 86 [1994], 248). Con anterioridad el pensamiento jurídico clásico ya había comprendido bien este concepto. Cicerón lo expresaba así: «Est quidem vera lex recta ratio, naturae congruens diffusa in omnibus constans, sempiterna quae vocet ad officium iubendo, vetando a fraude deterreat, quae tamen neque probos frusta iubet aut vetat, nec improbos iubendo aut vetando movet» (*De republica*, 3, 33: Lact. Inst. VI, 8, 6-9).

Los elementos constitutivos de la verdad objetiva sobre el hombre y su dignidad están arraigados profundamente en la recta ratio, en la ética y en el derecho natural: son valores anteriores a todo ordenamiento jurídico positivo y que la legislación, en el Estado de Derecho, debe tutelar siempre, protegiéndolos del arbitrio de cualquier persona y de la arrogancia de los poderosos.

Frente al humanismo ateo que desconoce o incluso niega la dimensión esencial del ser humano vinculada con su origen divino y su destino eterno, es tarea del cristiano, y sobre todo de los pastores y de los teólogos, anunciar el evangelio de la vida, según la enseñanza del Concilio Vaticano II, que, centrando con una frase lapidaria el fondo del problema, afirmó: «Realmente, el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado» (*Gaudium et spes*, 22).

Esta tarea urgente interpela de modo singular a los juristas cristianos, impulsándolos a mostrar, en los sectores de su competencia, el carácter intrínsecamente débil de un derecho cerrado a la dimensión trascendente de la persona. El fundamento más sólido de toda ley que tutela la inviolabilidad, la integridad y la libertad de la persona reside, efectivamente, en el hecho de que ha sido creada a imagen y semejanza de Dios (cf. Gn. 1, 27).

A este respecto, un problema que afecta directamente al debate entre biólogos, moralistas y juristas es el de los derechos fundamentales de la persona, que han de reconocerse a cada sujeto humano

en todo el arco de su vida y, en particular, desde su concepción.

El ser humano –como recordó la instrucción *Donum vitae* y reafirmó la encíclica *Evangelium vitae*– «debe ser respetado y tratado como persona desde el instante de su concepción y, por eso, a partir de ese mismo momento se le deben reconocer los derechos de la persona, principalmente el derecho inviolable de todo ser humano inocente a la vida» (*Evangelium vitae*, 60; cf. *Donum vitae*, 1).

Esta afirmación está en plena sintonía con los derechos esenciales propios de la persona, reconocidos y tutelados en la Declaración Universal de los Derechos del Hombre (art. 3).

Aun distinguiendo entre las ciencias implicadas y reconociendo que la atribución del concepto de persona pertenece a una competencia filosófica, no podemos menos que tomar como punto de partida el estatuto biológico del embrión, que es un ser humano y, por ello, tiene la cualidad y la dignidad propia de la persona.

El embrión humano tiene derechos fundamentales; o sea, es titular de elementos indispensables para que la actividad connatural a un ser pueda realizarse según un principio vital propio.

La existencia del derecho a la vida como elemento intrínsecamente presente en el estatuto biológico del ser humano ya desde la fecundación, constituye, por tanto, el punto firme de la naturaleza también para la definición del estatuto ético y jurídico del niño por nacer.

La norma jurídica, en particular, está llamada a definir el estatuto jurídico del embrión como sujeto de derechos, reconociendo un dato de hecho biológicamente indiscutible y en sí mismo evocador de valores que ni el orden moral ni el orden jurídico pueden descuidar.

Por esta misma razón, considero un deber hacerme intérprete, una vez más, de estos derechos inviolables del ser humano ya desde su concepción, para todos los embriones a los que, frecuentemente, se aplican técnicas de congelación (crio-conservación) y que, en muchos casos, se convierten en meros objetos de experimentación o, peor aún, se destinan a una destrucción programada con el res-

paldo legislativo.

Confirmo, asimismo, como gravemente ilícito para la dignidad del ser humano y de su ser llamado a la vida, el recurso a los métodos de procreación que la instrucción *Donum vitae* ha definido inaceptables para la doctrina moral.

Ya ha sido afirmado el carácter ilícito de estas intervenciones al comienzo de la vida y en embriones humanos (cf. *Donum vitae*, I, 5; II), pero es necesario que se acepten, también a nivel legal, los principios en los que se funda la misma reflexión moral.

Por tanto, apelo a la conciencia de los responsables del mundo científico, y de modo particular a los médicos, para que se detenga la producción de embriones humanos, teniendo en cuenta que no se vislumbra una salida moralmente lícita para el destino humano de los miles y miles de embriones «congelados», que son y siguen siendo siempre titulares de los derechos esenciales y que, por tanto, hay que tutelar jurídicamente como personas humanas.

Mi voz se dirige también a todos los juristas para que hagan lo posible a fin de que los Estados y las instituciones internacionales reconozcan jurídicamente los derechos naturales del ser humano desde el inicio de su vida y también tutelen los derechos inalienables que los miles de embriones «congelados» han adquirido intrínsecamente desde el momento de la fecundación.

Los mismos gobernantes no pueden sustraerse a este deber de tutelar, ya desde sus orígenes, el valor de la democracia, que hunde sus raíces en los derechos inviolables reconocidos a todo ser humano.

Ilustres señores: bastan estas breves reflexiones para subrayar cuán importante es vuestra contribución para el progreso no sólo de la sociedad civil, sino también y sobre todo para la comunidad eclesial, comprometida en la obra de la nueva evangelización, ya en el umbral del tercer milenio de la era cristiana. Éste es el gran desafío que el empobrecimiento ético de las leyes civiles en la tutela de ciertos aspectos de la vida humana plantea a la responsabilidad de los creyentes.

La concepción positivista del derecho, junto con el relativismo

ético, no sólo quitan a la convivencia civil un punto seguro de referencia, sino que también ofenden la dignidad de la persona y amenazan las mismas estructuras fundamentales de la democracia. Estoy seguro de que, con valentía y claridad, cada uno sabrá realizar todo lo que sea posible para que las leyes civiles respeten la verdad de la persona y su realidad de ser inteligente y libre, así como también su dimensión espiritual y el carácter trascendente de su destino.

Espero de corazón que ambos simposios en los que confluyen los resultados de las investigaciones realizadas en los respectivos dicasterios e instituciones académicas, puedan favorecer la comprensión de cómo la doctrina de la Iglesia sobre la relación entre ética y derecho a la luz de la encíclica *Evangelium vitae*, está exclusivamente al servicio del hombre y de la sociedad.

Deseo asimismo que, gracias al compromiso de todos, la Iglesia pueda «hacer llegar el Evangelio de la vida al corazón de cada hombre y mujer e introducirlo en lo más recóndito de toda la sociedad» (*Evangelium vitae*, 80).

Con estos deseos, os imparto de corazón a vosotros, aquí presentes, a vuestros colaboradores y a vuestros seres queridos, mi bendición apostólica.

PRIMERA PARTE

Prefacio de la primera parte

Ningún pueblo del viejo continente asiático, ninguno otro de África; ninguna de las paradigmáticas culturas orientales: china, india, persa, caldeo-asiria, los hebreos y los egipcios, dejan de mencionar en la historia de su cultura la presencia de las instituciones del matrimonio y la familia.

Y si este fenómeno acaeció en Oriente, de igual manera las predominantes culturas europeas occidentales, Grecia y Roma, no hicieron sino continuar la misma pauta.

Y porque la cultura es «estilos de vida diversos y escalas de valor múltiples [...] en las que se inserta el hombre [...]», al decir del Vaticano II, es que los pueblos de ayer y hoy, según sus vivencias, según sus tradiciones y sus usos, han tenido y tienen peculiaridades, rasgos y características que improntan en cada caso ambas instituciones: matrimonio y familia.

Entre los egipcios el matrimonio tuvo resabios de matriarcado; mas de la poligamia evolucionó a la monogamia. Los hebreos, mentores del cristianismo, se inscribieron primero en fórmulas matrimoniales poligámicas –con derecho al repudio, incluido–, para derivar en el matrimonio monogámico, que habría aparecido entre ellos a fines del siglo IV de la era cristiana. Los griegos fueron inicialmente polígamos, pero entre ellos los espartanos no. La ley civil de los persas toleró el llamado «matrimonio a plazo», vencido el cual podía renovarse o no la alianza entre el varón y sus mujeres, pues la unión marital tuvo entre ellos sustrato poligámico. Los antiguos romanos fueron monógamos, en tanto los germanos evolucionaron desde la poligamia hasta la monogamia.

Sea como fuere, según Morgan en *La sociedad primitiva*, parece prudente aceptar «que no se puede hablar en la historia de un

solo concepto matrimonial», y en la ruta de la enseñanza de *Historia del matrimonio en la especie humana* de Westermark, «parece evidente que no hubo etapa del desarrollo humano en que no haya existido la unión matrimonial». La fórmula monogámica de unión, las poliándricas, las poligámicas, los matrimonios por red, y otras, tipifican la historia de la cultura y de la familia en el universo.

Pero a los asertos antes indicados no escapa nuestra realidad cultural. Desde las primeras noticias del incario sabemos que el matrimonio fue de tono poligámico para el inca y para su nobleza, y más bien monogámico para el pueblo. En todo caso –y sobre ello parece no dudar la historia–, el carácter y la naturaleza del matrimonio andino marcaron serias distancias con el matrimonio occidental y cristiano que instauraron luego la Iglesia y la corona española en América.

Aun cuando por largo tiempo ha sido asunto debatido, las tendencias modernas se inclinan seriamente por aceptar que durante la época previa a la conquista española –y luego de ella también– rigió entre los indígenas de América un tipo de matrimonio al que algunos llamaron *servinacuy*. La denominación varía según la región: se llama *warmichakuy* en el Cusco; *ujtasiña* y *sirvinakuy* en parte de Puno; *uywanakuy*, *servinaki* o *rimaykukuy* en Ayacucho; *phaway tinkuska* en Apurímac; *ch'ampatiqraqchay* en Huancavelica; *muchada*, *civilsa* o *civilia* en Junín; *pañaca sirvinakuy* o *sirvicia* en Huánuco; *mushiapanaki*, *tinkunakuspa*, *watanakuy*, *taatsinakuy*, *mansiba* o *sirvinakuy* en Ancash. Sin embargo, no está a nuestro juicio suficientemente esclarecido si se trata sólo de diferentes nombres de un mismo fenómeno o si aquéllos esconden fenómenos diferentes en aspectos esenciales. Aparte de permitir la comprobación de que el fenómeno se da en extensas zonas de la sierra central y meridional del país, no hay todavía datos suficientes para encontrar los elementos que uniformen la figura. Se trata, en todo caso, de un fenómeno sociocultural de muy antigua raigambre –principal, pero no exclusivamente– en el Perú. Pero el arraigo del servinakuy debió haber sido muy hondo, desde que los españoles tropezaron con gran dificultad en su intento, no siempre logrado, de extirparlo.

Con el inicio de la presencia española en el Perú, operará el fenómeno de transculturación del modelo de la familia castellana, con implantación de tal tipo matrimonial e institucional cristiano en esta parte de América. El matrimonio, entonces, quedará sometido a una muy importante adecuación religiosa en la que la concepción del sacramento se unirá indisolublemente a la del contrato, tal como lo explicitó al mundo el Concilio de Trento en 1563. Y así, entre otros signos, la unión conyugal quedará marcada con el carácter de perpetua.

Es el matrimonio, entonces, el principio y el origen de la familia. Y la familia, en nuestro medio, será cristianizada. Occidentalizada y cristianizada, la familia, tal como deviene de su espíritu, se reafirmará como célula básica de la sociedad; entidad natural y primera; unidad jurídica, social y económica; pero principal y fundamentalmente comunidad de amor y de solidaridad, que resulta insustituible para la enseñanza y para la trasmisión de los valores culturales, sociales, espirituales y religiosos.

¡Sí!, porque la familia tiene funciones excepcionales.

La canalización al interior del matrimonio, de todo ese maravilloso ímpetu que significa la sexualidad, todo el rol procreativo, qué duda cabe, constituye una excelsa función generadora de familia.

Cierto es que a la naturaleza familiar le alcanzan aún funciones económicas; pero bastante por encima de éstas a la familia le corresponde una misión sublime, profundamente humana y espiritual.

Su rol, su responsabilidad, su gravísima impronta en el ámbito del afecto y de lo educativo, son de una excepcional y superior trascendencia.

El rol psicoafectivo de la familia es preponderante. El afecto resulta indispensable para preservar el equilibrio emocional y mental –incluso para la salud física– de los miembros de la familia. Y la familia debiera ser aquella entidad regular siempre dispuesta a proveer, en forma natural, de tal alimento espiritual a los suyos.

A la función afectivofamiliar, en los tiempos presentes, se le estima absolutamente primordial, pues parece ser ésta aspecto insustituible a plenitud, sobre todo cuando intenta ser procurada

por personas o instituciones supletorias extrañas y distintas a ella.

Dentro del tema del afecto humano nada resulta comparable en satisfacciones al que produce una familia bien constituida. El simple conocimiento psicológico de que ella existe, de que existe aquel lugar cálido en el que se encuentra y se da comprensión, solidaridad, apoyo, en el que se comparte la vida con todas sus vicisitudes –en suma: la certeza de la existencia de tal familia–, convierte al hogar en algo insustituible.

En sentido contrario, y cual clarinada de alerta, desde hace buen tiempo las teorías de criminología juvenil sentencian que la ausencia de afecto de los padres hacia los hijos es causa que provoca buena parte de la defección de los niños y los jóvenes en la vida en sociedad.

Empero, la familia peruana atraviesa uno de sus más graves momentos. Hace sólo unos meses los jóvenes del Perú eran encuestados a propósito de «la mejor situación experimentada en su vida», e impactantemente, al responder, después de desechar su tan marcado anhelo por forjarse en el estudio y más, el 51% exclamó a secas: «tener mi familia completa».

Legítimo anhelo natural de todo hijo. Infortunadamente, aquella situación no siempre se da en la realidad.

En el II Congreso Nacional de Familia realizado por la Conferencia Episcopal Peruana los técnicos repetían con alarma una cifra ciertamente aterradora: ya no el 50%, sino casi el sesenta por ciento de los hijos en este país tienen carácter extramatrimonial.

Entonces es más fácil comprender por qué los jóvenes peruanos –a nivel nacional–, encuestados hace algunos meses, aceptan sólo en un 12% «que su padre es la persona más importante en su vida», y que la madre no alcanza este digno reconocimiento de sus hijos ni en el 50% de los casos.

Terrible cita textual la que hallamos en *Los jóvenes del Perú*:

> [...] en algunas zonas del ande peruano los misioneros evitan hablar de Dios Padre y prefieren hablar de Dios Amigo o de Dios Hijo, porque el término «padre» está mellado [...].

Y es que la desarticulación de afectos al interior de la familia peruana atraviesa un terrible estado. La misma encuesta dirigida a los jóvenes –a nivel nacional– refleja con dureza cómo el hijo ante un problema serio sólo recurre a la madre en un 20% de casos, y al padre apenas si en 12% de oportunidades; y la relación entre la hija y el padre se torna decididamente dramática cuando advertimos que en la indicada circunstancia la hija sólo tiene presente a su padre en un 4% de ocasiones, y establece puentes de diálogo con su madre en un 36% de casos.

Las familias en crisis en el Perú, aspecto medular, tienen múltiples etiologías que comprometen variables de diversa índole, pero que al final concluyen en un punto común que es la ausencia o crisis de la educación en valores.

En el Perú nuestra historia nos lo demuestra hasta la saciedad.

El problema de la postración del matrimonio, la familia y la infancia no es asunto de hoy. Recordamos haber leído en *El virreinato del Perú* de Valega un extracto que aquí textualmente reproducimos:

> Los conductores de expósitos [niños abandonados], que llevaban niños, en abundancia, a la casa de los huérfanos, sufrían de parte de los superiores, antes de la colocación, multitud de preguntas, algunas comprometedoras del honor de grandes familias.

El hecho, según nuestras averiguaciones, parece encuadrarse aproximadamente en 1770. Pero va más: las investigaciones de Lavallé en el Arzobispado de Lima, respecto de los divorcios relativos ocurridos entre 1650 y 1700 (y vaya si entonces hubo un plan de educación organizado), con el consiguiente trastorno y abandono de los hijos, nos revelan que de una población limeña de aproximadamente 36 000 habitantes, entre 1651 y 1700 se tramitaron 928 divorcios relativos y 605 nulidades matrimoniales, es decir, 1 533 casos en una población de 36 000 limeños.

Sólo agreguemos una idea sobre la materia, proveniente de un texto del 22 de febrero de 1662, del Archivo General de Indias:

Desde mucho tiempo atrás, los problemas matrimoniales venían preocupando a las autoridades tanto eclesiásticas como civiles del virreinato. Y a finales del siglo XVI y comienzos del XVII, los obispos de Quito y Cusco, por ejemplo, se quejaban de la excesiva facilidad con que las mujeres presentaban demandas de divorcio o de nulidad de matrimonio. En 1662, en plena época aquí estudiada, el propio virrey, conde de Santisteban, aludía a este problema, denunciando en particular a: «las mujeres nobles divorciadas de sus maridos con informaciones falsas para amancebarse luego con libertad ellas y ellos».

Los principios materialistas propios de una sociedad, ayer y hoy, como la nuestra, orientaron la educación –cuando la hubo y si es que en valores la hubo– hacia la conquista permanente de *status*, hacia un individualismo intolerable, hacia el placer por el placer, hacia un egoísmo salvaje que ha destrozado al matrimonio reduciendo sus obligaciones y sus deberes hasta la subjetividad plena, al punto de que resulta entre nosotros «modelo de hombre», a seguir, aquel que parapetado detrás de la traición malhadadamente ultraja, burla y ultima los deberes esenciales para con su hogar, su esposa y sus hijos.

He ahí parte del drama del hombre peruano de ayer y de hoy, y buena parte de nuestra tragedia, pero también de la tragedia del matrimonio y de la familia en el Perú. Porque, de verdad, más allá de las palabras y de las declaraciones, en efecto, la familia es la sociedad natural y primera, anterior a cualquier otra sociedad, anterior al Estado; y sólo es posible edificar, sobre un matrimonio firme, una familia sólida y una sociedad sana y en orden.

Y a esta conclusión comienzan a arribar ya, precipitadamente, países que han creído bien medir su desarrollo sólo en términos de capital y dinero. En los Estados Unidos de América, en donde se estiman en más de un millón los divorcios al año, en donde la mitad de las parejas que contraen matrimonio terminan en divorcio, y en donde el 60% de los niños pasan parte de su niñez en familias incompletas, hace poco tiempo el *New York Times* y la revista *The Economist* editorializaban sobre la gravedad de la crisis de la familia, sobre el creciente número de madres solteras, sobre la inmensurable cifra de hijos sin padre y la terrible repercusión que

ello tiene para la posibilidad de un destino de paz en los Estados Unidos. Y hace sólo unos días Charles Murray, el columnista norteamericano del prestigioso *Wall Street Journal*, clama, invoca y reclama en pleno editorial del *Journal* para que en los mismos Estados Unidos

> [...] se asuma el drama de la familia como el problema social más importante de nuestro tiempo, incluso por encima del crimen, las drogas, la pobreza, el analfabetismo, la asistencia social o los impuestos, porque de dicho drama –dice– surge todo lo demás.

Por ello se hace tan importante construir la civilización del amor. Porque el amor es la base del matrimonio y de toda sociedad armónica, pero fundamentalmente, y por encima de todo, el amor es la auténtica respuesta al asunto de la existencia humana.

Y sobre este tema del amor y su repercusión profunda en el ámbito de la institución del matrimonio, permítasenos ocuparnos brevemente.

Centremos nuestra atención en el tema del matrimonio.

Una, quizá, de las principales dificultades que ofrece la comprensión del matrimonio monogámico, es la referida a su propia identidad. ¿Cómo saber, en verdad, conjugar dos términos que aparecen paradójicos ante nuestros ojos: los cónyuges son dos, pero al mismo tiempo uno? ¿Cómo conjugar, en definitiva, sin caer en extremismos, la dualidad matrimonial con la unidad matrimonial?

Pues, en verdad, los cónyuges, aun siendo dos, forman una unidad.

Se trata de que el matrimonio monogámico comprende, de un lado, la unión de los cuerpos, pero de otro, y tanto o bastante más importante que la primera, la unión de las almas.

Y es que unidos los cuerpos y los espíritus los esposos forman, ¡qué duda cabe!, la unión más trascendental que en el plano natural pueden producir dos seres humanos. Ocurre que por ella se pertenecen mutuamente; forman, en efecto, una unidad, de modo que cada uno de ellos es parte del otro.

Pero el matrimonio, y entiéndase claro, no es sólo el lecho del

placer, sino y fundamentalmente la institución del deber. Por él se produce la integración moral y social válida y responsable de un varón y una mujer. Porque el matrimonio importa la libre donación de uno mismo a otra persona, a la que se dice amar a plenitud.

El matrimonio, en sí, es la unión del varón y de la mujer, en la virilidad de uno y en la feminidad de la otra. Hacerse una sola carne supone una relación de comunidad, pero dicha comunidad lleva consigo obviamente una participación, es decir, algo que se hace común y que supone en la base misma de esa comunidad un principio trascendental de solidaridad.

Por el principio de comunidad los cónyuges quedan no sólo unidos, sino que tal unión supone la mutua y común participación en lo que atañe a la estructura natural del varón y de la mujer y de su desenvolvimiento como tales. Mas esta participación no significa propiedad ni ningún derecho subjetivo estudiado por los privatistas; significa, más bien, la radical comunicación de dos personas en cuya virtud quedan integradas las diferencias de género en una mutua relación, de tal forma que el varón y la mujer se comunican –hacen común– su virilidad y su feminidad humana y espiritual.

Pero la comunidad matrimonial lleva intrínseca dentro de sí, invívita, la existencia de la solidaridad entre ambos. Esto es, que los intereses y finalidades de cada cónyuge, así como la obtención de los fines que por ley natural le vienen a la unión, son, a la vez, intereses y finalidades del otro cónyuge.

Y ello encuentra su final fundamento en la hondura del amor conyugal. En el amor matrimonial la dimensión moral de la alteridad, del amor al otro, permanece en tanto que el esposo es ciertamente el otro, pero se enriquece por cuanto la alteridad –la condición de otro– queda matizada por la condición de prolongación de uno mismo. En buena cuenta, es éste el ideal, el anhelo filosófico más importante, en esta hermosa realidad llena de ilusión que se llama matrimonio.

La atracción entre varón y mujer, cuando no es simple amor fornicáreo, sino el verdadero amor conyugal, no es, en su última radicalidad, atracción respecto de un acto, sino atracción respecto

de la calidad de la entera persona del otro y que comporta el deseo de la comunidad de vida, esa comunidad de vida que afecta a la intimidad de la persona; es entonces cuando apunta hacia la unidad del destino conyugal.

Porque contra este destino de unidad conyugal, atenta, en el mundo de hoy, el concepto falsificado del amor. A la falsificación del amor contribuye la mera sexualidad, el sentimiento estéril, las ventajas obtenidas a partir de la mentira. Hay también quienes lo confunden con prevalencia económica, otros con la mera belleza física, y en otras circunstancias con *status* especiales, con excentricidades, y más.

¡No! El amor verdadero, que es entrega y servicio total, se complace en el bien de la persona amada, quiere para ésta lo mejor, aun a costa de uno mismo.

Empero, nada de lo dicho autorice a restringir la dimensión del amor al solitario aunque dominante tema de lo espiritual. Porque también existe un nivel biológico. Nadie debe entender que el sexo es algo netamente animal, que sólo debe ser tratado desde el punto de vista exclusivamente instintivo.

El amor y el sexo son dones distintos, e incluso pertenecientes a diferentes campos de investigación: el sexo, al dominio de la bioquímica y la fisiología; y el amor, al dominio de la psicología de las emociones, al dominio del espíritu.

Más aún, quede claro que el sexo es un impulso en la búsqueda del placer carnal, en tanto el amor es mucho más que un deseo y propende a la alegría y a la felicidad del ser. El mero sexo, el sexo en sí, despojado de la afectividad, es completamente egoísta y busca la autosatisfacción; empero, el amor en ningún caso puede marcar el egoísmo del sexo, pues entonces no sería amor. En tanto que la culminación de la satisfacción sexual es el orgasmo, la realización cumbre del amor es la felicidad; y mientras que el instinto sexual nos aventura a un interés apasionado por otro cuerpo, el amor, con su propia dimensión –y mucho más allá–, constituye un apasionado interés por la personalidad de otra persona, por su vida entera.

Por ello, resulta indispensable ver en la sexualidad una realidad altamente positiva pero íntimamente ligada a la afectividad, puesto que, aliados, afecto y sexo emprenden una infatigable búsqueda de unión en las bases mismas de la esencia del ser humano.

Visto así es necesario afirmar, dentro de la más sana teoría matrimonial, que el impulso sexual es una fuerza saludable y totalizante que conduce al ser humano a una realización profunda de su personalidad y de su potencia en la capacidad infinita de amar.

Pero el amor, la fuente de la felicidad de todo hombre, es algo distinto al placer. El fin básico que orienta y da sentido a la sexualidad humana es el amor. El vivir y expresar amor es la aspiración fundamental de todo hombre y de toda mujer. Esto impone la convicción de que la auténtica educación de la sexualidad es potenciar la capacidad de amar. Amar a alguien que nos pueda corresponder, es decir, por quien se sienta uno también amado, porque si falta tal reciprocidad se lastima el amor, se resquebraja éste y sus cimientos tambalean. Ser hombre o mujer, en el amor, quiere decir dar y recibir, amar y ser amado.

Con el Código Civil o el Canónico en la mano, pero sin sujeción a una escala de valores genuinos, la tarea de edificar una familia es una lotería –dice el doctor Cornejo Chávez–; el matrimonio: un salto en el vacío. Sin diálogo y buena voluntad no hay matrimonio en la dimensión de lo vital, aunque lo haya, intachable, en las actas del registro civil. Sin autoridad racionalmente ejercida, fundada en el amor sin debilidades, en la firmeza sin despotismo, en la comprensión sin renuncias; sin respeto a la persona irrepetible que hay en cada uno de los miembros de la familia, incluso en el simplemente concebido; sin tolerancia mutua en el trato diario; sin vocación de entrega y espíritu de sacrificio en bien de los demás; sin todo esto, el matrimonio y la familia naufragan. No hay código capaz de evitarlo, ni sentencia judicial que lo impida. La ley no puede salvar un matrimonio que los cónyuges parecen empeñados en hacer fracasar, ni mantener a flote una familia cuyos propios integrantes se esfuerzan en hundir –sentencia Cornejo.

Porque amar es compartir: las alegrías y las penas, y no sólo el pan de cada día. Tanto si se es rico como si se es pobre. Entre los esposos que se aman no hay tuyo ni mío: lo que importa es el bien común. Compartir en las almas y en los cuerpos. Amar es ayudarse para crecer en espíritu y en entendimiento. Es elogiar sinceramente, prontamente y muchas veces. Es estar siempre disponible. Construir algo tan difícil y tan frágil como un buen matrimonio es algo que lleva tiempo. Amar es no hacerse zancadillas; no hurgar en el almacén de las faltas del otro. Es decir con obras lo mucho que se aprecia al otro. Es ponerse en su lugar. Es no competir, sino colaborar.

El amor verdadero comporta una unidad de destinos, un proyecto común de vida. Importa la participación en la suerte del otro; un compartir su historia personal.

Unidos en su naturaleza los esposos son consortes, comparten la misma suerte en la vida, en su historia, en el destino.

Una o tantas pueden ser las causas desencadenantes del amor entre un varón y una mujer. Pero una vez contraído el matrimonio esos motivos han de pasar a segundo plano, porque de verdad el motivo radical del amor al cónyuge es precisamente el ser cónyuge de uno; el ser una misma carne con uno; el ser una parte o la prolongación de mi propia existencia.

Del mismo modo que nos amamos a nosotros mismos no por nuestras cualidades, no por nuestra fortuna, no por nuestro físico o por cualquier otra causa, sino por el escueto y radical motivo de ser nosotros mismos; del mismo modo, el motivo de amor al otro cónyuge no son sus cualidades, no es su fortuna, no es su belleza física u otra causa cualquiera, sino el escueto, radical, pero monumental motivo de ser «mi cónyuge».

Y si antes de contraer matrimonio –ha escrito Hoëffner– es lógico y natural decir: «me caso contigo porque te quiero», una vez contraído el matrimonio el verdadero amor conyugal exclama: «te quiero porque te has casado conmigo».

La primera parte de este libro ha sido preparada pensando en los futuros y en los actuales esposos. Digámoslo así: si las «cosas»

sobre las que nuestros sentidos pueden ejercer imperio tiránico no estuviesen de algún modo sujetas a reglas de deber y a leyes adecuadas, hace mucho tiempo que el género humano hubiese perecido por los mismos medios que le han sido dados para conservarse y reproducirse. Por ello este texto es un llamado y a la vez una invitación para reflexionar sobre la naturaleza y fines del matrimonio, sobre su trascendencia y gravedad moral y social. Partiendo de las raíces mismas del cristianismo, y sin otorgar concesión alguna, este libro de pensamiento católico –construido sobre la base de otro similar publicado bajo el método del cuestionario por la Conferencia Episcopal Española– pretende ser respuesta y guía humana, moral y espiritual ante el caos que ha esparcido el hedonismo en el mundo. Convoca a los hombres y a las mujeres de todos los pueblos a pensar, actuar y vivir el matrimonio como personas. Advierte que ningún hombre o mujer funde irresponsablemente un matrimonio si no ha asumido honestamente como cuestión esencial plenamente entendida el profundo valor y contenido ético de esta alianza humana y espiritual. Porque en ella –en el matrimonio– se compromete el destino personal y trascendental de los hombres y mujeres, las ilusiones y las esperanzas, los deberes y los derechos; en sí, la felicidad de los esposos, de sus hijos, de las familias y de la sociedad entera. No es posible que esta alianza, la más importante que jamás puede celebrar el género humano, quede librada y sujeta al gobierno de las pasiones. Porque en el matrimonio, en la realización de sus valores y en sus logros, es donde se dirime el destino de la humanidad. Ahí radica la esperanza de la paz entre los hombres, construida sobre los cimientos del amor.

Finalmente, al concluir el prefacio de esta primera parte deseamos advertir al lector que los temas desarrollados en los numerales 1 al 7; 9 al 17; 34, 36 y 43; 45 al 51; 56 al 89; 109; 115 al 128; 130 al 145; 147; y 149 al 163, han sido recogidos de su fuente bibliográfica directa, *El matrimonio y la familia: cuestiones y respuestas sobre el concepto cristiano de familia y matrimonio*, documento de la Conferencia Episcopal Española, publicado en Madrid el 23 de junio de 1995.

Capítulo I

IDEAS BÁSICAS SOBRE EL MATRIMONIO Y LA FAMILIA*

LA FAMILIA: NOCIÓN Y CARÁCTER

Familia [1]

En nuestra cultura actual se usa el término *familia* para designar convivencias de muy diverso origen, estructura y capacidad de articulación personal y social. Por eso es muy importante empezar delimitando el significado que nosotros le damos.

En este trabajo se va a utilizar un concepto riguroso de la familia conforme al cual, vivificada por el amor, ésta es una comunidad de personas fundada en el matrimonio como vínculo indisoluble entre un hombre y una mujer, cuya misión específica es desarrollar una auténtica comunidad de personas, trasmitir la vida y garantizar la enseñanza y trasmisión de valores culturales, éticos, sociales, espirituales y religiosos.

Otras nociones de familia [2]

En el lenguaje cotidiano se identifica como familia también a grupos de personas que carecen de parte de las características que, conforme a nuestra definición, constituyen una comunidad humana

---

* El documento *El matrimonio y la familia: cuestiones y respuestas sobre el concepto cristiano de familia y matrimonio*, producido por la Conferencia Episcopal Española en Madrid el 23 de junio de 1995, constituye la fuente principal –muchas veces textual– y la estructura esencial de la primera parte de este libro, tal como se advierte en el primer prefacio.

en familia. Así, se suele llamar familia a los grupos formados sólo por el padre o la madre y sus hijos, o a la pareja –con o sin hijos– que convive maritalmente sin estar casados, etc. Estos grupos pueden denominarse *familiares* por analogía, al imitar –aunque imperfectamente– a la familia en sentido propio; pero si ampliásemos el concepto de familia para englobarlos, cabrían en éste realidades tan distintas que sería imposible referirse con rigor a la familia a los efectos que nos ocupan.

Sucede en este tema como con cualquier otra institución humana, como el Estado, la democracia, la empresa o una asociación: pueden existir con todas las notas que las definen o en formas imperfectas, no desarrolladas del todo o incompletas.

Necesidad de un concepto riguroso de familia [3]

La noción que empleamos de familia resulta un concepto preciso que permite distinguir a la familia como institución socialmente eficaz que siempre ha existido, y ha sido reconocida por el derecho porque sin ella no podría existir la sociedad; así, la familia se distingue de otros tipos de grupos humanos que nada tienen que ver con ella y su papel en la sociedad, como pueden ser los estudiantes que comparten un piso, los homosexuales que viven juntos o los militares que están en un mismo cuartel. Todos éstos son grupos de seres humanos que conviven juntos bajo el mismo techo, pero que nada tienen que ver con la familia.

No se trata pues de un concepto demasiado estricto, sino rigurosamente apto para que todos sepamos de qué estamos hablando cuando hablamos de la familia.

Notas conceptuales que definen a la familia [4]

Las notas o características que deben concurrir para que exista una familia en los rigurosos términos en que la hemos definido, son las siguientes:

a) *Una comunidad de personas.* Hablar de familias de una sola persona, como se hace hoy con frecuencia en informes y documentos oficiales y en estudios sociológicos, es dejar sin contenido el concepto de familia.

b) *Fundada en el matrimonio entre un hombre y una mujer.* Sólo la unión entre dos personas de distinto sexo a través del matrimonio es apta de por sí para generar la comunidad de amor, estable y abierta a la vida que es la familia. No serán, así, familia, las uniones homosexuales ni las heterosexuales que no se funden en el matrimonio, pues éstas, aunque pueden dar lugar a grupos familiares –mediante mecanismos artificiales como la adopción o las técnicas de reproducción asistida, en el primer caso–, no responden al compromiso natural y humano, pleno e irrevocable, ni al orden fundamental indispensable que están en la base del reconocimiento social a la familia, si bien de hecho pueden incorporar parte de las bondades de ésta –como la fidelidad, el amor, la solidaridad o la paternidad.

c) *Ese matrimonio es indisoluble.* Sólo la permanencia en el tiempo, del conjunto de relaciones que origina el matrimonio, es garantía de que la donación entre los cónyuges es total y capaz de generar la estabilidad en que los posibles hijos pueden humanizarse y recibir asistencia y formación hasta valerse por sí mismos. La continuidad y la entrega lenta hacen descubrir nuevos valores en cada cónyuge. Si el matrimonio no fuese indisoluble la vida en común correría peligro, y se permitiría se dieran los deseos egoístas de la búsqueda de la propia satisfacción sin atender a la dignidad personal ni al honor del cónyuge.

De todos modos, la ausencia de esta nota, por imposición de la legislación civil, no excluye que exista una familia propiamente dicha.

d) *Esta comunidad está ordenada a la trasmisión de la vida.* Lo que cualifica a la familia fundada en el matrimonio entre un hombre y una mujer es una total idoneidad para engendrar nuevas vidas, en un ambiente de amor y donación entre los padres y entre éstos y los hijos, que constituye a la familia en el hogar privilegiado para la paternidad y la maternidad. No obstante, los matrimonios

que no tienen hijos pueden llevar una vida conyugal plena de sentido y abierta a la fecundidad mediante la acogida, la caridad, el sacrificio y el amor.

e) *Y garantiza la trasmisión y enseñanza de valores culturales, éticos, sociales, espirituales y religiosos.* La familia siempre ha sido –y ésta es la razón de su eficacia social y de la protección que le deparan los ordenamientos jurídicos– el ámbito natural e idóneo para la culturización de las nuevas generaciones, y, en particular, el lugar insustituible de trasmisión de la fe y la moral.

Es la familia nutrida de valores culturales, éticos, sociales, espirituales y religiosos, la única auténtica garantía para una sociedad ordenada, justa y en paz.

Definir así a la familia, ¿no es separarse de la realidad familiar existente en nuestras sociedades y de lo que establecen las leyes? [5]

En parte, sí. Pero este documento no pretende, principalmente, reflejar lo existente con todas las patologías y deformaciones que permiten hablar de una «crisis de la familia». Lo que se persigue es explicar las claves que han permitido a la familia ser una institución socialmente eficaz a lo largo de la historia de la humanidad; poner de manifiesto cómo esas claves se corresponden con el concepto natural de familia que coincide con el que presenta la tradición cristiana. Redescubrir la familia así entendida es precisamente lo que nuestra sociedad necesita para superar parte de los males que la aquejan: insolidaridad entre generaciones, aumento de niños abandonados, adolescentes sin norte sumidos en la droga y el alcohol, personas con el corazón roto por la ruptura de la pareja, ancianos solos y sin el cariño de nadie, violencia y mercantilización de las relaciones interpersonales, degradación de la sexualidad humana (rebajada al puro utilitarismo de dos cuerpos que se prestan servicios placenteros), insuficiencia de los sistemas escolares para culturizar a las nuevas generaciones y de los sistemas asistenciales para garantizar la solidaridad intergeneracional, etc.

Éstos y otros males que preocupan en la actualidad a todos los gobernantes del mundo tienen su origen, en gran medida, en la crisis de la familia, y pueden empezar a encontrar solución si los pueblos y los poderes públicos redescubren que merece la pena la familia, entendida como aquí se entiende. Aquí se propone un ideal de familia; pero un ideal que es posible como lo demuestran millones de matrimonios que, con sus hijos, están intentando –y consiguiendo– realizarlo todos los días en el mundo entero.

Lo malo de nuestro tiempo no es sólo que a veces no se logre hacer familia a pesar de intentarlo, como acreditan los divorcios, abortos, abandono de niños y ancianos, rechazo a la vida como si fuese un mal, etc.; sino, y sobre todo, que se exaltan esos fracasos como si fuesen el ideal a perseguir y se rechazan y discriminan como perniciosas las bases del concepto humanizador y eficaz de familia. Recuperar este concepto y proponerlo de nuevo como asequible y deseable es el objeto de este libro, que por ello no hará concesiones teóricas a las modernas patologías familiares presentándolas como modelos alternativos a la familia cuando de hecho son su fracaso.

¿Crisis de la familia tradicional? [6]

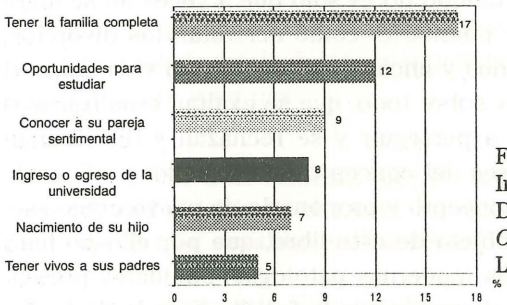
Los estudios sociológicos y estadísticos demuestran que es una institución que no sólo no está pasada de moda, sino que merece las puntuaciones más altas en los índices de satisfacción. La familia sigue viéndose como el núcleo central de la sociedad, el ámbito de convivencia más íntima entre todos sus miembros, frente a la despersonalización y masificación de la vida moderna, constituyendo el ámbito primario de trasmisión de valores, solidaridad y afecto. El afecto es imprescindible para el equilibrio emocional y mental, e incluso para la salud física de las personas, y es la familia la entidad regular que en forma natural puede proveer tal alimento espiritual.

Sí existen hoy, por el contrario, familias en crisis, rotas, que sufren en el hogar los males de nuestro tiempo: insolidaridad, falta de valores morales, pérdida del sentido trascendental de la vida,

etc.; y además, que soportan fenómenos dramáticos, para las personas, que inciden en la vida familiar, como la ineducación y el desempleo juvenil, la drogadicción, etc.

La familia es hoy el ámbito de felicidad más deseado como proyecto de vida por los jóvenes. Dicho con propiedad, no existe, pues, crisis de la familia, sino *familias en crisis*.

Mejor situación en su vida



Fuente: CEDRO, Monografía de Investigación N.º 7, FERRANDO, Delicia, *Los jóvenes en el Perú. Opiniones, actitudes y valores*, Lima, marzo 1992, p. 149.

Desde otra perspectiva, se podría decir que la familia siempre ha estado en «crisis» porque es una institución que –permaneciendo el núcleo definitorio esencial– varía con el tiempo y se adapta a las circunstancias sociales y económicas cambiantes según las épocas.

El último gran cambio familiar de hondas raíces sociológicas en Occidente, fue el motivado por la industrialización y el urbanismo, que han provocado que la familia rural en que convivían varias generaciones con vínculos territoriales cercanos se haya visto sustituida por familias reducidas a padres e hijos y, como mucho, abuelos, y que viven en grandes ciudades, lejos del resto de los parientes; a la vez, la familia ha dejado de ser unidad de producción (empresa), como lo era en las civilizaciones agrarias, para reducirse a un papel estrictamente privado, ajeno a la vida económica salvo en cuanto consumidor. A la par, se ha convertido en normal el trabajo retribuido a la mujer fuera del hogar, la implantación del sistema educativo obligatorio, la creación de los sistemas públicos de seguridad social y de pensiones..., fenómenos que han determinado una

pérdida, por parte de la familia, de parte de las funciones sociales que en épocas anteriores recaían sobre ella. En la situación así creada ha incidido la revolución anticonceptiva, en paralelo a la llamada «liberación sexual», trastocando parámetros seculares.

Por debajo de estos cambios sociales sigue imperturbable una realidad: el varón y la mujer se quieren, se entregan en un amor fecundo que se abre a los hijos creando vínculos de afecto y solidaridad que duran toda la vida. Esto es la familia, hoy y ayer, en las sociedades más avanzadas y en los pueblos más primitivos. A pesar de todos los cambios estructurales, sociales, ideológicos o económicos, la familia es reconocible como tal en todos los tiempos y culturas.

Matrimonio, origen de la familia [7]

Todas las culturas han tenido la intuición de que existe una cualitativa diferencia entre la unión de dos personas que se unen sexualmente durante un cierto período de tiempo y/o comparten sus bienes mientras cohabitan, por un lado, y por otro, la donación entre un hombre y una mujer que tiene vocación de exclusividad y de permanencia en el tiempo. De ahí que todas las sociedades hayan conocido el ejercicio de la sexualidad como una posibilidad humana, por un lado, y el matrimonio, por otro, dejando la primera –más o menos– al arbitrio de la autonomía personal, y regulando el segundo como una institución a proteger porque constituye un bien de gran eficacia social y personal.

Huellas del matrimonio –con las modulaciones que se quieran según los tiempos y las culturas– aparecen en todos los lugares donde los hombres han convivido, porque el matrimonio responde a la estructura corporal humana: los cuerpos del hombre y de la mujer se acoplan biológicamente conforme a mecanismos predeterminados por la naturaleza; y además de capaces de copular como los animales, las personas son capaces de amar y de decir: «para siempre», siendo su donación corporal expresión y signo de una total donación mutua. Y, cuando esto sucede, lo más normal es que

nazcan niños y que a éstos se les quiera y los padres comprometan sus vidas y sus esfuerzos para con ellos. Tenemos así a la familia en su forma más natural, que crea vínculos de afecto y entrega que se extienden, más allá de padres e hijos, a otras personas: abuelos, parientes..., por la fuerza natural de las cosas.

Cuando las sociedades se organizan y ponen nombre a las «cosas», llaman *matrimonio* a eso que es tan natural y acorde con la forma de ser del hombre y de la mujer; y las leyes lo regulan para protegerlo y generar seguridad alrededor de algo tan valioso como es ese impulso que genera estructuras donde la persona es tratada como ser humano al margen de lo que pueda aportar, donde la donación amorosa del otro sustituye al intercambio mercantil como forma de relación interpersonal.

La psicología individual ratifica estas conclusiones: cuando un hombre y una mujer se quieren, desean que ese amor sea para siempre y en exclusiva, y si lo quieren de verdad, con voluntad eficaz, lo manifiestan así y la sociedad lo reconoce diciendo que «están casados», que «son un matrimonio». Y donde hay un matrimonio existe ese tipo de relación entre personas que llamamos *familia*, porque ahí las personas se tratan como tales y gratuitamente, por puro cariño y sin limitaciones en la donación personal y en su duración.

Evidentemente, puede surgir algo parecido a una familia como consecuencia de una pareja no casada; pero en ésta, o no existe una verdadera donación gratuita que compromete totalmente a las personas, en cuyo caso se genera una incertidumbre potencialmente incompatible con una relación de familia que por definición tiene vocación de ilimitada, o existe una voluntad realmente matrimonial aunque no se formalice como tal ante la sociedad. En el primer caso no estaríamos ante un deseo real de hacer familia, sino ante un cálculo egoísta circunstancial de conveniencias particulares; y en el segundo caso estaríamos ante una situación que se aproxima al verdadero matrimonio.

Resulta así que, dado que la familia implica relaciones interpersonales con vocación de permanencia (basadas en la donación personal y al margen de cálculos utilitaristas de beneficio personal

o contrapartidas), es el matrimonio (y su estabilidad) el ámbito idóneo de surgimiento, el más acorde con la naturaleza humana, con la complementariedad corporal y afectiva de hombre y mujer.

Rol político de la familia [8]

En lo temporal, la familia y cada uno de sus miembros, particularmente los mayores y más capaces, deben ser vivo ejemplo y protagonistas activos de un cambio social en donde la justicia, la libertad, el orden y la paz no sean palabras vanas, sino auténtico compromiso esencial. Todo ello supone una verdadera postura evangélica, solidaria y revolucionaria en el mundo.

Para ello, la familia cristiana, según sus posibilidades, está llamada a promover un justo equilibrio entre la libertad de la persona, entre el ejercicio de sus deberes y derechos, y la relación de éstos con el legítimo derecho que tiene la sociedad toda a acceder al bien común. En tal sentido, los miembros de la familia cristiana deben ser conscientes de la urgencia de construir una sociedad con valores propios. Dicho reto, en esencia, plantea un problema de salvación. En tal sentido, la visión del desarrollo no puede ser reductiva; sólo podemos hablar de un único proceso de desarrollo humano y social que no sólo abarca factores demográficos, económicos, sociales, políticos y culturales, sino también, e indispensablemente, aspectos religiosos, morales, éticos y espirituales.

De otro lado, en cuanto a lo que los miembros de una familia cristiana tienen de esencial y permanente, ellos nunca son irreversiblemente solidarios con ningún sistema económico, político y social, por cuanto en el momento en que tal sistema deja de participar de Dios y se aleja del bien común, tienen el deber no sólo de denunciarlo, sino de abocarse a trabajar por un sistema más justo conforme a nuestra moral.

Ante la imagen dolorosa de tantos hombres y mujeres sufriendo gravemente, torturados por la miseria, es misión de la familia cristiana procurar la construcción de un mundo en donde todos, sin excepción de raza, sexo, color, situación y más, puedan vivir una

vida plenamente humana y digna.

Por ello, en el Perú se hace urgente e indispensable trabajar abnegadamente por la revalorización de la dignidad de la persona humana. La igualdad de la dignidad de las personas exige que se llegue a una situación de vida radicalmente más humana y más justa en el país, pues las excesivas desigualdades económicas y sociales de hoy, en la patria, resultan escandalosas, ofenden tal dignidad, como también ofenden el concepto de justicia social, la equidad, y ponen en grave riesgo los soportes elementales de una paz social. Ninguna reforma política debe olvidar que es la economía la que está al servicio del hombre. No se puede acaparar para uno mismo lo que es necesario para otros.

Para todo ello –además de las reformas políticas indispensables–, la fe en Cristo, María y José, la caridad para *dar* y *darse* en Dios a nuestros hermanos, y la oración para dialogar en comunión con nuestro Padre y nuestra Madre, constituyen maravillosos instrumentos de acceso hacia el desarrollo, la justicia y la paz.

UNIONES CONTRARIAS AL ORDEN NATURAL

Hombre y mujer: sujetos activos matrimoniales irremplazables [9]

Como es evidente, intercambio sexual puede haberlo entre un hombre y una mujer; anómalamente, entre dos hombres, entre dos mujeres, entre un ser humano y un animal, y otras formas; pero esos intercambios sexuales no implican por sí mismos un matrimonio, aunque el matrimonio incluya el amor sexual como expresión de la donación personal. Asimismo, entre dos o más personas del mismo o distinto sexo puede haber pactos de compartir piso, bienes o ganancias, y pactos sucesorios sobre herencias en mutuo beneficio, pero esos pactos no implican un matrimonio, aunque éste suponga pactos similares.

También un hombre y una mujer pueden tener un hijo sin que medie una donación interpersonal que comprometa la vida con afán

de responsabilidad: por un casual encuentro sexual, por donación de gametos en el ámbito de las técnicas de reproducción asistida, o, incluso, por dinero (prostitución), pero el hijo no implica matrimonio por sí mismo, aunque el nacimiento de niños sea lo normal en el seno del matrimonio.

Sin embargo, cuando todo lo anterior –intercambio sexual, compartir bienes, apertura a la descendencia– se unifica por ser el fruto de una entrega personal total y válida –y eso sólo es posible cuando se trata de un hombre y de una mujer–, surge algo distinto y de tan especial valor y eficacia que todas las sociedades lo reconocen y protegen como institución valiosa: el matrimonio.

El derecho de los homosexuales al matrimonio [10]

Las relaciones homosexuales no son biológicamente aptas para incorporar la complementariedad corporal y espiritual de los sexos, y ni pueden estar abiertas a la vida ni aportan a la sociedad la especial eficacia que justifica la regulación del matrimonio y su protección. Pretender extender a los homosexuales el régimen matrimonial –cosa hoy frecuente– es un intento vano de cambiar mediante leyes la realidad de las cosas: por mucho que dos homosexuales compartan la cama y bienes o ganancias, no se parece su relación a la matrimonial, pues falta la natural complementariedad corporal de los sexos –y su reflejo naturalmente psicológico– y la consiguiente apertura a la vida y, por tanto, lo específico de la eficacia social del matrimonio como origen de la familia en orden y de una sociedad ordenada.

No es correcta la postura de legalizar las relaciones homosexuales incorporándolas de alguna forma al régimen matrimonial, por cuanto:

a) La homosexualidad ni es ilegal ni está perseguida (al menos en el mundo occidental) y los homosexuales pueden pactar con plena eficacia jurídica compartir bienes o ganancias y derechos sucesorios.

b) Las relaciones homosexuales no aportan la base de un proyecto natural, eficiente y ordenado de familia, y menos la posibilidad natural de apertura a la vida.

c) Los niños que creciesen al amparo de una pareja homosexual se verían privados del valor correcto de lo psicológico, de lo pedagógico y socializador que supone la complementariedad natural de los sexos, viéndose sometidos a un experimento psicológico grave y de consecuencias imprevisibles para su desarrollo personal.

Lo que se pretende con estas propuestas no es tanto legalizar las relaciones homosexuales –que ya no son ilegales–, ni equipararlas al matrimonio entre varón y mujer –cosa imposible–, como lograr el efecto pedagógico de que la sociedad vea como buenas y positivas estas relaciones cambiando la conciencia social al respecto. Para lograr este objetivo puramente ideológico y antinatural están dispuestos algunos a pagar el precio de difamar y rebajar al matrimonio, equiparándolo a cosas distintas y de nulo valor social.

No es discriminatoria la negación de legalizar el matrimonio homosexual [11]

Valorar de forma distinta dos realidades radicalmente diferentes en cuanto a su eficacia social y su capacidad de aportar calidad de vida, como son las relaciones homosexuales y el matrimonio entre una mujer y un varón, no sólo no es discriminatorio, sino que es lo justo, por cuanto la justicia es dar a cada uno lo suyo.

Si a las relaciones homosexuales se les otorgase el estatuto matrimonial se les estaría dando lo que es de otro –del matrimonio– y se cometería una injusticia; lo mismo sucedería si se las protegiese como al matrimonio, pues no pueden aportar a la sociedad lo que aquél aporta: el ámbito idóneo para la sustitución generacional, así como las seguridades psicológicas y espirituales que sí ofrece un matrimonio regular y estable.

Derechos de los homosexuales [12]

En sí mismo, otorgar beneficios a las parejas homosexuales, aunque se trate de beneficios sociales originariamente pensados para proteger al matrimonio y la familia, no es contrario a la moral. Sí lo es, en cambio, otorgárselos en cuanto homosexuales y excluyendo a otras formas de relación interpersonal que no implican sexo entre dos varones o dos mujeres: dos hermanos que viven juntos o dos personas que por cualquier motivo cohabitan bajo el mismo techo poniendo en común sus bienes y medios.

O bien esas medidas beneficiosas están reservadas al matrimonio como apoyo a la específica eficacia social de la familia fundada en el matrimonio, en cuyo caso extenderlas sólo a las parejas homosexuales es una injusticia, pues éstas no aportan esas razones de eficacia social; o bien esas medidas se extienden –porque la sociedad se lo puede permitir– a todo tipo de grupos humanos que reúnan características determinadas. Lo que es injusto y contrario a la moral es primar el ejercicio de la homosexualidad –que es un desorden– privilegiándola, por equiparación *contra natura*, a lo que es esencialmente distinto, como es el matrimonio.

Por poner un ejemplo: según lo que prevea la legislación, dos ancianas solteras, que viven juntas desde hace años, pueden o no tener entre ellas derechos sucesorios o causar pensiones, una a favor de la otra, de forma similar a los matrimonios. Lo injusto sería que esos derechos sólo los tengan así por ser lesbianas.

VARÓN Y MUJER: IGUALDAD MATRIMONIAL

Igualdad de derechos matrimoniales del hombre y la mujer [13]

El hombre y la mujer son iguales en cuanto a derechos y obligaciones. Ninguno de los dos tiene, respecto al otro, ni superioridad, ni mando ni supremacía. El matrimonio es una alianza entre iguales; en él no caben subordinaciones por razón de sexo. A la vez, el matrimonio es alianza entre dos personas complementarias precisa-

Derechos de los homosexuales [12]

En sí mismo, otorgar beneficios a las parejas homosexuales, aunque se trate de beneficios sociales originariamente pensados para proteger al matrimonio y la familia, no es contrario a la moral. Sí lo es, en cambio, otorgárselos en cuanto homosexuales y excluyendo a otras formas de relación interpersonal que no implican sexo entre dos varones o dos mujeres: dos hermanos que viven juntos o dos personas que por cualquier motivo cohabitan bajo el mismo techo poniendo en común sus bienes y medios.

O bien esas medidas beneficiosas están reservadas al matrimonio como apoyo a la específica eficacia social de la familia fundada en el matrimonio, en cuyo caso extenderlas sólo a las parejas homosexuales es una injusticia, pues éstas no aportan esas razones de eficacia social; o bien esas medidas se extienden –porque la sociedad se lo puede permitir– a todo tipo de grupos humanos que reúnan características determinadas. Lo que es injusto y contrario a la moral es primar el ejercicio de la homosexualidad –que es un desorden– privilegiándola, por equiparación *contra natura*, a lo que es esencialmente distinto, como es el matrimonio.

Por poner un ejemplo: según lo que prevea la legislación, dos ancianas solteras, que viven juntas desde hace años, pueden o no tener entre ellas derechos sucesorios o causar pensiones, una a favor de la otra, de forma similar a los matrimonios. Lo injusto sería que esos derechos sólo los tengan así por ser lesbianas.

VARÓN Y MUJER: IGUALDAD MATRIMONIAL

Igualdad de derechos matrimoniales del hombre y la mujer [13]

El hombre y la mujer son iguales en cuanto a derechos y obligaciones. Ninguno de los dos tiene, respecto al otro, ni superioridad, ni mando ni supremacía. El matrimonio es una alianza entre iguales; en él no caben subordinaciones por razón de sexo. A la vez, el matrimonio es alianza entre dos personas complementarias precisa-

mente porque encarnan las dos formas distintas de ser persona: la femenina y la masculina. La igualdad esencial entre hombre y mujer en el matrimonio se funda en el servicio mutuo de quienes se pueden complementar por ser distintos. Bueno sería preguntarle al varón qué se haría sin la mujer; al hijo, sin la madre. La vida es más dura cuando la bondad de la mujer, esa calidad infinita, se desconoce. El matrimonio no es una carrera por el poder, sino un esfuerzo común por amar y servir al otro y a los hijos.

Históricamente ha sido frecuente considerar, al varón, superior a la mujer, atribuyendo a aquél la autoridad en la familia al considerarle cabeza de la esposa. Esta concepción está superada hoy en las leyes y en la teología, que son muy conscientes de la esencial igualdad y complementariedad de hombre y mujer, y de que la autoridad en la familia pertenece conjuntamente a ambos en pie de igualdad.

Por ello es que el Código Civil peruano de 1984, tomando como base el artículo 2, inciso 2, de la Constitución de 1979, establece la igualdad del hombre y la mujer, dentro del matrimonio, de la siguiente manera:

> *Artículo 234.*– [segundo párrafo] El marido y la mujer tienen en el hogar autoridad, consideraciones, derechos, deberes y responsabilidades iguales.
>
> *Artículo 287.*– Los cónyuges se obligan mutuamente por el hecho del matrimonio a alimentar y educar a sus hijos.
>
> *Artículo 288.*– Los cónyuges se deben recíprocamente fidelidad y asistencia.
>
> *Artículo 289.*– Es deber de ambos cónyuges hacer vida común en el domicilio conyugal. El juez puede suspender este deber cuando su cumplimiento ponga en grave peligro la vida, la salud o el honor de cualquiera de los cónyuges o la actividad económica de la que depende el sostenimiento de la familia.
>
> *Artículo 290.*– Ambos cónyuges tienen el deber y el derecho de participar en el gobierno del hogar y de cooperar al mejor desenvolvimiento del mismo.
> A ambos compete, igualmente, fijar y mudar el domicilio conyugal y decidir las cuestiones referentes a la economía del hogar.
>
> *Artículo 291.*– Si uno de los cónyuges se dedica exclusivamente al trabajo del hogar y al cuidado de los hijos, la obligación de sostener a la familia recae

sobre el otro, sin perjuicio de la ayuda y colaboración que ambos cónyuges se deben en uno y otro campo.
Cesa la obligación de uno de los cónyuges de alimentar al otro cuando éste abandona la casa conyugal sin justa causa y rehúsa volver a ella. En este caso el juez puede, según las circunstancias, ordenar el embargo parcial de las rentas del abandonante en beneficio del cónyuge inocente y de los hijos. El mandamiento de embargo queda sin efecto cuando lo soliciten ambos cónyuges.

Artículo 292.– La representación de la sociedad conyugal es ejercida conjuntamente por los cónyuges, sin perjuicio de lo dispuesto por el Código Procesal Civil. Cualquiera de ellos, sin embargo, puede otorgar poder al otro para que ejerza dicha representación de manera total o parcial.
Para las necesidades ordinarias del hogar y actos de administración y conservación, la sociedad es representada indistintamente por cualquiera de los cónyuges.
Si cualquiera de los cónyuges abusa de los derechos a que se refiere este artículo, el juez de paz letrado puede limitárselos en todo o parte. La pretensión se tramita como proceso abreviado.

Artículo 293.– Cada cónyuge puede ejercer cualquier profesión o industria permitidos por la ley, así como efectuar cualquier trabajo fuera del hogar, con el asentimiento expreso o tácito del otro. Si éste lo negare, el juez puede autorizarlo, si lo justifica el interés de la familia.

Artículo 294.– Uno de los cónyuges asume la dirección y representación de la sociedad:
1. Si el otro está impedido por interdicción u otra causa.
2. Si se ignora el paradero del otro o éste se encuentra en lugar remoto.
3. Si el otro ha abandonado el hogar.

En atención a dicha igualdad es que el Código Canónico de 1983 establece que:

Canon 1135.– Ambos cónyuges tienen igual obligación y derecho respecto a todo aquello que pertenece al consorcio de la vida conyugal.

EL MATRIMONIO. POLÉMICA SOBRE EL DIVORCIO

Indisolubilidad matrimonial [14]

El matrimonio es indisoluble porque, como en ningún caso, compromete las raíces más hondas del honor y la esencia ética con que

el hombre (la persona) inscribe su palabra en un juramento consciente que lo formula por única vez y para siempre, y el matrimonio –nacido del juramento– es la mutua donación amorosa entre un varón y una mujer, con un carácter de totalidad personal que implica la exclusividad de tal donación –fidelidad conyugal, monogamia– y su permanencia en el tiempo –indisolubilidad.

El matrimonio es una institución que se genera por el consentimiento de los cónyuges –su «sí quiero»– que se define por la mutua entrega hecha; y una vez que un novio se ha entregado a otro ya no puede disponer de sí en justicia. Es lo mismo que pasa con la paternidad y la maternidad: una vez que el hijo existe se es padre o madre, quiérase o no. Uno puede no atender a su hijo, abandonarlo o matarlo; pero, aun en estos casos, sigue siendo un padre o una madre, aunque sea infame si incumple sus obligaciones como tal.

Cuando un cónyuge no cumple sus obligaciones matrimoniales y entrega su persona a otro distinto de su marido/mujer, dispone de algo que no es suyo y por lo tanto esa segunda entrega es una injusticia y no debería producir efectos jurídicos. El consentimiento prestado al casarse es la causa eficiente del matrimonio, pues hace nacer entre los cónyuges lo que está en potencia en la naturaleza del hombre y la mujer: la posibilidad de ser dos en uno, de coparticiparse mutuamente. Con su consentimiento los cónyuges permiten ser a cada uno parte del otro; producido este efecto están unidos al otro por un vínculo natural que les hace ser en parte el otro cónyuge. Y ésta es una realidad que existe por sí misma, por su propia naturaleza, aun en el supuesto de que dejase de ser deseada por los cónyuges.

Esta conclusión, que dimana de la naturaleza de la donación matrimonial, encaja perfectamente con la psicología ordinaria de quienes se casan de verdad, que lo hacen para siempre y no «hasta dentro de tantos años» o «hasta que encuentre a otro/otra más guapo/guapa» o «hasta que me canse de ti o seas un estorbo para mí». Ésta es la realidad que expresa con gran belleza la fórmula matrimonial católica: «Yo, N., te quiero a ti, N., como esposa/esposo y me entrego a ti y prometo serte fiel en las alegrías y en las penas, en la salud

y en la enfermedad, todos los días de mi vida».

Indisolubilidad matrimonial y libertad personal [15]

Los cónyuges ejercitan su libertad cuando optan por casarse o no; pero, una vez casados, el problema ya no es de libertad o no, sino de responsabilidad o no frente a aquello que libremente se ha elegido («la elección más grave de mi vida»), al igual que una vez que se es padre el tema ya no es la libertad para serlo o no, sino la responsabilidad hacia el hijo o la ausencia en la vida de éste.

Una cierta ideología, muy corriente hoy, entiende la libertad como pura capacidad de optar permanentemente entre opciones alternativas. Pero tal forma de entender la libertad –como si ésta dejase de existir cuando ya se ha optado– es profundamente inhumana, peligrosa y pesimista, pues desconoce la capacidad del hombre para atarse libremente siendo fiel a las opciones que ha elegido. Una persona ejerce su libertad tanto al optar por casarse como al esforzarse por ser fiel a su cónyuge manteniendo la donación hecha. Cuando decide ser infiel a sus compromisos matrimoniales no está ejerciendo su libertad, sino atacándola al violar lo que libremente ha prometido.

Causas del divorcio: fenómeno internacional [16]

Las causas probablemente sean diversas y concurrentes, pero, en todo caso, podemos señalar las siguientes como especialmente relevantes:

a) El pesimismo antropológico que caracteriza a una parte de la cultura actual y que lleva a considerar al hombre y a la mujer como incapaces de asumir un compromiso permanente, para el futuro, sean cuales sean las circunstancias. Esta forma de ver las cosas contradice la dignidad de la persona y la naturaleza de la alianza matrimonial tal y como ya se expuso, y se enfrenta con el hecho cierto de que millones de matrimonios son fieles y perseve-

rantes hasta la muerte.

b) La consideración del matrimonio como un mero acto jurídico que genera derechos y obligaciones sujetos a la libre disposición de las partes (los cónyuges). Se olvida así la situación de donación mutua que se crea por el libre consentimiento de las partes, pero que, una vez creada, es un hecho y, en cuanto tal, ya independiente de quienes la generaron. Esta consideración del matrimonio, hoy, como acto jurídico «revocable», es fruto de un fructuoso legalismo que, empero, confunde la forma de casarse con la esencia del matrimonio hasta anular ésta para sustituirla por aquélla.

c) El positivismo jurídico moderno, que imbuye a los legisladores de la creencia de que ellos con su voluntad pueden moldear y definir la naturaleza humana a su arbitrio como si de plastilina en sus manos se tratase: igual que declaran no personas humanas a los concebidos no nacidos, a efectos de su eliminación por el aborto, declaran disoluble y revocable la donación matrimonial.

d) La moral individualista y utilitarista, frecuente hoy, que crea un ambiente en el que se piensa que el bien y el mal radican principalmente en la intención subjetiva del individuo que actúa y no en el carácter objetivamente bueno o malo de lo que hace. Se cae así en un relativismo ético que permite legitimar, como buenas, cosas objetivamente malas.

Juicio sobre el divorcio y las legislaciones que lo admiten [17]

El divorcio merece siempre un juicio negativo en sí mismo. Las legislaciones que admiten el divorcio consagran la violación jurídica del compromiso de la palabra matrimonial de honor, e intentan, en una penosa mala orientación cívica, legitimar el incumplimiento de la esencia del deber ético conyugal.

Siendo siempre, el divorcio, incompatible con la naturaleza del matrimonio, se puede distinguir:

a) El llamado *divorcio-remedio*, para casos extremos de total

incompatibilidad personal surgida entre cónyuges. Su admisión por las leyes sería más comprensible, aunque nunca se pueda olvidar que es contraria a la naturaleza de la donación matrimonial.

b) El divorcio más o menos consensual (es decir, por desearlo los dos cónyuges o solamente uno de ellos –aunque el otro se oponga–), que está recogido en las legislaciones modernas y contradice más directa y claramente la naturaleza del matrimonio y se opone aún más radicalmente a la justicia en las relaciones conyugales.

A la legislación divorcista se añade hoy día la mentalidad divorcista, que convierte a todo matrimonio en «divorciable» por definición, e, incluso, contra la voluntad e intención de los que se casan. A la injusticia que todo divorcio supone, añaden –esta mentalidad y legislación– la nueva injusticia de considerar no legal la voluntad de aquellos cónyuges que sí quieren casarse «para siempre», como es el caso de todos los que se casan por la Iglesia adquiriendo un compromiso indisoluble*.

El divorcio automático en Perú [18]

Un congresista del grupo político del gobierno** presentó en 1993 una propuesta sobre divorcio automático. Se trata del divorcio por «separación de hecho» cuando han trascurrido cinco años.

---

* Código Civil peruano, Artículo 33.– Son causas de separación de cuerpos:

1. El adulterio.
2. La violencia, física o psicológica, que el juez apreciará según las circunstancias.
3. El atentado contra la vida del cónyuge.
4. La injuria grave.
5. El abandono injustificado de la casa conyugal por más de dos años continuos o cuando la duración sumada de los períodos de abandono exceda a este plazo.
6. La conducta deshonrosa que haga insoportable la vida en común.
7. El uso habitual e injustificado de drogas alucinógenas o de sustancias que puedan generar toxicomanía.
8. La enfermedad venérea grave contraída después de la celebración del matrimonio.
9. La homosexualidad sobreviniente al matrimonio.
10. La condena por delito doloso a pena privativa de la libertad mayor de dos años, impuesta después de la celebración del matrimonio.
11. Separación convencional, después de trascurridos dos años de la celebración del matrimonio.

** Pedro García Saavedra.

Antecedentes historicopolíticos del divorcio automático en Perú [19]*

Bustamante de la Fuente lo solicitaba el año 1931 –ante el Congreso– si es que mediaban dos años de separación. En el diario de debates del propio Congreso del Perú se lee que el 17 de abril de 1940, el diputado por Celendín, Clodomiro Chávez, lo sugirió si la separación de hecho había durado cinco años. Más cerca a nosotros, en noviembre de 1980 los diputados Francia Guevara y Mendiola Martínez lo reclamaron si habían trascurrido diez años de «simple abandono». En setiembre de 1981, ante el mismo Congreso, Valle Riestra, Larco Cox, Santander Estrada, Rodríguez Campos, Alva Castro, y Santamaría Calderón, planteaban autorizar la acción judicial si la separación había perdurado por siete años; y finalmente, en octubre de 1985, Valle Riestra, esta vez acompañado de Biaggi Rodríguez, reformuló y renovó su pedido y propuso la disolución del vínculo cuando la separación continuaba por más de cinco años consecutivos.

El divorcio en el derecho romano antiguo [20]

Si de clasicismo se trata, bueno es sostener que nuestro sistema jurídico civil tiene su raíz en el viejo derecho romano (y en parte en el germano). Si así es, asunto que en materia de divorcio –para nosotros– está en discusión, nada nos debe extrañar la presencia del *divortium* romano en Perú, porque aun cuando según Mehesz, Metello Numidico, cuestor republicano, haya al matrimonio llamado «sacrificio de un placer particular a un deber público», y Justiniano, «unión de hombre y mujer que lleva consigo la obligación de vivir en sociedad indivisible», bueno es saber que desde los primeros tiempos de su historia Rómulo ya dictaba en Roma que la infertilidad, el adulterio, el uso de venenos y la sustracción de las llaves de las

---

* Los numerales 19 al 21 han sido desarrollados en lo posible conforme a *Acerca del divorcio* de Carlos Ramos Núñez (Lima, 1990).

bodegas del vino eran causales de repudio del marido. Y aunque Plutarco cuente que la práctica del divorcio no se hallaba muy extendida, la reglamentación de Rómulo –narrada por Fustel de Coulanges– nos hace pensar distinto.

Cantú, en la *Historia de la muerte de Augusto*, refiere que en la época clásica romana se recurrió al divorcio por los más inauditos pretextos. No sólo ofrecían causa para el divorcio la esterilidad, los litigios con la nuera y la impudicia, sino que Paulo Emilio repudió a su mujer sin alegar más causa que la mención de que ella lo había ofendido. Sulpicio Galo se separó de su consorte porque ésta salió con la cabeza descubierta; Antistitio Veter, porque habló en secreto con una liberta vulgar; Sempronio apartó a su mujer porque ella se dirigió a los juegos sin su consentimiento, y Cicerón repudió a Terencia –luego de treinta años de consorcio– porque necesitaba una dote nueva para pagar sus deudas.

Fue Constantino, bajo la influencia del cristianismo, quien intentó morigerar el asunto, pero fue difícil.

Y aunque los romanos declararon a la letra en *Las Novelas*, acápites 22 y 140, que «nada es más decoroso para los hombres que las nupcias de las que provienen los hijos [...] y el eximio estado de la República [...]», y que el matrimonio «[... es] una cosa tan hermosa [... que] da inmortalidad al género humano», y agregaban más: «que el divorcio se opone a los intereses del Estado, por lo que resulta imperioso obstruirlo», en verdad, en el fondo de la noción matrimonial romana latía, protagónica, como elemento capital y decisorio, la *affectio maritalis*: «es el mutuo afecto el que constituye las nupcias», nos dice el *Digesto* romano, «[...] porque de todas las cosas que se hacen entre los hombres, todas son disolubles cualquiera sea la que los ligue [...]», rezan *Las Novelas* en el acápite 22, punto tercero. De modo que desaparecida la *affectio maritalis* el vínculo marital le sigue la misma suerte.

Fundamento jurídico del divorcio automático [21]

En buena cuenta, lo que acabamos de decir en las líneas anteriores

es la gran tesis sustentatoria de la ruptura del vínculo matrimonial por separación de hecho: «muerto el amor, sepultado está el matrimonio». Ya en la década de los cuarenta, en el Perú, luminosos juristas nacionales como Ángel Gustavo Cornejo se aferraban con rotundidad al principio:

> [...] cinco años de separación, digamos de rompimiento –decía Cornejo–, son la mejor prueba de que el matrimonio no es viable. Casi no vale la pena interrogar acerca de esto. Es una indiscutible causa de divorcio.

¿Tradición divorcista del derecho civil peruano? [22]

El divorcismo no ha sido la tendencia de la legislación civil peruana. Ni lo albergó el proyecto de Código Civil de Vidaurre en los albores de la República, allá en 1834, ni lo contempló el Código de la Confederación Perú-Boliviana de 1836, como que tampoco fue parte del contenido del primer Código Civil peruano en 1852, y apenas sí como obra de políticos y no de juristas insurgió como imposición –según narra Cornejo Chávez– en el Perú el 4 de octubre de 1930.

En su tradición, el Perú –durante cuatrocientos cincuenta años (Descubrimiento, Conquista, Colonia, Independencia y buena parte de la República)– adoptó más bien la tesis canonista de indisolubilidad absoluta del consorcio matrimonial.

La indisolubilidad matrimonial en el pensamiento de la Iglesia [23]

En los primeros tiempos el matrimonio de los cristianos fue un asunto en el que los que se casaron usaron los procedimientos paganos.

Es entre los siglos IV al XI de la era cristiana que comenzó a aparecer en Occidente, al lado de las ceremonias familiares y civiles, la ceremonia eclesiástica del matrimonio, pero sin carácter obligatorio, y a la que se incorporan rasgos y ritos de las diversas culturas. Así, paulatinamente las costumbres civiles se van convir-

tiendo en eclesiásticas.

Pero la tesis de la indisolubilidad progresivamente había venido cobrando forma. Desde Pablo en el siglo I, afirmada luego por la mayoría de escritores del siglo III, san Alberto y su discípulo Tomás de Aquino, y todo el significado histórico del siglo XIII y siguientes, son decisivos, hasta Trento.

La indisolubilidad matrimonial en el Concilio de Trento [24]

Entre 1545 y 1563 el Concilio de Trento significó una especial explicitación de la teología del matrimonio como consecuencia de las doctrinas protestantes al respecto. En tal concilio la Iglesia proclama la sacramentalidad, la indisolubilidad, y ante los llamados matrimonios clandestinos –sin optar por la identicación o separabilidad del contrato del sacramento propuesto por Melchor Cano– restablece el antiguo decreto Tametsi por el que señala la forma de contraer matrimonio prescrita en el IV Concilio de Letrán, declarando inválidos los matrimonios clandestinos.

El Concilio de Trento, en su sétima sesión, proclamará que el matrimonio es uno de los siete sacramentos de la ley de Dios; pero será en la sesión 24 en que los 227 padres conciliares reunidos dictarán el Decreto Doctrinal de 12 cánones y el Disciplinario de Reforma, por los que declaran que el matrimonio católico es natural, uno e indisoluble.

Papado e indisolubilidad matrimonial: canonismo [25]

A fines del siglo pasado, el año 1880, el papa León XIII, recusando al divorcio lo llamará «pernicioso incentivo de la infidelidad» y «corruptor en la educación de los hijos». Y después que Pío XI en 1930 confirma y extiende el principio de la indisolubilidad matrimonial, el propio Pacelli (Pío XII), en cerrada defensa de la estabilidad vincular, dirá que: «[...] la continuidad, la entrega lenta, hace descubrir nuevos valores en cada cónyuge», y añadirá:

> [...] si no fuese indisoluble, la vida en común correría peligro y aflorarían los deseos egoístas de la propia satisfacción, con menosprecio de la dignidad personal y de la del cónyuge [...], hay que comprometer el porvenir.

La posición oficial de la Iglesia católica se encuentra plasmada en la sentencia que repite que «el matrimonio rato y consumado no puede ser disuelto por potestad alguna humana ni por causa distinta fuera de la muerte».

El canon 1134 del Código Canónico de 1983 dice que:

> Del matrimonio válido se origina entre los cónyuges un vínculo perpetuo y exclusivo por su misma naturaleza; además, en el matrimonio cristiano los cónyuges son fortalecidos y quedan como consagrados por un sacramento peculiar para los deberes y la dignidad de su estado.

El divorcio automático en América del Sur, Centro, Norte y Europa [26]

Si miramos nuestra América del Sur, Bolivia, Ecuador y Venezuela tienen una causal similar, por cinco, cuatro y cinco años de separación, respectivamente.

Si miramos más arriba de América del Sur, contemplamos que México y Estados Unidos también regulan la causal. En un caso, cuando median dos años de separación, y en el otro el período es variado según la tendencia de cada estado de la Unión.

Si dirigimos nuestra mirada a Europa y nos fijamos en tres países con los que observamos fluida interrelación, apreciamos que España, Francia y Alemania la proclaman. Y también Inglaterra.

Regulación jurídica del divorcio automático en Europa [27]

Si detenemos científicamente nuestra observación en el contenido de la ley, alcanzaremos a comprobar ciertamente que no se concede a los cónyuges el poder arbitrario que el proyecto legal peruano en discusión pretende.

Miremos ligeramente los casos de los llamados países más desarrollados: Francia, España y Alemania.

Francia dice en el artículo 237 de su Código Civil que:

> Un cónyuge puede demandar el divorcio, en razón de una ruptura prolongada de la vida en común, cuando los cónyuges viven separados de hecho desde hace seis años.

... pero tres artículos después –cosa que no quiere admitirse en Perú– humaniza totalmente el precepto cuando el numeral 240 sentencia:

> Si el otro cónyuge demuestra que el divorcio tendría, ya sea para él, tomando en cuenta notablemente su edad y la duración del matrimonio, ya sea para sus hijos, consecuencias materiales o morales de excepcional dureza, el juez denegará la demanda.
> Puede incluso denegarla de oficio en el caso previsto en el artículo 238 [enfermedad mental de uno de los cónyuges].

Es esto lo que se denomina en doctrina jurídica la «cláusula de dureza»: la dureza que interpone el Estado frente a cualquier solución inhumana contra la estabilidad del matrimonio.

Los españoles, con sus reformas de la ley 30 del 7 de julio de 1981, modificaron su Código Civil y, en efecto, sobre esta materia introdujeron el siguiente precepto:

> *Artículo 86.*– Son causas de divorcio: [...]
> 4.° El cese efectivo de la convivencia conyugal durante el trascurso de al menos cinco años a petición de cualquiera de los cónyuges.

Pero se concede al cónyuge demandado o abandonado la posibilidad de probar que perdura la *affectio coniugalis*, es decir, alguna suerte de vínculo espiritual; en tal caso su probanza enervará la acción.

Los alemanes, más allá de la pretendida fama que se proponga achacar, no han ido tan lejos, pues si bien el artículo 1566 de su Código sostiene que:

> *Artículo 1566*: 1) [...]

> 2) se presume irrefutablemente que el matrimonio ha fracasado si los cónyuges viven separados desde hace tres años.

... el propio párrafo primero del numeral 1566 es el que pone coto al asunto, cuando frasea:

> se presume irrefutablemente que el matrimonio ha fracasado, cuando los cónyuges viven separados desde hace un año y ambos piden el divorcio, o el cónyuge que no lo ha solicitado, lo acepta.

Como de pleno se observa, no se arrasa con la voluntad del consorte abandonado; él es parte protagónica en la disolución.

Resultados sociales del divorcio automático en Europa, Norte y Sudamérica [28]

Los franceses introdujeron sus modificaciones permisivas al «divorcio automático» en 1975, y datos oficiales de estadística internacional denuncian que en Francia, en las zonas metropolitanas, uno de cada dos matrimonios termina en divorcio.

Desde 1969 los ingleses se asisten del precepto según el cual procede disolver el consorcio tras la «irreparable destrucción del matrimonio». Y, entre ellos, en 1983 el índice de divorcios alcanzó el más alto nivel de toda Europa occidental, y un niño de cada ocho vive en una familia donde falta uno de los padres.

Los norteamericanos, que exhiben la causal dentro de sus normas jurídicas, ostentan el increíble récord de que la mitad de las parejas que contraen matrimonio terminan en divorcio. Se estima en más de un millón los divorcios anuales, y el 60% de los niños pasan parte de su niñez en una familia donde falta uno de los padres.

En esta parte de América, los casos de Bolivia, Ecuador y Venezuela –países, todos éstos, con la causal– no pueden ser menos estremecedores. Se estima que no menos de cuarenta –si no cincuenta– millones de niños en América latina tienen débiles o absolutamente nulos lazos de vínculo familiar.

¿Qué ha resuelto esta causal en el mundo?

Fundamentos jurídicos contra el divorcio automático [29]

«Nadie puede invocar hecho propio», ha sido y es un antiguo precepto doctrinario que desde tiempo reza en nuestra legislación. Supone que en materia de divorcio el cónyuge que incurre en causal agraviante no puede plantear judicialmente ese hecho para solicitar la disolución del vínculo. Ello es potestad del consorte ofendido, el cual de acuerdo a su concepción puede ofrecer desde el perdón conciliatorio y generoso hasta la radical decisión de poner fin a la vida marital. Jamás se ha concebido en nuestra tradición jurídica conceder al cónyuge agraviante, y sólo a él, la facultad disolutoria del matrimonio en el instante en que convenga a sus particulares intereses personales.

Constituye ello una suerte de estremecedor beneficio al cónyuge libertino; auspiciará psicológicamente los acercamientos clandestinos en la expectativa de convertirlos en futuro matrimonio. Tal causal, introducida como motivo de divorcio, hará perder por completo a esta institución el carácter de docencia moral que pudiera atribuírsele. El agraviante no sólo agraviará a su cónyuge y a su familia; agraviará a la sociedad, a su orden, los socavará e ingresaremos a una pendiente de resultados impredecibles.

La propuesta de García Saavedra (el excongresista peruano, autor del proyecto que se comenta) convierte el matrimonio en un acto jurídico casi inexistente, y ciertamente desconoce, en absoluto, el carácter de institución del matrimonio. La propuesta sugiere que la simple voluntad unilateral de una de las partes puede poner fin al matrimonio. No interesa el matrimonio como estado; no interesan los efectos sociales y morales de la ruptura; ni siquiera interesa el divorcio como docencia moral, pues quien ofendió a la familia puede aún burlarla en los estrados judiciales mofándose de ella, invocando su agravio como razón suficiente. Y se propone que el Estado cautele tamaña afrenta.

Aun en las rescisiones contractuales más efímeras, en una simple compraventa, en las de menor trascendencia o repercusión, por el mérito de su bilateralidad, de haber actuado dos partes, se requie-

re que ellas en conjunto transijan respecto a la solución adecuada. En la propuesta, no; pese a que se trata de la convención más importante que pueden suscribir dos seres humanos, que por libre voluntad unen sus vidas en el juramento de la vida en común, de la fidelidad, de la cohabitación y de la asistencia recíproca. Pese a que se trata de la familia, de la auténtica célula fundamental de la sociedad, la convención puede ser rota arbitraria y unilateralmente, aun por el cónyuge ofensor.

Nadie imagina ahora, entre nosotros, un matrimonio válido por la simple voluntad de uno de los contrayentes; sería ello calificado probablemente como una monstruosidad. Pero nada de extraño, de irregular, se halla en que la ruptura del vínculo matrimonial proceda por el mérito de una simple y arbitraria voluntad unilateral.

Para esta posición, la teoría clásica del matrimonio-institución no tiene ninguna importancia. La relación matrimonial puede ser interrumpida o concluida *ad libitum*. Los deberes y los derechos matrimoniales, las relaciones y responsabilidades propias de él, son una suerte de simplista negocio jurídico que puede ser resuelto de acuerdo a la caprichosa orientación de una voluntad.

El divorcio automático: liberación o premiación [30]

¿Liberar o premiar?

Una rápida revisión de la relación de causas de divorcio que nuestro derecho ampara nos llevará con facilidad a la comprobación de que quienes invocan el divorcio lo hacen argumentando uno o varios motivos. Pero una es, cruda y rotunda, tantas veces, la capital razón de su proceder: la presencia de una tercera persona extraña al matrimonio. Los magistrados encargados de juzgar incontables casos de esta naturaleza tal vez puedan añadir algunas palabras a lo que aquí expresamos. Y si este aserto se confirma, como parecería manifiesto, la propuesta que se sugiere... ¿no se constituirá en una suerte de vestíbulo del amor libre?

Más allá de eufemismos y fuera de toda hipocresía, en los hechos esta propuesta constituye un grosero premio al adulterio.

El divorcio automático como remedio y en la moral [31]

Habrá quienes afirmen hasta el final que la ponencia es sana; que, concluido el amor, no hay ya matrimonio, y que resulta imprescindible regularizar toda unión clandestina. Mas, legalizar estos fenómenos no conduce a eliminarlos, ni resulta política sana para la educación social y moral del pueblo. Con tan sencillo expediente, fácil será estar jamás en falta, pues frente a la ley que nos dice que un hecho es malo, bastará invocar otra que nos diga que ese mismo hecho es bueno. No se trata de disfrazar las realidades; se trata de revisar, con el más profundo criterio de conciencia, la responsabilidad ética que entraña un matrimonio.

Empero, además no podemos dejar de apreciar que hay una actitud casi imperante en el mundo de hoy, que busca poner de lado la ética. Se pretende remplazarla por otra «ética» que establece el criterio del bien o del mal según el mandato del placer y del egoísmo. En realidad, si anteponemos cualquier otra cosa a la ética, con seguridad que nos hallamos avanzando hacia la destrucción del hombre.

Una sociedad y una cultura en las que el hombre queda reducido a la condición de súbdito y esclavo del egoísmo y del exacerbado individualismo, se tornan profundamente deshumanizantes.

La moderna filosofía también busca separar a la ética de la religión. Pero la ética que no tiene fundamento trascendente no puede ser ni objetiva ni universal, y se sujeta al parecer y al antojo de cada cual. Así, nos conducimos a un permisivismo trágico y a un confusionismo en donde nadie sabe ni sabrá lo que es bueno ni lo que es malo.

Los riesgos de la aprobación del proyecto de ley sobre divorcio automático [32]

Si finalmente se llega a aprobar la ley sobre «divorcio automático», admitida esta causal el divorcio romperá el marco dentro del cual

pretendió encerrársele y avanzará en nuestra sociedad como torbellino, socavando el matrimonio hasta desnaturalizarlo.

La ola desencadenada de la pasión humana es difícil de controlar cuando se es imprudente. Es probable que si el Congreso del Perú rechaza la causal propuesta, amenacen frustrarse algunas situaciones personales que merecen –y habrá que darles– especial comprensión, pero, concedida, se introducirá en la familia y en la sociedad un factor de descomposición tan terrible que tal vez no nos permita, a quienes lo toleramos, soportar mañana el juicio de la historia.

Ocurre que la simple existencia de una causal de naturaleza tolerante y liberal, como la que se comenta, estimulará inmaduros, irreflexivos e impreparados matrimonios, de quienes van al acto civil inciertos y confusos, pero seguros de que, trascurrido un lapso, tienen a su antojo abierta la alternativa de concluir con el vínculo matrimonial en el instante en que lo resuelvan.

El proyecto de ley sobre divorcio automático es en sí inmoral [33]

Es que este proyecto es un ataque fundamental a la estabilidad de la familia, la que desprovista de defensas queda a merced de los cónyuges y encadenada a los caprichos y a los deleites de éstos. La propuesta es inmoral porque es el *ser* el que proscribe al *debe ser*. Así, la falta de eticidad desjuridifica al derecho, y se pretende que éste después de haberse alejado de la ley divina se aleje ahora de la ley moral.

La nulidad matrimonial canónica y el divorcio absoluto [34]

La invalidez del matrimonio, reconocida tanto por la legislación civil como por la eclesiástica, no se parece absolutamente en nada al divorcio. Es una figura totalmente distinta del divorcio y, a diferencia de éste, no se opone a la indisolubilidad del vínculo matrimonial

ni determina su ruptura.

El divorcio rompe o, mejor dicho, pretende romper un matrimonio existente. Cuando se declara la invalidez se reconoce que el matrimonio nunca existió (aunque aparentemente pareciera lo contrario). Y no existió nunca, por diversas causas, como pueden ser:

a) La falta de verdadero consentimiento de las partes a pesar de las apariencias formales exteriores.

b) La falta de las condiciones necesarias para unirse en matrimonio en cualquiera de los contrayentes.

c) No celebrarse el matrimonio con los requisitos formales exigidos por las disposiciones legales.

Si a pesar de las apariencias externas –boda, ceremonia, fotos, convivencia, hijos, etc.– se demuestra que faltó el consentimiento u otro requisito esencial, no ha habido matrimonio aunque las partes hayan vivido juntas durante años y hayan tenido descendencia. Cuando se declara la invalidez lo único que se hace es reconocer esa realidad; es decir, que nunca hubo matrimonio. Para llegar a esa declaración es necesario seguir un proceso judicial con todas las garantías humanamente razonables, en el que ambos cónyuges podrán alegar y probar lo que estimen necesario. Indubitablemente, es posible –como en cualquier otro proceso judicial– que se mienta y se presenten pruebas falsas, lo que puede engañar al tribunal civil o eclesiástico al que se acuda y hacerle pronunciar una resolución no ajustada a la realidad. En estos casos, una cosa será la sentencia que se obtenga, que producirá efecto ante los hombres, y otra la responsabilidad moral al conseguir indebidamente la nulidad eclesial pretendida, pues ante Dios el matrimonio seguirá existiendo con todas sus consecuencias.

En definitiva, con la declaración de invalidez no se disuelve un matrimonio, sino que lo que se hace es reconocer que nunca existió.

Los tribunales eclesiásticos y estatales, por tanto, declaran la invalidez de un matrimonio (o, lo que es parecido, que nunca existió, a pesar de las apariencias) tras un proceso previo, que es igual

para famosos que para personas que nunca serán noticia; para pobres y ricos. Lo que sucede es que los medios de comunicación social muchas veces sólo reflejan –y ello es comprensible, por la atracción de compradores o espectadores– las nulidades de las personas famosas y conocidas, sin hacerse eco de la gran mayoría de las nulidades que se acuerdan, al no ser éstas noticia.

Reacciones sociales frente a los estragos del divorcio absoluto [35]

A modo de ejemplo, digamos que el pasado domingo 9 de abril (1995), exactamente el mismo día que en Perú se elegía al presidente de la República y al Congreso, las agencias noticiosas registraban en los periódicos este informe:

AL TOMAR CONCIENCIA DE SU ENORME COSTO SOCIOECONÓMICO

ESTADOS UNIDOS LE DECLARA LA GUERRA AL DIVORCIO*

WASHINGTON (AFP).– Tras haber hecho la apología del divorcio durante años, Estados Unidos parece haberle declarado la guerra, tras tomar conciencia de su enorme costo socioeconómico y sus trágicas consecuencias sobre los hijos.

De acuerdo con un informe publicado por el Consejo de las Familias, organismo constituido por universitarios y expertos, la multiplicación de los divorcios desde hace treinta años y la disminución de los casamientos en Estados Unidos son «los principales responsables del deterioro del bienestar de los hijos». Lo que se tradujo particularmente en un importante aumento de la criminalidad juvenil, el consumo de drogas y de la pobreza.

«Nos hemos convertido ahora en una nación donde el divorcio es considerado corrientemente como el camino hacia una liberación personal», se dice en el Consejo.

---

* Diario *Expreso,* 9 de abril de 1995, Lima.

Luego de haber sido el país donde se registraban más casamientos, Estados Unidos ostenta hoy el récord de la más alta tasa de divorcios y de madres solteras, con más de 30% de nacimientos fuera de matrimonio.

Cerca de la mitad de las mujeres de raza blanca, casadas a fines de la década de los sesenta, se encuentra hoy divorciada, y cerca de la mitad de los pequeños norteamericanos asistirán al divorcio de sus padres antes de haber alcanzado la mayoría de edad, según el informe.

Ahora, la desintegración de las familias ya no es considerada como una tragedia personal, sino como una crisis social. «Nuestra sociedad ya no enseña más a la generación siguiente el sentido, el objetivo y las responsabilidades del matrimonio. Si esta tendencia continúa, esto constituirá un suicidio cultural», explicó David Popenoe, profesor de sociología y copresidente del Consejo.

«Esto necesita un cambio cultural y debemos encontrar los medios para que el casamiento funcione, simplemente porque es extraordinariamente importante para los esposos y los hijos.»

El Consejo formula al respecto una serie de recomendaciones para los consejeros conyugales sobre la revalorización del casamiento, y también a los autores de libros escolares y a los responsables de la industria cinematográfica.

MATRIMONIO Y VIDA. FAMILIA Y FORMACIÓN

La familia y su misión de trasmisión de vida [36]

Porque está en la naturaleza de las cosas que los niños vengan al mundo como fruto del amor matrimonial de los cónyuges, de la donación mutua de la feminidad y la virilidad personales, se deriva en principio, como consecuencia lógica, la generación del hijo, lo que manifiesta, expresa y ratifica el amor de los padres.

Además, desde la óptica del hijo, la estabilidad y permanencia del vínculo conyugal ofrece el ámbito idóneo para posibilitar su subsistencia, su humanización y su realización y madurez. El ser humano nace «prematuro» para valerse por sí mismo; la biología exige que el niño sea recibido en un ambiente de amor y acogida que le suministre –¡durante años!– alimento, atención sanitaria,

palabras, amor, cultura, religión..., todo lo que le permitirá llegar a desarrollar plenamente sus potencialidades personales.

Los seres humanos al nacer, están inhabilitados, a diferencia de lo que sucede en otras especies, para subsistir y desarrollarse por sí mismos. Este carácter se corresponde perfectamente con el «para siempre» que caracteriza naturalmente la donación matrimonial, cuya estabilidad es la garantía para las nuevas vidas de encontrar el ambiente que necesitan.

Matrimonio y nuevas vidas, familia e hijos, son realidades unidas por la naturaleza que el hombre no debe separar, pues tal separación supondría una violencia antiecológica.

El actual derecho peruano y su postura frente a la defensa de la vida [37]

En el tema del derecho a la vida y derecho familiar tal vez pueda decirse que el derecho peruano encierra un profamiliarismo teorético, carente de políticas eficientes y eficaces para la construcción responsable del matrimonio, de la paternidad, de la maternidad y de la familia. Imbuido de un sano legado de derecho europeo y cristiano, en materia de vida el derecho peruano hoy traba sus pasos, zigzaguea en su andar y se torna vacilante.

Algunos fundamentos morales en la defensa de la vida [38]

El respeto por la vida humana significó siempre para la teología cristiana un principio sagrado. Se consideró y se considera que el derecho a la vida pertenece al campo del derecho natural.

Tomás de Aquino (1225-1274) nos enseñó que existe una ley natural que se expresa en una norma fundamental que ordena al hombre obrar de acuerdo con los dictados de su naturaleza racional; su fundamento metafísico se encuentra en la misma naturaleza del hombre: es éste el derecho natural.

La existencia de un derecho de esta naturaleza, al cual se afirma pertenece la vida, había sido ya desde un principio pregonada por los grecorromanos, alcanzando luego notable trascendencia en los siglos XVI y XVII, con diversos maestros, entre otros, Francisco Suárez, connotado representante en aquella época.

Con Suárez se reconoció también la existencia de una ley natural vigente en la conciencia de los hombres. Ella –se dijo– abarca toda la amplitud del orden ético y constituye un código único por su universalidad y por la armoniosa organización de sus preceptos.

La vida, derecho esencial [39]

Maritain nos dijo con toda excelencia que:

> [...] los derechos fundamentales como el derecho a la existencia y a la vida [...] se arraigan en la propia vocación de la persona humana [...].

Y es que la vida, conceptuada por la teología cristiana como una facultad que permite relacionar medios y fines, obtiene su grado infinito y suprema eminencia en Dios, fuente de la vida perfecta y eterna.

Desde siempre, la teología cristiana defiende que el primer derecho del hombre, más allá de las situaciones puntuales y propias de legítima defensa, pena de muerte y estado de guerra, es el derecho a la dignidad y la vida.

De ahí que la doctrina del cristianismo se oponga en absoluto a una concepción materialista de la vida humana; con la proclamación del Evangelio adquieren los derechos de la persona humana su verdadero valor. Bien entendido y bien concordado todo lo dicho, el derecho a la muerte no existe; cualquier permisión de la ley positiva, en este sentido, no es otra cosa que la violación del mismo derecho natural.

Y es que Dios ha puesto al hombre sobre la tierra para que sea feliz, le alabe y sirva. El hombre podrá elegir entre las maneras de servir á Dios, pero lo que no puede elegir es el momento en que ha

de cesar el servicio. Está en acto de servicio y no puede abandonarlo sino por orden superior. En otros términos, la vida humana no está a disposición del hombre. De otro lado, y más allá, es preciso advertir el principio teológico de la igualdad de los hombres, pues la igualdad de naturaleza, entre todos los hombres, halla para este caso su más estricta aplicación. Si todos los hombres tienen un derecho rigurosamente igual a tender a su fin, esta igualdad se manifiesta ante todo en una estricta igualdad ante la vida. Puesto que la razón de ser de cada uno es, en primer lugar, la de realizar su perfección poseyendo a Dios, cada uno, al recibir la vida para cumplir su obra, tiene un derecho rigurosamente igual a emprenderla y proseguirla.

La Constitución Política del Perú (1993) y la defensa de la vida [40]

El artículo 2, inciso 1, dice:

> *Artículo 2.*– Toda persona tiene derecho:
> 1) A la vida, a su identidad, a su integridad moral, psíquica y física y a su libre desarrollo y bienestar. El concebido es sujeto de derecho en todo cuanto le favorece.

¿Y qué no le favorece al concebido? [41]

Se dice falsamente que no le favorece «un futuro incómodo». Y detrás de esta afirmación está la tesis de quienes defienden el aborto eugenésico, el aborto ético, el aborto social y más.

Y de verdad andan algo cerca de su objetivo, porque en Perú, desde 1991, el aborto ético y el eugenésico no tienen más que una lírica sanción de, máximo, tres meses de pena privativa de la libertad (artículo 120 C. P.), por qué no, eximibles de carcelería; eso es menos que la punición que se impone por un delito de lesiones (artículo 121 C. P.), y nunca más que una sanción por hurto simple (artículo 185 C. P.) o una penalidad por violación de correspondencia (artículo 171 C. P.). En el Perú de hoy, más sanción penal recibe

quien caza un animal legalmente protegido (no menos de un año de cárcel, artículo 308 C. P.), que quien mata a un ser humano recién concebido.

En el caso de nuestro reciente Código Penal (1991), el aborto ético y eugenésico están a sólo tres meses de la impunidad.

Muchos defensores *antivida*, abortistas y eugenesistas, repitiendo al viejo Führer alemán espetarán que:

> [...] a todo ser defectuoso se le debe eliminar; que el derecho a la vida es una invención absurda de los humanitarios demócratas y apóstoles de la debilidad. El derecho a morir, ése es el único derecho de los débiles condenados por la ley de la eliminación.

Agregarán que cualidad y no cantidad de la población debe ser la directiva principal en el tratamiento del problema de población, y envueltos en el más típico utilitarismo y paganismo nietzscheano repetirán a coro como los genocidas de los años treinta que la caridad y el amor no son más que «detritus morales».

De otro lado, el término «social» usado por la doctrina abortista servirá también, grave y peligrosamente, para que los abortistas designen de tal modo a toda clase de abortos que no se refieren sólo a factores o a motivos económicos. Más que la consabida frase «angustia económica», hablarán de la «angustia social», acentuada a partir de las terribles condiciones de miseria en que se desenvuelven millones de seres en la humanidad.

¿Pero es posible tal interpretación jurídica del derecho a la vida en el derecho peruano? [42]

No. El artículo 1 de la Constitución Política del Perú (1993) dice que: «La defensa de la persona humana y el respeto de su dignidad son el fin supremo de la sociedad y del Estado».

El Código de los Niños y Adolescentes sostiene en el artículo 1 del libro primero, que: «Todo niño y adolescente tiene derecho a la vida desde el momento de la concepción». Y en el artículo 1 del Título Preliminar, el mismo código ha sentenciado que: «Se consi-

dera niño a todo ser humano desde su concepción hasta cumplir los doce años de edad [...]».

Más aún, el artículo 4 de la Convención Americana sobre Derechos Humanos o Pacto de San José de Costa Rica dice: «Toda persona tiene derecho a que se respete su vida. Este derecho estará protegido por la ley y, en general, a partir del momento de la concepción. Nadie puede ser privado de la vida arbitrariamente».

Y ocurre que el Perú suscribió el Pacto el 28 de julio de 1978, y más: admitió y reconoció su sumisión a la competencia contenciosa de la Corte Internacional de Derechos Humanos el 21 de enero de 1981, y a esta corte y a este instrumento nos hallamos sujetos.

La Convención Americana o Pacto de San José es parte del derecho peruano, y el artículo 55 de la Constitución vigente señala que: «Los tratados celebrados por el Estado y en vigor forman parte del derecho nacional».

La Constitución Política del Perú de 1993 cierra este tema con la siguiente enfática redacción (Disposición final cuarta):

> Las normas relativas a los derechos y a las libertades que la Constitución reconoce se interpretan de conformidad con la Declaración Universal de Derechos Humanos y con los tratados y acuerdos internacionales sobre las mismas materias ratificados por el Perú.

Ésta es la razón por la que hasta hoy toda forma de aborto debe ser penada en el Perú.

La familia y la trasmisión y enseñanza de valores culturales, éticos, sociales, espirituales y religiosos [43]

La familia fundada en el matrimonio que trasmite la vida prolonga naturalmente el hecho biológico de engendrar hijos en lo que llamamos *paternidad-maternidad*, que se extiende durante toda la vida de los padres y los hijos. Los padres son responsables de sus hijos por el hecho de traerlos a la vida y esta responsabilidad, dado que de criaturas racionales se trata, no se agota en proporcionar alimento, vestido y vivienda, sino que se extiende a los bienes del

espíritu: la cultura, la ética, la religión.

Los padres proporcionan a los hijos, a través de su palabra, su ejemplo, el ambiente familiar, su conducta, la elección de la educación que han de recibir, etc., los elementos básicos para formar su personalidad. Y esto es así, incluso aunque los padres no sean conscientes de ello; pero, además de ser un hecho, es una gravísima responsabilidad de los padres, pues de ellos depende básicamente el equilibrado desarrollo de la personalidad de sus hijos.

Es así la familia el gran promotor de humanidad y de calidad de vida de las nuevas generaciones, pues de ella depende lo más importante que sus hijos puedan recibir: el alimento del espíritu.

El derecho alimentario en el Código Civil y en el Código de los Niños y Adolescentes en Perú [44]

Artículo 472.– Se entiende por alimentos lo que es indispensable para el sustento, habitación, vestido y asistencia médica, según la situación y posibilidades de la familia.
Cuando el alimentista es menor de edad, los alimentos comprenden también su educación, instrucción y capacitación para el trabajo.

Artículo 473.– El mayor de dieciocho años sólo tiene derecho a alimentos cuando no se encuentra en aptitud de atender a su subsistencia.
Si la causa que lo ha reducido a ese estado fuese su propia inmoralidad, sólo podrá exigir lo estrictamente necesario para subsistir.
No se aplica lo dispuesto en el párrafo anterior cuando el alimentista es ascendiente del obligado a prestar los alimentos.

Artículo 474.– Se deben alimentos recíprocamente:
1. Los cónyuges.
2. Los ascendientes y descendientes.
3. Los hermanos.

Artículo 475.– Los alimentos, cuando sean dos o más los obligados a darlos, se prestan en el orden siguiente:
1. Por el cónyuge.
2. Por los descendientes.
3. Por los ascendientes.
4. Por los hermanos.

Artículo 476.– Entre los descendientes y los ascendientes se regula la gradación por el orden en que son llamados a la sucesión legal del alimentista.

Artículo 477.– Cuando sean dos o más los obligados a dar los alimentos, se divide entre todos el pago de la pensión en cantidad proporcional a sus respectivas posibilidades. Sin embargo, en caso de urgente necesidad y por circunstancias especiales, el juez puede obligar a uno solo a que los preste, sin perjuicio de su derecho a repetir de los demás la parte que les corresponda.

Artículo 478.– Si teniéndose en cuenta las demás obligaciones del cónyuge deudor de los alimentos, no se halla en condiciones de prestarlos sin poner en peligro su propia subsistencia, según su situación, están obligados los parientes antes que el cónyuge.

Artículo 479.– Entre los ascendientes y los descendientes, la obligación de darse alimentos pasa por causa de pobreza del que debe prestarlos al obligado que le sigue.

Artículo 480.– La obligación de alimentarse que tiene un padre y su hijo extramatrimonial no reconocido ni declarado, conforme a lo dispuesto en el artículo 415, no se extiende a los descendientes y ascendientes de la línea paterna.

Artículo 481.– Los alimentos se regulan por el juez en proporción a las necesidades de quien los pide y a las posibilidades del que debe darlos, atendiendo además a las circunstancias personales de ambos, especialmente a las obligaciones a que se halle sujeto el deudor.
No es necesario investigar rigurosamente el monto de los ingresos del que debe prestar los alimentos.

Artículo 482.– La pensión alimenticia se incrementa o reduce según el aumento o la disminución que experimenten las necesidades del almentista y las posibilidades del que debe prestarla. Cuando el monto de la pensión se hubiese fijado en un porcentaje de las remuneraciones del obligado, no es necesario nuevo juicio para reajustarla. Dicho reajuste se produce automáticamente según las variaciones de dichas remuneraciones.

Artículo 483.– El obligado a prestar alimentos puede pedir que se le exonere de seguir prestándolos si disminuyen sus ingresos de modo que no pueda atender a la obligación sin poner en peligro su propia subsistencia o si ha desaparecido en el alimentista el estado de necesidad. Tratándose de hijos menores a quienes el padre o la madre estuviese pasando una pensión alimenticia por resolución judicial, ésta deja de regir al llegar aquéllos a la mayoría de edad.

Sin embargo, si subsiste el estado de necesidad o el alimentista está siguiendo una profesión u oficio exitosamente, puede pedir que la obligación continúe vigente.

Artículo 484.– El obligado puede pedir que se le permita dar los alimentos en forma diferente del pago de una pensión, cuando motivos especiales justifiquen esta medida.

Artículo 485.– El alimentista que sea indigno de suceder o que pueda ser desheredado por el deudor de los alimentos, no puede exigir sino lo estrictamente necesario para subsistir.

Artículo 486.– La obligación de prestar alimentos se extingue por la muerte del obligado o del alimentista, sin perjuicio de lo dispuesto en el artículo 728. En caso de muerte del alimentista, sus herederos están obligados a pagar los gastos funerarios.

Artículo 487.– El derecho de pedir alimentos es intrasmisible, irrenunciable, intransigible e incompensable.

La labor educativo-valorativo-familiar de los centros escolares [45]

Los centros escolares complementan la labor de los padres como trasmisores de valores. No pueden sustituir a los padres, pues para los hijos siempre será más importante y decisiva –en los años en que se forma su personalidad– la influencia de los padres, por ellos queridos y a quienes aquéllos quieren, admiran y ven en lo más cotidiano. Con los profesores, en cambio, mantienen una relación más externa, más formal y menos íntima.

Sí es, sin embargo, muy importante que exista congruencia entre lo que los padres trasmiten con su vida y su palabra y lo que a los hijos se les enseña en el centro escolar. De lo contrario, se introducirá en la vida de los niños un gran trastorno necesariamente negativo para el desarrollo equilibrado de su personalidad y para la formación de sus nociones sobre el bien y el mal, para sus valores cívicos, morales y religiosos. De ahí que todo padre y madre responsables tengan la obligación de seleccionar la educación que sus hijos reciben en los centros escolares, eligiendo aquél que más se

adecue a los valores que quieren trasmitir a sus hijos, vigilando lo que se les enseña, relacionándose con los profesores y participando activamente también en la educación que sus hijos reciben en el centro escolar, sea éste público o privado.

Los padres –cada uno de ellos y los dos conjuntamente– que creen que con enviar a sus hijos a un colegio ya han cumplido con sus obligaciones respecto a la formación cultural y espiritual de los mismos, actuarían tan mal como los que les negasen alimento y vestido por entender que con traerlos a la vida ya han agotado sus obligaciones.

El papel de la televisión en la formación educativa y valorativa familiar de los hijos [46]

Aquellos hogares en que la televisión forma parte de la familia, sustituyendo los anónimos programadores a los padres en la educación de sus hijos, son lugares donde la familia ha dejado de asumir su rol. Aquellos hogares donde no se ejercita el sacrosanto derecho a apagar el televisor o cambiar de canal para evitar que se ensucien las almas y las inteligencias de niños, jóvenes y adultos, son hogares donde las personas han abdicado de sus elementales responsabilidades.

La televisión puede ser un gran medio para formar, informar y entretener, pero puede ser también un elemento de corrupción y de destrucción. La diferencia está en si se ve en el hogar lo que se ha decidido que merece razonablemente la pena, o se ve lo que aparezca en imagen porque se enciende el aparato a ciegas y se deja ingresar en casa lo que sea: cultura o bazofia, información o pornografía, diversión o corrupción.

Para evitar que la televisión eduque niños con patologías sexuales y hábitos de violencia, las reglas son: ver poca televisión y ver sólo lo que merece la pena. Ayudarles a que sea así y educarles para que controlen críticamente lo que merece la pena ver, es hoy un aspecto tan básico de la educación infantil y juvenil como enseñarles a leer o a distinguir lo bueno de lo malo, lo injusto de lo justo.

Éste es un gran reto para los padres, sin cuya asunción responsable será inútil todo intento de formar a los hijos y que debe empezar por el ejemplo de los propios padres, que han de mostrar a sus hijos que ellos tampoco son esclavos de la televisión, que saben apagar o cambiar de canal cuando sale algo que no verían si estuviese sentado a su lado su hija o hijo de 12 años. En esta materia no debemos olvidar que el ejemplo de los padres es el principal instrumento de educación.

EXTENSIÓN DE LA FAMILIA

Extensión o ámbito de la familia [47]

La familia tiene un ámbito potencial de miembros ilimitado. Se origina en los cónyuges en virtud del matrimonio, se abre normalmente a los hijos y a la vez incorpora a los familiares de los propios cónyuges: sus padres –los abuelos–, sus hermanos –los tíos–, y los hijos de éstos –los sobrinos–. Más allá de los vínculos de consanguinidad, la familia atrae a amigos, y novios de los hijos, y se proyecta en bloque sobre otros ámbitos de socialización: parroquiales, educativos, comunidades de vecinos, etc.

La familia no es una institución estática, sino un proyecto vital ilusionante y en permanente expansión para englobar a más gente con vínculos más o menos estrechos y cercanos.

Uno de los fracasos actuales de algunas familias es que se colocan en camino hacia la progresiva soledad: dos se casan, se aíslan, se hacen voluntariamente estériles, se desentienden de sus mayores y se encierran en sí mismos para acabar solos: bien, juntos, o cada uno por su lado. La familia, entendida como aquí se hace, es lo contrario; es un embrión de cariño y solidaridad entre dos; vocacional y existencialmente, llamada a crecer permanentemente. La familia, o crece o muere; no puede nunca quedarse encerrada en sí misma porque la familia es vida y lo vivo evoluciona mientras conserva la vida.

Especial e insustituible papel corresponde en la familia a los abuelos. Éstos son imprescindibles para los nietos, con los que pueden y deben establecer una relación única, complementaria de la de los padres. A los abuelos corresponde hoy un papel muy singular en la educación de sus nietos, a los que pueden aportar un tiempo, una experiencia, un cariño tranquilo que complementa y refuerza el de los padres. No existe en términos de responsabilidad moral una «jubilación» de la función de padre o madre; ésta dura toda la vida y a partir de cierto momento se amplía a la de abuelo, que es otra forma de ejercer la paternidad. Por ello es tan deseable que los abuelos puedan convivir con sus hijos y nietos y resulta empobrecedor –injusto, con frecuencia– que se les margine en residencias o asilos, separándoles del ámbito de convivencia familiar.

Por su parte, desde el aspecto meramente legal-civil, el Código Civil peruano de 1984 regula –limitativamente– este parentesco en los artículos 236 y 238, con el siguiente contenido:

> *Artículo 236.*– El parentesco consanguíneo es la relacion familiar existente entre las personas que descienden una de otra o de un tronco común.
> El grado de parentesco se determina por el número de generaciones.
> En la línea colateral, el grado se establece subiendo de uno de los parientes al tronco común y bajando después hasta el otro. Este parentesco produce efectos civiles sólo hasta el cuarto grado.
>
> *Artículo 238.*– La adopción es fuente de parentesco dentro de los alcances de esta institución.

ORIGEN NATURAL DE LA FAMILIA

Origen natural de la familia [48]

El matrimonio y la familia no fueron inventados por ningún ser humano. El matrimonio y la familia, según han quedado descritos, forman parte de la naturaleza humana tal y como está constituida; forman parte de nosotros tal y como somos. El Estado y la Iglesia, en sus respectivos ámbitos de competencia, pueden establecer los requisitos para su formalización social, pueden sancionar sus viola-

ciones o regular los procesos a que den lugar, pero ni los han inventado ni pueden crear un solo matrimonio, una sola familia.

Ésta es la grandeza y, a la vez, la responsabilidad de la persona: sólo ella puede donarse a otra como cónyuge constituyendo un matrimonio y originando una familia.

Juristas, sociólogos, políticos, teólogos, moralistas y demás pueden especular sobre la familia. El varón y la mujer que se quieren y optan por querer quererse, se casan, entregándose mutuamente en cuanto varón y mujer, y fundan, de este modo, una familia que, ordinariamente, se proyecta en los hijos abriendo las puertas a esa gran aventura que realmente merece la pena: hacer familia construyendo humanidad.

Capítulo II
LA VIDA MATRIMONIAL

LA EXPERIENCIA MATRIMONIAL Y EL AMOR. LOS FINES Y BIENES DEL MATRIMONIO. LA VALIDEZ DEL MATRIMONIO. RIESGOS EN UN MATRIMONIO

Ámbito de la vida matrimonial [49]

El amor entre un hombre y una mujer pasa por diversas fases: una primera, el noviazgo, en la que se conocen. Ahí, en tal fase, comprueban el mutuo cariño. Surge luego en ellos la intención de darse mutuamente el uno al otro en cuanto hay en ellos de «conyugable», es decir, darse en el futuro todo aquello capaz de ponerse en común al servicio de un proyecto de vida compartido; es la decisión libre y voluntaria de entregarse en matrimonio para siempre, conforme a los requisitos establecidos por las leyes. Así, estamos ante el momento clave de la vida de un hombre y una mujer, el instante que determina «un antes y un después» cualitativamente distintos: el noviazgo y la ceremonia del matrimonio –la boda.

A partir de la boda –la otra gran fase–, el hombre y la mujer son un matrimonio, algo distinto de lo que eran antes, por cuanto desde ese instante la vida del varón es de su esposa en sus dimensiones conyugales, y la vida de la mujer es de su esposo en las mismas dimensiones.

La vida matrimonial es la vida del esposo y la esposa en cuanto tales, y ello comienza en la boda y sólo puede concluir por el fallecimiento de uno de ellos. La esencia de esta vida consiste en hacer realidad la mutua donación, día a día, en todas las circunstancias y

respecto a todas las consecuencias que se deriven de ella. La vida matrimonial es la encarnación diaria del compromiso de «querer quererse» que asumieron los cónyuges al casarse.

La esencia de la vida matrimonial [50]

Consiste tal esencia en hacer efectiva en actos concretos la voluntad de entregarse al otro cónyuge, poniendo la propia vida como don y tarea al servicio de los fines del matrimonio y de las exigencias del amor conyugal que uno asume al casarse.

La persona casada ya no puede vivir para sí sola, sino que debe vivir también para su cónyuge, como los padres para sus hijos. Existe una nueva dimensión de compromiso que ha de influir en todas las actitudes, actos y afectos de la persona, de modo que ésta ya no se pertenece a sí misma, sino también a su cónyuge. Esta no pertenencia de los cónyuges, sino únicamente a sí mismos, es la que origina la unidad e indisolubilidad del matrimonio y sus consecuencias: la fidelidad y la apertura a la fecundidad.

¿La vida matrimonial es una cuestión de afectos y sentimientos? [51]

Ni sólo ni fundamentalmente es la vida matrimonial una cuestión de afectos y de sentimientos. Es básicamente una cuestión de querer, de amor eficaz, porque el amor conyugal ha de construirse todos los días y esto sólo es posible si media una constante, actual e infatigable voluntad de conquistarlo aquí y ahora, y hasta la muerte, por parte de los esposos. El principio interior, la fuerza permanente de la vida matrimonial es el amor, el «querer quererse», que es una vocación y una misión para toda la vida.

Sería infantil creer que la estructura jurídica del matrimonio y todo lo que rodea la celebración alegre de la boda junto con la ilusión enamorada de ese día, constituyen las claves de la perseverancia en el amor conyugal. Todo eso no sirve para nada –aunque sea la base para todo– si no es seguido de una perseverante, infa-

tigable y audaz voluntad de seguir queriendo quererse. Si ésta no existe, si no se reconstruye día a día, las diferencias de carácter, las dificultades de la vida, los problemas económicos, los distintos criterios, la enfermedad, el envejecimiento..., se presentarán como obstáculos invencibles para la perseverancia en el matrimonio.

Sólo la voluntad de fidelidad, la reformulación continua del propósito de «querer quererse» puede fundamentar la vida matrimonial con una eficacia que se sobreponga a los avatares de la convivencia y el entorno.

Un concepto de amor [52]

El amor es la base del matrimonio. Es la auténtica respuesta al asunto de la existencia humana. Podemos distinguir sus caracteres en tres distintas etapas de la vida: amor infantil, juvenil y adulto.

El amor infantil está basado en recibir. El sujeto reclama atenciones y todo lo centra en él. Ello se presta a una relación estática y a una apropiación del otro en la relación amorosa. La posesión egocéntrica es el signo distintivo de esta etapa.

El amor juvenil, en cambio, permite que el «yo» íntimo quede implicado en la relación afectiva.

Por su parte, el amor adulto descubre la espiritualidad del otro como una energía que no se agota ni se pierde en el «tú», sino que debe darse otro «tú» (que es mi «yo») sin detrimento del primero.

El amor verdadero se complace en el bien del sujeto amado, quiere para él lo mejor, aun a costa de sí mismo.

Una morfología del amor [53]

Hay en el amor «estamentos» o niveles que conviene mencionar. Un nivel biológico, que pertenece al «sexo»; otro de orden psicológico, que es el «eros», y mucho más allá, aquel amor de la generosidad, con una dimensión de entrega y caridad que es el «ágape».

Al hablar del nivel biológico o sexual debemos admitir en el impulso sexual una base biológica. El amor incluye y sublima el sexo.

Pero el sexo por sí mismo no alcanza a ser amor. Y tampoco la genitalidad alcanza a ser sexo. El amor que se conforme con la piel no es amor; es un engaño mutuo, una pasajera y egoísta mentira.

El nivel biológico, el del sexo, importa el instinto de atracción para el encuentro entre el varón y la mujer. Hombre y mujer portan tal instinto como el animal. Porque en uno y en otro el sexo aparece ante todo como la «necesidad del otro». Y ha quedado demostrada la repercusión del sexo en el conjunto de la personalidad no sólo biológica, sino también intelectual y moral.

Mas, quede claro que el sexo es un impulso en la búsqueda del placer carnal; en tanto el amor es mucho más que un deseo, que propende a la alegría y a la felicidad del ser. El sexo es completamente egoísta y busca la autosatisfacción; empero el amor en ningún caso puede marcar el egoísmo del sexo, pues entonces no sería amor. En tanto que la culminación de la satisfacción sexual es el orgasmo, la realización cumbre del amor es la felicidad; y mientras que el instinto sexual nos aventura en un interés apasionado por otro cuerpo, el amor con su propia dimensión –y mucho más allá– constituye un apasionado interés por otra personalidad, por otra vida.

Por todo, resulta indispensable admitir en el proceso normal de la persona la integración de la sexualidad en la afectividad. El hombre que lo es se da cuenta de que su vida sexual es inseparable de su vida de amor y que su finalidad es contribuir a la plenitud personal del amor. Trata por eso de integrar su sexo en su amor. El sexo, como función digna del hombre, una función totalmente humana, puede ser integrado felizmente dentro de ese amor y puede alcanzar su plenitud en el amor. Si esto no se da, estamos cerca o dentro del fracaso sexual y amoroso.

Orden psicoafectivo del amor [54]

El fin básico que orienta y da sentido a la sexualidad humana es el amor. La auténtica educación de la sexualidad es potenciar la capacidad de amar. Y es la capacidad de amar la que asegura a cada ser

humano la posibilidad de relacionarse bien con el mundo de las personas.

El hombre no es un ser simple y su fuerza no surge de una zona única y uniforme. El hombre tiene cuerpo y mente, y necesita vivir en grupo. Pues bien, la sexualidad, por tanto, para realizarse plenamente necesita integrar fuerzas y deseos que a veces son dispares y que provienen del cuerpo, de la mente, del espíritu y de las exigencias y posibilidades de relación del hombre con el grupo al que pertenece.

En la etapa adulta la orientación fundamental de la sexualidad apunta a la unión con una persona del otro sexo.

El amor en el aspecto psíquico integra la relación afectiva y la relación sexual en su materialidad biológica, pero como expresión y manifestación de una relación afectiva.

¿Se puede cultivar el amor? [55]

El amor nace del diálogo, crece en la amistad y en la dificultad, lo nutre la generosidad, lo protege la comprensión, lo guarda la fidelidad y lo exalta la delicada mezcla de intimidad y respeto. El amor no necesita de la riqueza material, aunque le resulte útil.

El amor implica una actitud básica de interés por la satisfacción, crecimiento y progreso de la persona amada. Y en la práctica, amar a otro presupone que estoy dispuesto y decidido a renunciar a mis propios intereses, a dedicar mi tiempo e incluso a arriesgar mi propia seguridad para proporcionar satisfacción, seguridad y el desarrollo individual de la persona que yo amo. Si yo tengo esta actitud conceptual sobre el amor, y sobre todo si aprecio que me realizo llevándola a la práctica, entonces puedo estar seguro que a mi vida ha ingresado el amor.

Permanencia y duración del amor [56]

Tal permanencia no es tan difícil ni extraordinaria como puede parecer. Lo demuestra el hecho de la fidelidad perseverante de in-

mensidad de matrimonios que permanecen unidos hasta la muerte sin consentir que les separe ni la enfermedad, ni el dolor, ni el envejecimiento, ni las crisis económicas o laborales.

También fuera del matrimonio se dan frecuentes ejemplos de una voluntad fiel y perseverante a la propia vocación y que supera todas las dificultades: la entrega, en el sacerdocio o a través de otras formas de vocación, a la dedicación plena a Dios; o, en otro plano, el compromiso perseverante de profesionales de la sanidad, la educación o la política, o el ejemplo de tantos hombres y mujeres que, fieles a un ideal, han comprometido su vida en la lucha por los derechos civiles.

Se puede afirmar que –a pesar de ciertas apariencias– la voluntad de ser fiel en el matrimonio es lo más normal en la vida de la mayoría de los seres humanos.

¿No es inhumana una forma de ver la vida matrimonial como un puro esfuerzo de voluntad? [57]

No. No es inhumana porque ese esfuerzo de voluntad va creando hábitos de conducta y reforzando el amor hasta convertir la fidelidad en algo espontáneo y que exige sólo esfuerzos cotidianos pequeños. El «querer quererse» en que radica la clave de la fidelidad matrimonial, toma su impulso de la voluntad ilusionada y afectiva que lleva a decir «sí» el día de la boda, y, en la medida en que se mantiene, va generando los afectos, las relaciones y las dependencias que enmarcan y fundamentan la vida de una forma natural y casi espontánea, de manera que lo habitual será que no haya ni que plantearse consciente y reflexivamente la necesidad de la perseverancia en la fidelidad a los compromisos matrimoniales una y otra vez, porque esto será lo espontáneo, lo natural, lo que sale del corazón, lo que se hace con agrado porque en eso consiste nuestra vida.

Sucede lo mismo que con el resto de compromisos que todos vamos asumiendo en la vida: si somos fieles a ellos, van incorporándose a nuestra personalidad hasta no exigir casi esfuerzo de ordinario.

La «fidelidad imposible» [58]

Algunas veces pueden darse circunstancias en que la tentación de la infidelidad a los compromisos matrimoniales pueda ser muy fuerte. Esto suele suceder en los primeros tiempos de un matrimonio, cuando se descubre que el propio cónyuge tiene unos defectos que en el noviazgo no se apreciaron suficientemente y que son puestos de manifiesto al convivir todo el día y tener que afrontar asuntos muy reales como los suscitados por el nacimiento de los hijos, la carencia de medios económicos, etc.; o, más adelante, cuando empieza el envejecimiento y los cónyuges ya están acostumbrados el uno al otro mientras que fuera del hogar acecha el éxito profesional, o personas del sexo contrario más jóvenes y atractivas aparentemente que la persona con la que nos casamos; o, por último, cuando la fidelidad es puesta a prueba por problemas de excepcional gravedad y dureza, como la enfermedad de un cónyuge (que exige del otro esfuerzos y dedicación excepcionales), o la pobreza y falta de trabajo que aboca a la familia a perspectivas de indigencia, o la infidelidad transitoria del esposo o la esposa, o...

Éstos son los casos en que la voluntad de seguir queriéndose habrá de imponerse con un esfuerzo especial por puro respeto a la persona, a la justicia y a los compromisos asumidos. Superadas estas pruebas o circunstancias con una opción por la lealtad, el amor sale acrisolado y robustecido, y el matrimonio reforzado.

Lo fácil es claudicar –y a ello anima la mentalidad divorcista–, pero la fidelidad es, al final, felicidad, porque ésta nace de hacer lo que se debe. En esta fidelidad se manifiesta la verdadera libertad.

Los «casos límite» y el derecho a la separación matrimonial [59]

Pueden darse –y de hecho existen– casos en que determinadas conductas de uno de los dos cónyuges hagan moral o materialmente imposible la vida en común o que la desaconsejen por ser con-

traria al bien de los propios esposos o de los hijos. Esto puede suceder en casos de grave trastorno de la personalidad; de vicios a los que no se quiere renunciar; de violación, por uno de los cónyuges, de los derechos del otro o de sus hijos, etc.

En estos supuestos, y cuando se han intentado todos los medios para corregir la situación sin lograrlo, el cónyuge inocente puede solicitar la separación, dejando en suspenso las obligaciones conyugales aunque se mantengan las obligaciones para con los hijos. Optar por la separación puede llegar a ser incluso una obligación grave cuando está en juego la dignidad personal y moral de alguno de los miembros de la familia.

En esta materia hay que ser exquisitamente prudentes, pues la mentalidad divorcista hoy existente puede llevar a pensar que se da una causa de separación cuando se producen hechos que son normales en todo matrimonio en un momento u otro: enfados, peleas, discrepancia de criterios, etc. Estos casos pueden ser parte del difícil proceso de acople entre dos personas que debe vivirse en todo matrimonio, o expresión de una incompatibilidad para la vida en común. Para llegar a la conclusión de que estamos en el segundo caso, han de aplicarse las reglas normales que cualquier persona sensata tiene en cuenta para adoptar una decisión de gran trascendencia: madurar sus ideas al respecto, intentar soluciones menos traumáticas, no tomar decisiones que pueden ser irreversibles en el calor de un enfado y sin el sosiego necesario, dejarse aconsejar por terceros imparciales sobre la objetividad del propio punto de vista, etc.

Los «casos límite» y el derecho al divorcio absoluto [60]

Las razones que se expusieron para acreditar la naturaleza indisoluble del matrimonio no se ven negadas por estos casos; del mismo modo que las razones que llevan a calificar, por ejemplo, al ser humano de animal racional, no decaen por la existencia de minusválidos cerebrales profundos, aunque estas patologías atenten contra la naturaleza de las cosas.

Ciertamente hay casos delicadísimos que podríamos denominar «casos límite», pero si el derecho hiciera una excepción ante los casos dramáticos de imposibilidad de vida en común admitiendo la disolubilidad del vínculo matrimonial, introduciría un peligroso precedente que acabaría convirtiendo a todo matrimonio con problemas en disoluble. Así, el atentar contra la naturaleza del matrimonio para «resolver» los casos más flagrantes llevaría a desvirtuar en la conciencia colectiva la naturaleza objetivamente indisoluble del matrimonio, siguiendo una lógica que ya se ha visto en el caso del aborto, en el que de la despenalización para los casos más graves de conflicto de bienes entre el derecho a la vida del no nacido y los bienes o derechos de la madre, se ha pasado a la pura y dura legalización conforme a un plano inclinado que conduce a quitar importancia progresivamente a la decisión de abortar.

Esta lógica de deslizamiento hacia el permisivismo se ha vivido en el tema del divorcio, pero en un plazo temporal más largo que respecto al aborto, razón por la que existe menos conciencia social del fenómeno. Del divorcio para casos puntuales se ha pasado al divorcio consensual sin grandes traumas, y de éste al derecho al divorcio como parte fundamental de todo acto jurídico matrimonial.

Sin embargo, no podemos deshumanizar la atención a los denominados «casos límite» y para ellos habrá de introducirse el análisis más exhaustivo y diligente, pues en su revisión podrán hallarse soluciones que van desde el consejo y ayuda personal o profesional, hasta la sentencia judicial que declara la nulidad del matrimonio en crisis.

La conveniencia o inconveniencia de la unión prematrimonial a prueba [61]

La experiencia sociológica de las últimas décadas parece indicar que en los países occidentales en los que las relaciones prematrimoniales son práctica frecuente, los divorcios no han dejado de aumentar. Este dato no debe sorprender: las relaciones prematrimoniales o a prueba se inscriben en una lógica de

banalización de la donación interpersonal que se extiende al matrimonio también. Las relaciones prematrimoniales o uniones a prueba se sustentan en el cálculo y, por qué no, en ellas hay un eminente sustrato de individualismo y egoísmo. El hombre y la mujer son suficientemente inteligentes y hay también suficientes medios para, sin necesidad de uniones a prueba, verificar la viabilidad del matrimonio. En las uniones a prueba, además de la actitud calculista e individualista del hombre o la mujer, hay una incuestionable concesión a lo placentero que infinidad de veces se combina con la irresponsabilidad, de lo que derivan consecuencias psicológicas, sociales y morales que perjudican grandemente la tranquilidad de los hogares, los derechos naturales de los hijos, el orden y, por último, la paz entre los hombres y en la sociedad.

La normalización de las uniones prematrimoniales no sólo no previene el divorcio, sino que se sitúa en la misma mentalidad que justifica el divorcio.

Sin embargo, la Constitución Política del Perú de 1993 y el Código Civil de 1984 regulan el concubinato de la siguiente manera:

> [Constitución Política del Perú] *Artículo 5.-* La unión estable de un varón y una mujer, libres de impedimento matrimonial, que forman un hogar de hecho, da lugar a una comunidad de bienes sujeta al régimen de la sociedad de gananciales en cuanto sea aplicable.
>
> [Código Civil] *Artículo 326.-* La unión de hecho, voluntariamente realizada y mantenida por un varón y una mujer, libres de impedimento matrimonial, para alcanzar finalidades y cumplir deberes semejantes a los del matrimonio, origina una sociedad de bienes que se sujeta al régimen de sociedad de gananciales, en cuanto le fuere aplicable, siempre que dicha unión haya durado por lo menos dos años continuos.
> La posesión constante de estado a partir de fecha aproximada puede probarse con cualquiera de los medios admitidos por la ley procesal, siempre que exista un principio de prueba escrita.
> La unión de hecho termina por muerte, ausencia, mutuo acuerdo o decisión unilateral. En este último caso, el juez puede conceder, a elección del abandonado, una cantidad de dinero por concepto de indemnización o una pensión de alimentos, además de los derechos que le correspondan de conformidad con el régimen de sociedad de gananciales.
> Tratándose de la unión de hecho que no reúna las condiciones señaladas en

este artículo, el interesado tiene expedita, en su caso, la acción de enriquecimiento indebido.

Los fines o bienes del matrimonio [62]

Con esta expresión se indica el conjunto de los objetivos que forman parte del compromiso matrimonial conforme éste es en sí y que por lo tanto están presentes en todo matrimonio que merezca este calificativo. En cuanto fines o bienes del matrimonio éstos determinan toda la vida matrimonial y son el criterio para juzgar si ésta discurre por buen camino o no.

¿Cuáles son los fines o bienes del matrimonio? [63]

Los fines o bienes del matrimonio, según han sido sintetizados por una tradición multisecular que hoy sigue siendo útil, son el bien de los esposos y la trasmisión de la vida y educación de los hijos. Estos dos fines son inseparables en la realización del matrimonio, en el que fidelidad y fecundidad han de estar siempre presentes.

En cuanto fines del matrimonio, éstos son los que pretenden conseguir quienes se casan y a cuyo servicio ha de estar la vida matrimonial. En cuanto bienes del matrimonio éstos son los que se realizan en el día a día de la vida de los cónyuges que son leales a sus compromisos.

Matrimonios contraídos en sentido contrario a los fines del matrimonio [64]

Para contestar a esta pregunta hay que distinguir con claridad distintos supuestos:

a) Si los que contraen matrimonio persiguen unos fines subjetivos distintos de los que objetivamente constituyen la institución matrimonial, pero sin excluir estos últimos, el matrimonio es válido. Se presume que el que libremente se casa quiere vivir en matrimonio aunque sus móviles subjetivos predominantes puedan ser otros:

abandonar la casa paterna, no estar solo, compartir o disfrutar los bienes del otro cónyuge, cumplir una promesa, etc.

b) Por el contrario, si quien aparentemente contrae matrimonio –dado que celebra una boda y dice «sí» ante los testigos cualificados previstos por la ley– excluyera expresamente en ese momento alguno de los fines esenciales del matrimonio, éste no habría llegado a nacer, y los contrayentes –debido a ello– no estarían casados. Sólo el consentimiento personal, es decir, el acto de voluntad de querer el matrimonio con sus fines propios, puede convertir a dos personas en esposos.

El artículo 259 del Código Civil peruano de 1984 regula el consentimiento matrimonial de la siguiente manera:

> El matrimonio se celebra en la municipalidad, públicamente, ante el alcalde que ha recibido la declaración, compareciendo los contrayentes en presencia de dos testigos mayores de edad y vecinos del lugar. El alcalde, después de leer los artículos 287, 288, 289, 290, 418 y 419, preguntará a cada uno de los pretendientes si persisten en su voluntad de celebrar el matrimonio y respondiendo ambos afirmativamente, extenderá el acta de casamiento, la que será firmada por el alcalde, los contrayentes y los testigos.

El Código Canónico de 1983, en el canon 1057, se ocupa del consentimiento de la siguiente manera:

> §1. El matrimonio produce el consentimiento de las partes legítimamente manifestado entre personas jurídicamente hábiles, consentimiento que ningún poder humano puede suplir.
> §2. El consentimiento matrimonial es el acto de la voluntad por el cual el varón y la mujer se entregan y aceptan mutuamente en alianza irrevocable para constituir el matrimonio.

¿Cuáles pueden ser las causas civiles y eclesiásticas por las que no existe matrimonio pese a haberse celebrado la boda? [65]

Pueden ser de varios tipos que podemos genéricamente resumir y sintetizar así:

a) Porque el «sí» de uno o los dos esposos no sea verdaderamente libre y expresión de su decisión personal, bien por coacción, miedo o error.

b) Porque uno de los dos contrayentes no sepa de verdad a qué se está obligando o no sea capaz de asumir esas obligaciones por inmadurez personal, enfermedad mental, etc.

c) Porque aunque pronuncien el «sí», de verdad en su fuero interno no quieran casarse, no quieran obligarse a la donación peculiar que implica el matrimonio porque excluyan alguno de los bienes o fines esenciales del matrimonio o alguna de sus características esenciales como la unidad, la indisolubilidad o la apertura a la fecundidad.

d) Porque violen alguna ley establecida por la autoridad legítima sobre impedimentos o forma del matrimonio.

En los casos a) y b) no existe matrimonio ni civil ni eclesiástico porque no hay un consentimiento, bien porque el «sí» no es libre, bien porque la persona no es apta para consentir aunque pronuncia la palabra «sí».

En el caso c) no existe matrimonio eclesiástico porque los que celebran la boda no quieren casarse, sino otra cosa: bien puramente engañar a los demás, bien crear entre ellos algún tipo de asociación que se parezca en algo al matrimonio pero que no es tal porque le falta alguna de sus características fundamentales.

En el caso d) no existe matrimonio en general, por oposición a las leyes vigentes, sin perjuicio del análisis específico del caso.

Las causas de invalidez matrimonial civil y de invalidez del consentimiento matrimonial eclesiástico, según la ley, son:

> [Código Civil] *Artículo 274.*– Es nulo el matrimonio:
> 1. Del enfermo mental, aun cuando la enfermedad se manifieste después de celebrado el acto o aquél tenga intervalos lúcidos. No obstante, cuando el enfermo ha recobrado la plenitud de sus facultades, la acción corresponde exclusivamente al cónyuge perjudicado y caduca si no se ejercita dentro del plazo de un año a partir del día en que cesó la incapacidad.
> 2. Del sordomudo, del ciegosordo y del ciegomudo que no sepan expresar su voluntad de manera indubitable.

Empero, si aprenden a expresarse sin lugar a duda, es de aplicación lo dispuesto en el inciso 1.
3. Del casado. No obstante, si el primer cónyuge del bígamo ha muerto o si el primer matrimonio ha sido invalidado o disuelto por divorcio, sólo el segundo cónyuge del bígamo puede demandar la invalidación, siempre que hubiese actuado de buena fe. La acción caduca si no se interpone dentro del plazo de un año desde el día en que tuvo conocimiento del matrimonio anterior.
Tratándose del nuevo matrimonio contraído por el cónyuge de un desaparecido sin que se hubiera declarado la muerte presunta de éste, sólo puede ser impugnado, mientras dure el estado de ausencia, por el nuevo cónyuge y siempre que hubiera procedido de buena fe.
En el caso del matrimonio contraído por el cónyuge de quien fue declarado presuntamente muerto, es de aplicación el artículo 68.
4. De los consanguíneos o afines en línea recta.
5. De los consanguíneos en segundo y tercer grado de la línea colateral.
Sin embargo, tratándose del tercer grado, el matrimonio se convalida si se obtiene dispensa judicial del parentesco.
6. De los afines en segundo grado de la línea colateral cuando el matrimonio anterior se disolvió por divorcio y el excónyuge vive.
7. Del condenado por homicidio doloso de uno de los cónyuges con el sobreviviente a que se refiere el artículo 242, inciso 6.
8. De quienes lo celebren con prescindencia de los trámites establecidos en los artículos 248 a 268. No obstante, queda convalidado si los contrayentes han actuado de buena fe y se subsana la omisión.
9. De los contrayentes que, actuando ambos de mala fe, lo celebren ante funcionario incompetente, sin perjuicio de la responsabilidad administrativa, civil o penal de éste. La acción no puede ser planteada por los cónyuges.

Artículo 275.– La acción de nulidad debe ser interpuesta por el Ministerio Público y puede ser intentada por cuantos tengan en ella un interés legítimo y actual. Si la nulidad es manifiesta, el juez la declara de oficio. Sin embargo, disuelto el matrimonio, el Ministerio Público no puede intentar ni proseguir la nulidad ni el juez declararla de oficio.

Artículo 276.– La acción de nulidad no caduca.

Artículo 277.– Es anulable el matrimonio:
1. Del impúber. La pretensión puede ser ejercida por él luego de llegar a la mayoría de edad, por sus ascendientes si no hubiesen prestado asentimieno para el matrimonio y, a falta de éstos, por el consejo de familia. No puede solicitarse la anulación después que el menor ha alcanzado la mayoría de edad, ni cuando la mujer ha concebido. Aunque se hubiera declarado la anulación, los cónyuges mayores de edad pueden confirmar su matrimonio. La confirmación se solicita al juez de paz letrado del lugar del domicilio conyugal

y se tramita como proceso no contencioso. La resolución que aprueba la confirmación produce efectos retroactivos.

2. De quien está impedido conforme el artículo 241, inciso 2. La acción sólo puede ser intentada por el cónyuge del enfermo y caduca si no se interpone dentro del plazo de un año desde el día en que tuvo conocimiento de la dolencia o del vicio.

3. Del raptor con la raptada o a la inversa o el matrimonio realizado con retención violenta. La acción corresponde exclusivamente a la parte agraviada y sólo será admisible si se plantea dentro del plazo de un año de cesado el rapto o la retención violenta.

4. De quien no se halla en pleno ejercicio de sus facultades mentales por una causa pasajera. La acción sólo puede ser interpuesta por él, dentro de los dos años de la celebración del casamiento y siempre que no haya hecho vida común durante seis meses después de desaparecida la causa.

5. De quien lo contrae por error sobre la identidad física del otro contrayente o por ignorar algún defecto sustancial del mismo que haga insoportable la vida común. Se reputan defectos sustanciales: la vida deshonrosa, la homosexualidad, la toxicomanía, la enfermedad grave de carácter crónico, la condena por delito doloso a más de dos años de pena privativa de la libertad o el ocultamiento de la esterilización o del divorcio. La acción puede ser ejercitada sólo por el cónyuge perjudicado, dentro del plazo de dos años de celebrado.

6. De quien lo contrae bajo amenaza de un mal grave e inminente, capaz de producir en el amenazado un estado de temor, sin el cual no lo hubiera contraído. El juez apreciará las circunstancias, sobre todo si la amenaza hubiera sido dirigida contra terceras personas. La acción corresponde al cónyuge perjudicado y sólo puede ser interpuesta dentro del plazo de dos años de celebrado. El simple temor reverencial no anula el matrimonio.

7. De quien adolece de impotencia absoluta al tiempo de celebrarlo. La acción corresponde a ambos cónyuges y está expedita en tanto subsista la impotencia. No procede la anulación si ninguno de los cónyuges puede realizar la cópula sexual.

8. De quien, de buena fe, lo celebra ante funcionario incompetente, sin perjuicio de la responsabilidad administrativa, civil o penal de dicho funcionario. La acción corresponde únicamente al cónyuge o cónyuges de buena fe y debe interponerse dentro de los seis meses siguientes a la celebración del matrimonio.

Artículo 278.– La acción a que se contraen los artículos 274, incisos 1, 2 y 3, y 277 no se trasmite a los herederos, pero éstos pueden continuar la iniciada por el causante.

Artículo 279.– La acción de nulidad que corresponde al cónyuge en los demás casos del artículo 274 tampoco se trasmite a sus herederos, quienes pueden continuar la iniciada por su causante. Sin embargo, esto no afecta el

derecho de accionar que dichos herederos tienen por sí mismos como legítimos interesados en la nulidad.

Artículo 280.– La invalidez del matrimonio puede ser demandada por apoderado si está facultado expresamente y por escritura pública, bajo sanción de nulidad.

Artículo 281.– La pretensión de invalidez del matrimonio se tramita como proceso de conocimiento, y le son aplicables, en cuanto sean pertinentes, las disposiciones establecidas para los procesos de separación de cuerpos o divorcio por causal.

Artículo 282.– Al declarar la invalidez del matrimonio, el juez determina lo concerniente al ejercicio de la patria potestad, sujetándose a lo establecido para el divorcio.

Artículo 283.– Son aplicables a la invalidez del matrimonio las disposiciones establecidas para el caso del divorcio en lo que se refiere a la indemnización de daños y perjuicios.

Artículo 284.– El matrimonio invalidado produce efectos civiles respecto de los cónyuges e hijos si se contrajo de buena fe, como si fuese un matrimonio válido disuelto por divorcio.
Si hubo mala fe en uno de los cónyuges, el matrimonio no produce efectos en su favor, pero sí respecto del otro y de los hijos.
El error de derecho no perjudica la buena fe.

Artículo 285.– El matrimonio invalidado produce los efectos de un matrimonio válido disuelto por divorcio, frente a los terceros que hubieran actuado de buena fe.

Artículo 286.– El matrimonio contraído con infracción del artículo 243 es válido.

[Código Canónico] *Canon 1095.*– Son incapaces de contraer matrimonio:
1. Quienes carecen de suficiente uso de razón;
2. Quienes tienen un grave defecto de discreción de juicio acerca de los derechos y deberes esenciales del matrimonio que mutuamente se han de dar y aceptar;
3. Quienes no pueden asumir las obligaciones esenciales del matrimonio por causas de naturaleza psíquica.

Canon 1096.– §1. Para que pueda haber consentimiento matrimonial, es necesario que los contrayentes no ignoren al menos que el matrimonio es un consorcio permanente entre un varón y una mujer, ordenado a la procreación de la prole mediante una cierta cooperación sexual.
§2. Esta ignorancia no se presume después de la pubertad.

Canon 1097.– §1. El error acerca de la persona hace inválido el matrimonio.
§2. El error acerca de una cualidad de la persona, aunque sea causa del contrato, no dirime el matrimonio, a no ser que se pretenda esta cualidad directa y principalmente.

Canon 1098.– Quien contrae el matrimonio engañado por dolo provocado para obtener su consentimiento, acerca de una cualidad del otro contrayente, que por su naturaleza puede perturbar gravemente el consorcio de vida conyugal, contrae inválidamente.

Canon 1099.– El error acerca de la unidad, de la indisolubilidad o de la dignidad sacramental del matrimonio, con tal que no determine a la voluntad, no vicia el consentimiento matrimonial.

Canon 1100.– La certeza o la opinión acerca de la nulidad del matrimonio no excluye necesariamente el consentimiento matrimonial.

Canon 1101.– §1. El consentimiento interno de la voluntad se presume que está conforme con las palabras o signos empleados al celebrar el matrimonio.
§2. Pero si uno de los contrayentes, o ambos, excluye con un acto positivo de la voluntad el matrimonio mismo o un elemento esencial del matrimonio o una propiedad esencial, contrae inválidamente.

Canon 1102.– §1. No puede contraerse válidamente matrimonio bajo condición de futuro.
§2. El matrimonio contraído bajo condición de pasado o de presente es válido o no, según que se verifique o no aquello que es objeto de la condición.
§3. Sin embargo, la condición que trata el §2 no puede ponerse lícitamente sin licencia escrita del Ordinario del lugar.

Canon 1103.– Es inválido el matrimonio contraído por violencia o por miedo grave proveniente de una causa externa, incluso el no inferido de propio intento, para librarse del cual alguien se vea obligado a elegir el matrimonio.

Canon 1104.– §1. Para contraer válidamente matrimonio es necesario que ambos contrayentes se hallen presentes en un mismo lugar, o en persona o por medio de un procurador.
§2. Expresen los esposos con palabras el consentimiento matrimonial; o, si no pueden hablar, con signos equivalentes.

Canon 1105.– §1. Para contraer válidamente matrimonio por procurador, se requiere:
1. Que se haya dado mandato especial para contraer con una persona determinada;
2. Que el procurador haya sido designado por el mandante y desempeñe

personalmente esa función.
§2. Para la validez del mandato se requiere que esté firmado por el mandante y, además, por el párroco o el Ordinario del lugar donde se da el mandato, o por un sacerdote delegado por uno de ellos, o al menos por dos testigos, o que se haga mediante documento auténtico a tenor del derecho civil.
§3. Si el mandante no puede escribir, se ha de hacer constar esta circunstancia en el mandato, y se añadirá otro testigo, que debe firmar también el escrito; en caso contrario, el mandato es nulo.
§4. Si el mandante, antes de que el procurador haya contraído en su nombre, revoca el mandato o cae en amencia, el matrimonio es inválido, aunque el procurador o el otro contrayente lo ignoren.

Canon 1106.– El matrimonio puede contraerse mediante intérprete, pero el párroco no debe asistir si no le consta la fidelidad del intérprete.

Canon 1107.– Aunque el matrimonio se hubiera contraído inválidamente por razón de un impedimento o defecto de forma, se presume que el consentimiento prestado persevera, mientras no conste su revocación.

¿No introducen estas distinciones una gran inseguridad, pues así nunca se podrá saber si una pareja está casada o no e incluso ellos mismos pueden dudarlo? [66]

No introducen inseguridad. Expresan la seriedad del matrimonio y la radicalidad de la afirmación de que sólo la voluntad de los contrayentes genera el matrimonio. Sólo el «querer quererse» de los cónyuges con voluntad seria, libre y firme crea entre ellos la sociedad matrimonial ideal que es la actualización de esa voluntad de «querer quererse» todos los días de su vida hasta la muerte.

Hay que tener en cuenta que quienes celebran una ceremonia de boda normalmente quieren de verdad casarse; lo excepcional es lo contrario. Por ejemplo, uno de los principios inspiradores de la regulación del matrimonio en el derecho civil y canónico es el *favor matrimonii*, que quiere decir que, en caso de duda, se está a favor del matrimonio, de su existencia. Por eso la invalidez es excepcional y sólo es declarada cuando se puede probar con certeza que faltó algún requisito esencial al matrimonio a pesar de haberse dicho «sí» en la ceremonia.

¿Estas causas de inexistencia del matrimonio las admite el derecho del Estado o sólo la Iglesia? [67]

El Estado admite como causas de inexistencia del matrimonio las que se refieren a los impedimentos de la persona para comprometerse (por minoría de edad, incapacidad, enfermedad...) o las que suponen la invalidez del matrimonio, pero no las que afectan a la exclusión de alguna de las características o fines esenciales del matrimonio. La Iglesia admite aquéllas y regula estas últimas.

¿Por qué existe esta discrepancia entre el Estado y la Iglesia? [68]

Porque el Estado parte de unos criterios que le llevan a no valorar el compromiso matrimonial en la misma medida que la Iglesia. Para el Estado todo matrimonio es disoluble por el divorcio y, por lo tanto, el «sí» que origina el vínculo conyugal a pesar de ser importante es revocable atendiendo a ciertas circunstancias.

El divorcio introduce una lógica antimatrimonial que desvaloriza el acto originante del matrimonio y a éste mismo. Para la Iglesia el matrimonio es tan importante como lo es de hecho para el ser humano y la sociedad; por eso se preocupa mucho de que en su origen haya una verdadera voluntad matrimonial y de que los contrayentes sean aptos para asumir las obligaciones esenciales del matrimonio.

¿Cuáles son las características o bienes del matrimonio que han de ser queridos por los que se casan para que exista de verdad matrimonio y que, en consecuencia, han de ser el contenido normal de la vida matrimonial? [69]

Estas características ya han quedado expuestas al definir qué es el matrimonio, y son:

a) La unidad, que implica la voluntad de ser «uno con una». Esta nota exige el bien de la fidelidad y excluye la poligamia, la

poliandria y las relaciones homosexuales, por un lado, y el adulterio o infidelidad matrimonial, por otro.

b) La indisolubilidad, que implica la voluntad de mantener la donación matrimonial hasta la muerte. Esta nota excluye el divorcio absoluto e implica también el bien de la fidelidad y el amor en una comunidad de vida.

c) La apertura a la vida, que implica la voluntad de que nazcan hijos como consecuencia querida o admitida del amor fiel entre los esposos. Esta nota implica el bien de la fecundidad y excluye la esterilidad voluntaria y permanente de las relaciones conyugales y el rechazo a la vida.

Para los bautizados existe otra nota esencial del matrimonio cuya exclusión positiva, por los contrayentes, también anularía el matrimonio: la sacramentalidad, a la que nos referiremos en el capítulo final al considerar específicamente a los católicos ante el matrimonio.

¿Qué implica la unidad? **[70]**

La unidad implica que los que se casan se donan el uno a la otra, y viceversa, con carácter de exclusividad en lo que afecta a su condición de varón y mujer, a su sexualidad masculina y femenina, que una vez puesta a disposición del otro cónyuge, como peculiar expresión de lo propio del amor matrimonial, no puede ser a la vez entregado a otras personas.

Por ello, la unidad exige en la vida matrimonial la exclusividad en el amor conyugal y en la entrega sexual: no se puede querer a otra persona distinta del propio cónyuge con amor matrimonial, ni mantener con persona distinta relaciones sexuales.

No existiría, por ello, con propiedad el matrimonio (eclesiástico) si al celebrar la ceremonia de la boda alguno de los contrayentes tuviese la expresa intención de no obligarse a no tener un amante, a no cometer, en el futuro, adulterio, o a no celebrar matrimonios con otras personas (poligamia, poliandria).

¿Cómo son leales los cónyuges a la característica de unidad durante su vida matrimonial? [71]

Los cónyuges son leales en esta materia cuando:

a) Se esfuerzan por mantener y acrecentar el amor a su cónyuge.

b) Evitan las ocasiones de generar relaciones afectivas con personas del sexo contrario distintas de su cónyuge.

c) Ayudan a su cónyuge a mantener el amor del primer día.

Y, negativamente, en último extremo, cuando no cometen adulterio.

Consejo para mantener el enamoramiento conyugal [72]

Es imposible decirlo en breves líneas, pues las fórmulas son tan variadas como las personas y las circunstancias, pero se pueden comentar algunos criterios de general aplicación.

En primer lugar, es necesario «querer querer», es decir, considerar este objetivo como algo que merece la pena, por lo que hay que esforzarse en ello poniendo los medios adecuados. No se puede dar por supuesto que el amor se mantendrá sin ningún esfuerzo, por la inercia de la boda: si al amor no se le cuida, no se le cultiva, desaparecerá. ¿Cómo se cuida el amor? Cada uno ha de ir descubriéndolo. Pero, al menos, ha de tenerse en cuenta que hay que dedicar tiempo en calidad y cantidad necesaria al propio esposo, a la propia esposa. Esto, que puede parecer algo elemental, es hoy muy importante, pues la vida moderna, los trabajos absorbentes, el ritmo vital de las grandes ciudades, pueden llevar a los esposos a casi no verse durante el día o a verse sólo cuando están cansados al final de jornadas agotadoras. Cuidar el amor exige tiempo en común, hablar y escuchar mucho y con sinceridad, compartir preocupaciones y alegrías.

Amar es ayudarse a crecer en espíritu y en entendimiento. «Es elogiar sinceramente, prontamente y muchas veces [...]. Construir algo tan difícil y tan frágil como un buen matrimonio [...]. Es decir con obras lo mucho que se aprecia al otro. Es ponerse en su lugar [...]».

Todos priorizamos nuestro tiempo escaso según la importancia que demos a los bienes que perseguimos: trabajo, ocio, amigos, *hobbies*, descanso, familia. Si creemos que el amor ya está dado y cada vez dedicamos más tiempo al resto de nuestros intereses, quitándoselo al propio esposo o esposa, el amor fenecerá por falta de cultivo.

Quien está convencido de que el matrimonio merece la pena ha de dedicar a su cónyuge el tiempo necesario para mantener el amor, para ensancharlo, para querer, para hablar, para manifestar el cariño, para mirar juntos.

Motivos que atentan contra la unión conyugal [73]

Pueden ser muchos motivos y variar, además, con el tiempo. Pero hay tres que hoy tienen carácter suficientemente general como para ser resaltados: el no haber sabido o querido descubrir a tiempo las riquezas del corazón del cónyuge, asumiendo que tales riquezas no existen o no nos interesan; la excesiva dedicación al trabajo, y la televisión... Sí, la televisión, tal como lo explicaremos luego.

El trabajo y el amor conyugal: conflictos [74]

El trabajo puede ser muy absorbente, y en determinadas épocas de la vida puede parecer que las legítimas ambiciones personales exigen una dedicación de tiempo y esfuerzo que sustraen de la necesaria dedicación a la familia y al propio esposo o esposa, que pueden llegar a aparecer ante la propia conciencia como enemigos de nuestras personales aspiraciones profesionales y laborales. Este problema puede plantearse a cualquiera, pero presenta unas peculiaridades muy singulares en el caso de la mujer, cuando la mater-

nidad se enfrenta a la dedicación laboral durante años decisivos de su vida.

Cuando se plantea este conflicto, hay que resolverlo con prudencia, con equilibrio, sin sacrificar al propio cónyuge o a la familia a las aspiraciones laborales, ni a éstas más allá de lo razonable para volcarse en las obligaciones matrimoniales y familiares.

De todos modos, hay que tener claras tres ideas:

a) La atención al otro cónyuge es exigible por éste en justicia, pues a ello nos hemos obligado en el matrimonio y es ésta una exigencia del amor.

b) Los hijos son la mejor inversión de tiempo que podemos hacer en la vida.

c) Quien sacrifica su matrimonio y a sus hijos en aras de su carrera laboral, profesional, política, artística, etc., puede llegar a mucho humanamente y ante la sociedad, pero cometería una terrible injusticia y labraría su propia infelicidad y la de los suyos.

En todo ello hay que ser diligente y guardar un prudente equilibrio.

¿Todas las dimensiones de la personalidad de uno de los cónyuges deben subordinarse al otro? [75]

No. Esa afirmación no sería correcta, por cuanto lo que se compromete en el matrimonio es lo que los cónyuges son en cuanto hombre y mujer, respectivamente; eso sí, en cuanto dimensiones personales y no sólo genitales. Pero uno no se casa en cuanto abogado o mecánico, en cuanto socialista o liberal, en cuanto católico o musulmán, etc., aunque éstas y otras características y afinidades hayan participado en el enamoramiento.

Por eso, el cónyuge que le exigiese al otro una determinada conducta religiosa, política o profesional, o le pretendiese impedir el cultivo de estas dimensiones de la personalidad –y otras muchas, como la amistad, el arte, el deporte, etc.–, adoptaría una postura

tiránica e injusta.

Como siempre, la solución la ha de dar la prudencia, imbuida de amor y respeto por el otro.

La televisión y el amor conyugal: conflictos [76]

La falta de uso moderado de ese medio, la falta de moderación que por desgracia es sociológicamente lo más frecuente hoy día en las sociedades occidentales, provoca conflictos. Esta falta de moderación se puede manifestar en dos frentes: la cantidad y la calidad.

En primer lugar, la cantidad. Son muchos los hogares en donde el televisor está encendido prácticamente siempre; en cuanto se llega a casa se enciende el televisor: con él se come; se pasan las sobremesas ante el televisor y éste por la noche acompaña a la familia hasta que se acuesta el último. Los fines de semana se pasan ante el televisor... ¿Queda tiempo para hablar, para compartir preocupaciones, alegrías, tristezas y temores? ¿Queda tiempo para que convivan los esposos y éstos con los hijos?

Una casa en la que habitualmente mirar el televisor sustituye al diálogo, al mirarse a los ojos, está abocada a la ruptura con facilidad.

Y, en segundo lugar, la calidad. Quienes se acostumbran a ver el televisor en todos los ratos de ocio, acaban viendo de forma habitual escenas y mensajes antifamiliares, dosis inhumanas de violencia y de sexo egoísta, modales de comportamiento que exaltan el individualismo, el no comprometerse, el divorcio, el aborto, la homosexualidad, la superficialidad, la degradación y manipulación de la mujer como puro cuerpo, etc. Y las personas que se dejan formar por estos mensajes, que a ellos se acostumbran, van imbuyéndose de valores antifamiliares, se acostumbran a lo radicalmente opuesto a la familia: al sexo decadente, al adulterio, al miedo a la maternidad. Por desgracia, así es gran parte de la programación televisiva –pública y privada– en todo el mundo.

Y éstas no son consideraciones sólo para los adolescentes. Son para todos.

¿Debe, por tanto, proscribirse la televisión del hogar? [77]

No. Pero debe usarse racionalmente: viendo lo que objetivamente interesa. Deben preseleccionarse los programas por su interés cultural, informativo o lúdico; no encender y ver lo que aparezca en imagen. Deben verse sólo los programas que uno elige porque merecen la pena, y no todo, sea lo que sea.

El televisor ha de ocupar un lugar en la convivencia hogareña, pero no ser el centro permanente de atención y reunión.

Cuando ésta no es la conducta normal, algo muy serio se está muriendo en esa familia.

Otros consejos para mantener el amor conyugal [78]

Infinitos consejos... que el propio amor irá sugiriendo si la pareja sigue «queriendo quererse». Para mantenerse fieles habrán de poner comprensión, preocuparse del bien del otro, más que del propio –y, esto, ambos–; todo ello nutre el cariño; saber que es normal que haya problemas, pero que todos son superables y de esta superación el amor saldrá más reforzado. La comprensión y la paciencia, el servicio y el respeto, y el diálogo oportuno y constructivo siempre serán excelentes colaboradores para un matrimonio feliz.

Fidelidad matrimonial y otras relaciones afectivas peligrosas [79]

En momentos concretos de la vida, el propio esposo o esposa puede aparecérsenos como alguien que va perdiendo o ha perdido ya la lozanía de la juventud, que nos cuenta problemas cuando lo vemos, que no está siempre bien vestido y de buen humor, sino con los signos del cansancio y el trabajo encima. Y si en esos momentos alternamos con otras personas del sexo contrario que nunca nos cuentan sus problemas, que siempre sonríen, que siempre están vestidas para la vida social y aparentemente nos hacen más caso, es

fácil que el corazón se vaya apegando a quien no debe ser el objeto de nuestro amor que ya está comprometido en el matrimonio.

Hace poco se pudo rescatar de los trabajos del recientemente fallecido (1994) escritor peruano Julio Ramón Ribeyro, el siguiente interesante texto:

> Los amantes son raramente superiores a los maridos, no sólo intelectual o moral o humanamente, sino hasta sexualmente. Lo que sucede es que las relaciones del marido con la mujer están contaminadas, viciadas y desvalorizadas por lo cotidiano. En ellas interfieren cientos de problemas que nacen de la vida conyugal y que son motivo de constantes discrepancias, desde la forma de educar a los hijos, cuando los hay, hasta las cuentas por pagar. Estos problemas no existen entre la mujer y el amante, pues sus relaciones se dan exclusivamente en el plano del erotismo. La mujer y el amante se encuentran sólo para hacer el amor, con exclusión de toda preocupación. El marido y la mujer, en cambio, llevan a casa y confrontan a cada momento la carga de su vida en común, lo que impide o dificulta el contacto amoroso (*Caretas*, 7 de diciembre de 1994).

Nadie por el hecho de estar casado pierde la atracción sexual por el otro sexo ni se vuelve insensible a los atractivos de varón o mujer distintos de su propia pareja. Ahora bien, quien quiere guardar su amor para el propio marido o esposa puede hacerlo si actúa en sus relaciones con las personas del otro sexo como quien ya no está disponible para una relación amorosa, evitando intimidades irresponsables, soledades «entre dos», impropias de quien está casado; si vive el pudor y guarda su intimidad para su cónyuge, si no oculta su condición de casado.

La prudencia, según las circunstancias de cada uno, aconsejará la forma de comportarse y de relacionarse para no poner en peligro la propia voluntad de «querer quererse» que es la matrimonial.

Si una persona consagrada a Dios en el celibato debe evitar las ocasiones de poner su corazón en un hombre o una mujer que le hagan ser infiel a Dios, una persona casada está en la misma situación, pues para ella todos los hombres o todas las mujeres –salvo el suyo o la suya propia– son posibilidad de infidelidad si empezase a establecer con ellos una relación que acaparase totalmente la respectiva masculinidad o feminidad.

¿No expresa esto una moral insensata, contraria a las costumbres actuales? [80]

No. Expresa puro sentido común y quien no lo entienda así, o es un niño que no conoce la naturaleza humana, o le importa poco la fidelidad, la lealtad y el amor verdadero propios del matrimonio.

Alimentación del amor conyugal [81]

El amor conyugal se alimenta manteniéndose amables. Poniendo el alma misma en el esfuerzo por evitar discusiones y, desde luego, agravios, porque éstos hieren tan hondamente el corazón del cónyuge, que lastiman el amor en su misma raíz. Se trata en definitiva de mantener toda la vida, y en todo lo posible, el espíritu de novios, de personas interesadas en conocerse y atraerse, creando, en la exposición de la propia persona y en la forma de ser, lo que al otro le atrae y le enamora.

Los esposos preocupados por mantener el amor de su cónyuge se esfuerzan por conquistarle todos los días, y para ello cuidan su aspecto personal –afeitado, higiene, maquillaje– también en la vida íntima familiar; siguen cuidando los pequeños detalles de la convivencia como cuando eran novios –puntualidad, vestido, recuerdo de fechas entrañables, etc.–; se esfuerzan por ser mejores, más virtuosos, para ser más dignos del cariño del otro; aplican la psicología y delicadeza del sentido común en el trato, no angustiando con quejas y problemas cuando el otro está cansado o agobiado, no riñendo cuando la ira ofusca, pidiendo perdón cuando hay motivo para ello, haciendo el trabajo del otro sin que éste se de cuenta cuando su compañero no puede más..., y mil detalles más que el amor sugiere espontáneamente.

Importancia del diálogo entre los esposos [82]

El diálogo sincero y constante entre los esposos es condición básica para la fidelidad y la felicidad matrimonial. Los esposos deben

hacerse el uno al otro, deben gobernarse y gobernar su familia de mutuo acuerdo, deben hacerse progresivamente transparentes y esto es imposible si no hablan habitualmente.

Los esposos deben poner en común sus vidas, pues la vida de cada uno es, en virtud del matrimonio, del otro, y esto sólo puede hacerse mediante el diálogo. Los esposos deben compartir sus preocupaciones y sus ocupaciones, sus esperanzas y sus temores, y esto sólo puede lograrse si hablan sobre ello. Los esposos son corresponsables de sus hijos y, por ello, deben hablar sobre ellos poniendo en común sus apreciaciones, las respectivas percepciones sobre sus problemas, las ideas sobre su educación, los planes sobre su futuro..., y esto sólo puede lograrse dedicando tiempo a hablar de los hijos.

El diálogo es –junto con el propio amor– la forma por excelencia que tienen a su alcance los esposos para lograr hacer de sus dos vidas una sola; para conseguir una sintonía sin sombras ni secretos que les permita mirar juntos hacia el futuro sobre la base de un pasado y presente compartidos; para hacer verdad el principio de autoridad compartida respecto a los hijos y la familia.

Se puede afirmar que sin diálogo no hay familia; que si no se «pierde el tiempo» en hablar no se ganará lo que merece la pena: felicidad familiar hecha de participación, de tiempo compartido, de comunicación permanente, de diálogo. El hogar no puede ser la suma de soledades propia de una pensión u hotel donde los que viven bajo el mismo techo cohabitan pero no conviven. En la familia se ha de hablar, se ha de invertir tiempo en compartir sentimientos, palabras, proyectos y preocupaciones, pues de lo contrario la familia se morirá poco a poco. Y esto, tanto en lo que respecta a la relación entre los esposos como en lo que se refiere a la comunicación de los padres con los hijos. Éstos han de sentirse amigos y confidentes de aquéllos, lo que es imposible si no están acostumbrados a hablar y ser escuchados desde muy pequeños. La relación de diálogo sincero y abierto no puede crearse cuando surgen los problemas; o es lo normal antes y siempre, o en esa circunstancia será imposible.

El adulterio y la unidad matrimonial [83]

El adulterio es un atentado a la donación matrimonial, es una gravísima injusticia. El adúltero comete una deslealtad tan grave contra el matrimonio, que permite al otro cónyuge suspender la convivencia para siempre, tanto conforme a las leyes civiles como al derecho canónico.

Ahora bien, frente al adulterio siempre cabe el perdón del cónyuge inocente. Perdonar es moralmente excelso y es la mejor solución frente al adulterio cuando existe arrepentimiento y deseo de rectificar por parte del adúltero.

Trascendencia de la indisolubilidad matrimonial [84]

La indisolubilidad del matrimonio supone para los cónyuges un dato al que atenerse en la construcción de sus vidas, que ya no les pertenecen íntegramente por cuanto han enriquecido su biografía donándose en cuanto hombre y mujer en su masculinidad y feminidad respectivas, con toda su potencialidad en el tiempo al otro.

El dato de la indisolubilidad no es una cadena impuesta a los cónyuges por un poder extraño, sino lo libremente querido por ellos al casarse; un gozoso proyecto de vida asumido voluntariamente como eje de construcción de la propia felicidad.

La conservación diaria de la indisolubilidad se identifica con la lucha alegre por la fidelidad y el mutuo amor del que ya hemos hablado antes.

El divorcio frente a la indisolubilidad matrimonial [85]

La posibilidad legal del divorcio se opone al matrimonio y a su natural indisolubilidad abriendo la falsa posibilidad de arreglar los problemas matrimoniales mediante una ruptura de compromisos que legaliza la irresponsabilidad del cónyuge que no está dispuesto a ser fiel a su matrimonio. Además, la posibilidad legal del divorcio hace a muchos confundir lo legalmente permitido con lo moralmen-

te aceptable, de modo que creen que puede ser moralmente bueno todo lo que está admitido por la ley.

El divorcio no arregla problemas matrimoniales, sino que los tapa. Es como si los problemas entre padres e hijos los arreglase la ley por el procedimiento de permitir a los interesados solicitar de un juez que declare que los padres no tienen hijos o que éstos no tienen padres, para que los unos se olviden de los otros y se dediquen a otra cosa. Tan arbitraria y antinatural es la sentencia que divorcia a un matrimonio.

La mentalidad divorcista [86]

La mentalidad divorcista es la concepción que considera natural que los choques o dificultades entre los esposos se arreglen dejando sin efecto el matrimonio. Es la causa y la consecuencia natural de la legalización del divorcio. Es, por tanto, una forma de enfrentarse a los inevitables desajustes matrimoniales, que en vez de impulsar a los cónyuges a buscar la superación de los problemas les invita a ocultarlos rompiendo su matrimonio.

La mentalidad divorcista es causa de divorcios, pues la legalización del divorcio promueve objetivamente la ruptura de los matrimonios por causas o motivos que, de no existir el divorcio, los cónyuges se esforzarían por resolver de verdad.

Quienes son conscientes de que el matrimonio es indisoluble lucharán –y, en la inmensa mayoría de los casos, con éxito– por mantener su amor superando los problemas y desajustes con generosidad y más amor responsable y no mediante el abandono y la traición.

El divorcio legal genera mentalidad divorcista y ésta engendra divorcio. Por el contrario, la conciencia de la indisolubilidad del matrimonio genera fidelidad matrimonial y ésta engendra felicidad conyugal.

Después de más de sesenta y cinco años de la ley de divorcio absoluto en el Perú, más que pensar en nuevas causales de divorcio es bueno preguntarnos cuántos estragos ha producido esta ley en

contra del matrimonio y de la familia, socavando el orden y la paz en nuestra sociedad.

La apertura a la vida en el matrimonio [87]

La apertura a la vida es una característica esencial de la relación conyugal entre hombre y mujer, que, por su propia naturaleza, ha de estar abierta a la fecundidad, a los hijos. Los hijos son el fruto natural del amor de los esposos y el matrimonio es el ámbito natural para el crecimiento de sus hijos y el desarrollo armónico de su personalidad. A la vez, los hijos ratifican el amor de sus padres y los unen más al convertirse en sujetos de cariño común.

La fecundidad a que está ordenado el matrimonio no se agota en engendrar hijos, sino que se proyecta más allá: en la educación de los hijos, en acompañarlos en su formación personal, humana y religiosa; en un adecuado ejercicio de la patria potestad. La fecundidad es vocación y tarea para toda la vida de los esposos.

Tan esencial es la fecundidad al matrimonio, que si alguien al casarse lo hiciese con la expresa voluntad, determinante de su consentimiento, de no tener hijos o de no atenderlos y educarlos, no existiría matrimonio católico, y el civil –qué duda cabe– se socavaría.

¿Tampoco existiría matrimonio católico si se excluyen los hijos durante cierto tiempo o sólo se admitiese tener un número determinado, uno o dos por ejemplo? [88]

En tales casos sí existiría matrimonio, pues éste sólo es inexistente –por esta causa– cuando se excluye totalmente y para siempre la fecundidad. Los demás condicionantes que afectan al número de hijos o a cuándo se quieren tener, pueden ser manifestaciones responsables o de escaso amor conyugal o de una mentalidad egoísta poco coherente con la naturaleza del matrimonio, pero jurídicamente no excluyen el matrimonio, aunque puedan violar –según el caso–

el contenido de la ley moral.

¿Son matrimonio aquellas uniones en que los cónyuges son estériles o ancianos que ya no están en edad de procrear? [89]

Sí son matrimonio, pues en la voluntad de los esposos está el donar al otro la específica dimensión sexual de su personalidad con plenitud, aunque, bien por una deficiencia, bien por edad, esta donación no sea apta para la procreación. Los cónyuges deben querer quererse sin cortapisas y con todos sus frutos; si éstos no llegan por causas ajenas a la voluntad de los esposos, el matrimonio es plenamente válido y eficaz porque el consentimiento existe.

Por esa misma razón, sigue existiendo el matrimonio si uno de los cónyuges se convierte en estéril con posterioridad a la boda, o cuando los cónyuges llegan a una edad en que ya no son posibles los intercambios sexuales entre ellos o la fecundidad no es posible. En estos casos la donación personal y sexual existe, aunque será la apropiada a la edad y circunstancias de los esposos, que siguen dándose mutuamente en lo que son y tienen.

Capítulo III

LA DOCTRINA SOBRE LA PATERNIDAD Y MATERNIDAD RESPONSABLE

LEY CIVIL, MORAL, DESARROLLO ECONÓMICO Y LA APERTURA A LA VIDA

La paternidad y la maternidad responsable en la vigente Constitución Política del Perú [90]

El artículo 6 de la Constitución dice:

> La política nacional de población tiene como objetivo difundir y promover la paternidad y maternidad responsables.
> Reconoce el derecho de las familias y de las personas a decidir. En tal sentido, el Estado asegura los programas de educación y la información adecuados y el acceso a los medios, que no afecten la vida o la salud [...].

La ley sobre esterilización, de 1995, en Perú [91]

La ley 26530, aprobada en setiembre de 1995, dice:

> *Artículo único.*– Modifícase el Artículo VI del Título Preliminar del Decreto Legislativo N.º 346, Ley de Política Nacional de Población, en la siguiente forma:
>
> «Artículo VI.– La Política Nacional de Población excluye el aborto como método de Planificación Familiar. En todo caso, la adopción de los métodos se basa en el libre ejercicio de la voluntad personal, sin que medien estímulos o recompensas materiales.»

Así se derogó la explícita prohibición de la esterilización en el Perú.

La ley sobre esterilización en Perú y el orden moral [92]

Tal ley socava el orden moral. Es necesario repetir que la vida humana, la persona, la integridad plena del ser, la familia, han significado para nosotros siempre un principio sagrado. En nuestra visión, todas ellas pertenecen al ámbito de lo que denominamos *derecho natural*. Tal derecho se expresa en una norma fundamental con la que se ordena actuar a los hombres de conformidad con su naturaleza racional. El fundamento metafísico del derecho natural se halla en la entraña misma de la naturaleza del hombre. Abarca –como hemos dicho– toda la amplitud del orden ético y constituye esta ley un código único por su universalidad y por la armoniosa organización de sus preceptos.

Ese derecho natural se arraiga en la más íntima vocación de la persona humana. Así, en la vida de la persona se aloja su dignidad esencial, y con ella su integridad, a la cual no puede renunciar en vista de que el hombre está ordenado para un fin supremo.

El derecho a la vida y el derecho de la persona en el concierto legislativo mundial [93]

Las convenciones especializadas del mundo civilizado le ofrendan a la humanidad el testimonio escrito de la defensa del *derecho a la vida* y *el derecho de la persona*. «Todo individuo tiene derecho a la vida, a la libertad y a la seguridad de su persona»; «El derecho a la vida es inherente a la persona humana [...] Nadie podrá ser privado de la vida arbitrariamente»; «Toda persona tiene derecho a que se respete su vida. Este derecho estará protegido por la ley y, en general, a partir del momento de la concepción [...]», rezan la Declaración Universal de Derechos Humanos, la Convención Americana sobre Derechos Humanos, el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, la Declaración Americana de los Derechos y Deberes del Hombre, y tantos otros documentos que por haber sido refrendados por el Perú constituyen parte imperativa y vigente en nuestro ordenamiento jurídico.

Es por ello que nuestra Constitución, el Código Civil, el Código de los Niños y Adolescentes, el Código Sanitario* y tantas otras normas de nuestro régimen, claman por la vida y por la integridad física, psíquica y moral de la persona humana.

La ley sobre esterilización en Perú y la dignidad humana [94]

La ley sobre esterilización ofende la dignidad humana. La ofende absolutamente. Porque cuando se ofende sin ningún sustento ético al cuerpo humano y se intenta, amparándose en el absurdo, enmendar la obra creadora de Dios, también se ofende la dignidad trascendental del ser humano. Tal dignidad no es un mero concepto literario. Implica reconocer la grandeza total del ser humano en lo físico, psicológico, moral y espiritual. Esa grandeza esencial de la que deriva su aptitud intrínseca para realizar valores. Esa grandeza total, esa potencialidad que le permite «ser más que nadie y hacer más que nadie», sea cual fuere el orden de seres o cosas con las que se le compare. Aquélla es la intrínseca dignidad que hace del «rey de la historia» un prototipo cuya dimensión integral y total no puede, no debe, ser afectada sin estrictas razones cuyos fundamentos válidos sólo pueden reposar en la más rigurosa ética. La consideración que se debe a la dignidad humana sólo puede expresarse correctamente con el más franco y completo respeto a ella; lo contrario, sin duda, con seguridad, a la luz de la historia, nos conduce a prisa a la siembra del caos, del desorden, nos sitúa irremediablemente en el umbral de la destrucción del hombre.

¿Significa la llamada «ley de esterilización» que las personas pueden hacer uso abierto de cualquier método de control artificial de la natalidad? [95]

Efectivamente. Como se puede advertir adentro del texto de la ley, ello es absolutamente permisivo.

---

* Hallándose en imprenta este libro, el gobierno se apresta a promulgar una nueva ley de Salud.

Ilicitud moral de los métodos de control artificial de la natalidad [96]

Respecto al asunto de los métodos de control artificial de la natalidad, nuestra preocupación radica en que éstos por su carácter agravian la dignidad humana, y la agravian justo en el instante mismo en que tales métodos procuran la separación de la sexualidad y la naturaleza psíquica y espiritual del hombre.

Inconstitucionalidad de los métodos de control artificial de la natalidad en Perú [97]

Esos métodos son absolutamente antijurídicos y evidentemente anticonstitucionales si de alguna manera «afectan la vida o la salud de la persona humana». Porque, de ser así, trasgreden en la raíz el mandato y el respeto imperativo que exige para la persona la Constitución Política del Estado, y porque, además, qué duda cabe, tales métodos constituyen promoción activa del alumbramiento de «hijos sin padres», visto que no hay contraceptivo infalible. Promueven el genocidio, dado que de ninguna otra forma puede llamarse a la proliferación de los «abortos clandestinos»; propician inmisericordes el nacimiento de «hijos sin amor», fuente indiscutible de conflictos psíquicos, sociales y morales; y en fin, entre otros terribles males, fomentan dentro del más vergonzoso proceso los soportes de la más degradante promiscuidad.

Antijuridicidad de la ley sobre esterilización en Perú [98]

La ley aprobada se lleva de encuentro todas las centurias en que nuestra tradición jurídica defendió el derecho a la «integridad física» de la persona. ¿Por qué?

– Porque viola la ley de Política Nacional de Población, que adhiere intrínsecamente al respeto por «Los tratados internaciona-

les ratificados por el Perú y a la Constitución Política de la República».

– Porque contraviene la Convención Americana de Derechos Humanos, que explicita que «Toda persona tiene derecho a que se respete su integridad física, psíquica y moral».

– Porque quiebra el orden constitucional vigente, que proclama que «Toda persona tiene derecho: a la vida, a su identidad, a su integridad moral, psíquica y física».

– Porque al mal autorizarse la esterilización se quebrantan los artículos VI y VII del Título Preliminar de la ley de Política Nacional de Población, y los artículos I, II, VI y IX del Título Preliminar del Código Sanitario, que sitúan la esterilización como contraria al orden público y la califican como delito.

– Porque se fulmina toda la tradición jurídica civil de la patria, que con los códigos de este siglo, el de 1936 y el vigente de 1984, ha sostenido, siempre, «que no se puede pactar contra las leyes que interesan al orden público», y que «es nulo el acto jurídico contrario a las leyes que interesan al orden público»; y porque, según el artículo 5 del Código Civil peruano: «El derecho a la vida, a la integridad física, a la libertad, al honor y demás inherentes a la persona humana son irrenunciables», para agregar el artículo 6 que: «Los actos de disposición del propio cuerpo están prohibidos cuando ocasionan disminución permanente de la integridad física».

– Porque en el Perú la esterilización es delito, según el inciso 22 del artículo 121 del Código Penal, «Si es que a un órgano importante del cuerpo lo hacen impropio para su función».

En general, jurídicamente en el Perú todo método de control natal que «afecte la vida o la salud» es anticonstitucional, pues el artículo 6 de la Constitución Política vigente en el país establece que:

> La política nacional de población tiene como objetivo difundir y promover la paternidad y maternidad responsables. Reconoce el derecho de las familias y de las personas a decidir. En tal sentido, el Estado asegura los programas de educación y la información adecuados y el acceso a los medios, que no afecten la vida o la salud. [...].

Específicamente, en cuanto a la esterilización, obviamente que ésta en nuestro medio deviene en inconstitucional y antijurídica, pues la Constitución vigente señala en el artículo 2, inciso 2, que: «Toda persona tiene derecho: a la vida, a su identidad, a su integridad moral, psíquica y física».

El derecho a la integridad física expresa que lo corpóreo, el cuerpo, para su realización integral, exige la plenitud de su integridad que se refleja en el respeto a su totalidad, es decir, a la calidad de lo «íntegro y completo» que le es propio e intrínseco a la naturaleza de la persona humana.

Más aún, desde el 28 de julio de 1978 se halla vigente para el Perú la Convención Americana de Derechos Humanos y, por añadidura, desde el 21 de enero de 1981 rige la sumisión jurídica a la competencia contenciosa de la Corte Internacional de Derechos Humanos (artículo 62.1 de la Convención Americana de Derechos Humanos). Ocurre que la Convención Americana de Derechos Humanos proclama en el artículo 5.1 que: «Toda persona tiene derecho a que se respete su integridad física, psíquica y moral».

Y todas estas normas, tanto las constitucionales como las derivadas de la Convención, son reglas de «orden público», es decir, de carácter obligatorio e imperativo.

Es justamente nuestra Constitución vigente la que enseña y proclama el respeto por estas normas. El artículo 55 de la Carta Magna peruana dice: «Los tratados celebrados por el Estado y en vigor forman parte del derecho nacional».

Para agregar la Disposición final cuarta de la misma Constitución:

> Los derechos [...] que la Constitución reconoce se interpretan de conformidad con la Declaración Universal de Derechos Humanos y con los tratados y acuerdos internacionales ratificados por el Perú.

Por lo tanto, se podrá haber derogado por ley otras normas de igual valor o jerarquía, pero dentro del ordenamiento sistemático peruano prevalece el mandato de lo establecido en la Constitución y en los tratados internacionales mientras éstos no hayan sido de-

nunciados. Es por ello que hoy día en el Perú la denominada «ley de esterilización» sigue siendo abierta y radicalmente antijurídica y anticonstitucional, contraria al orden y al sistema legal nacional*.

La ley sobre esterilización en Perú y el concepto de orden público [99]

No es que no acompañemos la evolución de las sociedades vinculándonos a los signos de los tiempos modernos. Somos conscientes de la evolución del hombre y de su historia. Pero es que en verdad la ley de esterilización ofende en su misma raíz medular al concepto de *orden público*. El *orden público* es esa área imperativa de la normatividad jurídica que protege sustantivamente al hombre y a la sociedad, en vista de que la persona humana, su naturaleza integral y su destino social, está comprometida con reglas jurídicas cuyo cumplimiento se hace tan indispensable como ineludible. Pero cuando una ley como la que nos ocupa no es sino crónica anunciada del fomento del libertinaje sexual; cuando promueve en la sociedad el culto al «placer» por encima del «deber»; cuando relaja las costumbres y subrepticiamente propone las bases para la aprobación jurídica y futura del aborto; cuando la misma ley favorece el incremento de enfermedades sexualmente trasmisibles, entre ellas el Sida; cuando suspende, si no cancela por siempre la función de los órganos humanos donados por Dios para procurar la vida; si, cercenados éstos, eliminan el rol forjador que le cabe a la sexualidad en el ordenamiento de nuestra conducta personal y matrimonial; y en fin, si la ley erosiona aún más las bases del tambaleante matrimonio y de la socavada familia, entonces sin duda nos hallamos frente a un propósito fatal contrario al orden público. «Es nulo el acto [jurídico] contrario a las leyes que interesan al orden público o a las buenas costumbres», proclama –hemos dicho– sabia y solemnemente el artículo V del Título Preliminar del Código Civil. Es necesario

* El Tribunal Constitucional, por mayoría, se ha pronunciado con parecer distinto al nuestro.

poner todo, y lo más valioso de nosotros mismos, para defender principios como éste que marcan la línea divisoria entre la civilización y la barbarie.

Peligros futuros a partir de la ley sobre esterilización [100]

Cuando se postergan las exigencias éticas para conseguir una rápida reducción del crecimiento demográfico, los métodos utilizados acaban por degradarse a niveles de zootécnica. Se pierde el respeto a la vida y aumenta el crimen de los abortos. Algunos países que en su malhadado andar autorizaron la divulgación de métodos contraceptivos con la finalidad de reducir el número de abortos, acabaron por aceptar sin cortapisas la legalización del aborto. La conciencia cristiana se rehúsa entonces –tiene que rehusarse– a aceptar medios inhumanos –muy promovidos simplemente porque se dice que son de eficacia inmediata– para resolver un problema profundamente humano como el de la fecundidad. En ningún lugar del mundo se ha demostrado que el desarrollo económico y social sea fruto directo de políticas antinatalistas. Puerto Rico acaba de fracasar rotundamente en este sentido. Es sólo el hombre el que se vuelve cada vez más ferozmente contra el propio hombre.

La ayuda económica internacional proveniente de los países ricos [101]*

Hace algunos años, a comienzos de la década de los setenta, la Conferencia de las Naciones Unidas para el Comercio y el Desarrollo que se realizó en Chile recomendó que el mundo rico trasfiriera recursos al mundo pobre a un nivel del 1% de su Producción Nacional

---

* Los numerales 101 al 106 han sido desarrollados, actualizando los datos, conforme al texto encontrado en *La esperanza del mundo pobre*, de Héctor Cornejo Chávez, Lima, 1979.

Bruta. No hubo un solo país del mundo rico que cumpliese con tal recomendación. Los que más se acercaron a la meta no fueron precisamente los más ricos entre los ricos: fueron Suecia y Holanda –que llegaron al 0,82%– y Noruega –al 0,71%–; pero, de los grandes entre los grandes, el Japón sólo trasfirió al mundo pobre el 0,20%, Estados Unidos el 0,26%, y la Gran Bretaña el 0,38%. Como se ve, hay un sustrato de egoísmo en la cooperación económica internacional.

La solidaridad económica internacional [102]

Cuando a inicios de la década de los ochenta los periódicos dieron cuenta de que Suecia, uno de los chicos entre los grandes, daría esa vez el 1% de su Producto Nacional Bruto para impulsar el desarrollo de los países del tercer mundo, no trascurrieron sino pocos meses para que esos mismos diarios dieran cuenta de otra noticia bastante menos alentadora: el Senado de los Estados Unidos había decidido reducir en un 5% la ayuda al desarrollo de los países pobres.

Ahora, en la década de los noventa, tan sólo en mayo de 1994 –cuando conocimos que, como proeza excepcional, el Grupo Consultivo del Perú, reunido en París, había obtenido que veinte países y entidades financieras prestasen 1 100 millones de dólares (que, al final de cuentas, no tenían más finalidad que la supervivencia de 23 millones de peruanos)–, los periódicos anunciaron que de un solo fogonazo que se ha esfumado en el aire, desde la isla de Tanegashima Japón ha disparado un cohete de más de 2 000 millones de dólares. Hoy mismo están retumbando entre nosotros los ecos de las bombas atómicas que en cadena, en 1995, Francia hizo explotar en Mururoa, a inimaginables costos económicos.

Otros datos sobre la ayuda económica internacional proveniente de los países ricos [103]

Es verdad que a la ayuda pública se añade a veces una ayuda privada, y que con ella algunos países –Estados Unidos, Alemania, Holanda, Bélgica– lograron alcanzar el 1% recomendado por la

Conferencia de las Naciones Unidas para el Comercio y el Desarrollo de 1970 (Chile), pero esto es absolutamente insuficiente. Y si ésa es la ayuda que comúnmente presta al tercer mundo el mundo capitalista rico, ¿cuál fue la ayuda que el hoy derruido mundo comunista, en época de emporios, laboratorios nucleares y cohetes espaciales, prestó al mundo pobre? Hacia los años ochenta la ayuda del mundo rico comunista era veintidós veces menor que la del mundo capitalista. Las aportaciones netas del mundo comunista, incluyéndose la extinta Unión Soviética y la China Popular, fueron menos de la mitad de la ayuda de la República Federal Alemana. Y en 1977 esa República Federal Alemana dio, ella sola, 2,5 veces más que toda Europa comunista junta. Y esto, para no hablar de las condiciones en la que se nos brinda tradicionalmente esa ayuda: los plazos graciables, los tipos de interés, los plazos de amortización, las aportaciones a fondo perdido. ¿Nos están ayudando?

Potencial económico de los llamados países ricos [104]

Empero, es evidente que el mundo rico capitalista coopera económicamente con el tercer mundo. Desconocer aquello, más que error tiene sabor a mezquindad. Pero tal ayuda no es suficiente. Y lo cierto es que no es un asunto de insuficiencia de recursos económicos. Porque si no los tuvieran no hubieran gastado juntos, en 1991, Estados Unidos y el Reino Unido, el 32% de su presupuesto anual en armamento. El 60% de esa suma realmente astronómica, el 60% de lo que esos países gastan al año en armamento, nada más que el 60%, serviría para cancelar la deuda pública de todos los países americanos de habla hispana que es de aproximadamente 313 mil millones de dólares. ¡Es decir que con sólo dejar de armarse un año 60%, toda la deuda pública del mundo hispanoamericano pobre, naturalmente también la del Perú, sería cancelada! No lo hacen porque no quieren hacerlo, porque para ellos más importante es armarse que ayudar al mundo pobre. Un premio Nóbel de física, Alfred Kastler, en su momento hacía notar que con el 5% de lo que el mundo rico gasta en armamento se solucionaría el problema de

la pobreza en el tercer mundo; y otro premio Nóbel, esta vez de economía, Vassily Leontief, calificaba con términos muy duros a los Estados Unidos y a la extinta Unión Soviética (él es un hombre nacido en la desaparecida Unión Soviética y nacionalizado norteamericano, así que sabe de que nos habla), y acusaba entonces de hipócrita a la política de ambos países cuando, después de salir de las reuniones en que fatigosamente, milímetro a milímetro, se avanza en el acuerdo Salt (acuerdo de desarme), empiezan a imaginar qué otra clase de armas pueden empezar a fabricar para eludir los términos del acuerdo.

Ayuda económica internacional y desarrollo [105]

Por ejemplo, en términos gruesos, armar y equipar a un soldado norteamericano, francés o ruso (para los efectos da igual) cuesta proporcionalmente lo mismo que educar a casi ochenta niños en el tercer mundo. Comprar o fabricar un solo bombardero norteamericano modelo B-2, de esos llamados «invisibles», fabricados por la Northrop, serviría para erradicar durante cinco años las epidemias de tuberculosis o fiebre amarilla en todo el mundo americano pobre. Un submarino equipado con misiles nucleares valía hasta hace poco proporcional y aproximadamente el precio de la construcción de 400 000 casas modestas en el tercer mundo.

En el año 1992, lo que juntos Estados Unidos y el Reino Unido han gastado en armamento constituye más de la cuarta parte del Producto Nacional Bruto anual (1991) de todos los países americanos de habla hispana juntos.

¿Podemos decir entonces que el mundo rico no tiene recursos financieros con los cuales ayudar, si quisiera, al mundo pobre a resolver sus problemas?

Economía y armamentismo [106]

No es solamente que ellos gasten astronómicas y suicidas cantida-

des de dinero en preparar la destrucción del mundo, sino que encima de esto nos venden armas a nosotros. Un juego de ruleta con el mapamundi, en relación con los gastos de defensa en el mundo en 1992, desnuda la dependencia del mundo pobre y a modo de ejemplo revela cómo la India dedica el 15% de su presupuesto a la compra de armas; Pakistán, el 28%; Jordania, 27%; y entre nosotros, de modo parejo, Chile y Bolivia el 10%, y Paraguay y Ecuador el 13%. Es decir, ese mundo pobre, ese mundo que muere de hambre, que no tiene viviendas, que no tiene agua potable, cuyos niños mueren de parasitosis, envuelto en una diabólica, salvaje y bélica espiral... ¿Que quién nos vendió las armas? Pues, en proporciones distintas, ni más ni menos –principalmente– que Estados Unidos, Gran Bretaña, Francia y Rusia.

¿Puede sorprender entonces que, en estas condiciones, un neologismo, el de la «calcutización», haya tomado carta de ciudadanía en los estudios sociológicos que hoy día se hacen en el mundo pobre? Se supo hace años que en Calcuta, por las mañanas, camiones municipales recojían los cadáveres de los que murieron de hambre la noche anterior. ¡El ser humano, el rey de la creación, el agente de todo el acontecer histórico, el protagonista de la historia, recogido como basura en una operación rutinaria de baja policía! Y ese fenómeno, sabemos bien, no sólo es típico de Calcuta; está ocurriendo en otras partes del mundo.

Una radiografía del armamentismo internacional* [107]

La semana penúltima de agosto de 1996 ha sido particularmente nefasta en lo que corresponde a la búsqueda de la paz mundial. En Ginebra, la Conferencia de Desarme de la ONU fracasó en su último intento por rescatar el Acuerdo para la prohibición total de pruebas nucleares, proyecto largamente negociado entre las partes y vetado

---

* Este numeral –excepto en el asunto referido a la compra de los aviones MIG-29 por Perú– ha sido íntegramente extraído de Hugo Guerra Arteaga, diario *El Comercio*, Lima, 24 de agosto de 1996.

tanto por Irán como por la India.

Sin embargo, el problema nuclear no es lo único preocupante en el campo militar. La venta de panoplia tradicional persiste en niveles alarmantes; asimismo, los esfuerzos de reducción de arsenales y la reconversión de las industrias bélicas arrojan resultados bastante magros.

En suma, pese a la aparente ausencia de conflictos ideológicos y políticos globales que alienten el fantasma de la guerra a gran escala, la humanidad continúa gastando sus mejores recursos materiales en lo que puede ser instrumento de su autodestrucción total.

Pese a la caída del Muro de Berlín, la desaparición de la Unión Soviética, la extinción del Pacto de Varsovia y los avances democráticos en muchas naciones antes sumidas en el comunismo, los presupuestos militares mundiales no han registrado reducciones presupuestales sustantivas.

De acuerdo a datos del Congreso norteamericano, las ventas mundiales hasta diciembre de 1994 alcanzaron los 35 mil millones de dólares. De ese total, el 29% fue pagado por los países desarrollados, que quieren mantener sus arsenales con tecnología de punta; el 71% salió de los raleados recursos de las naciones pobres o en vías de desarrollo.

Entre tanto, las listas de países que venden material bélico, publicadas por la ONU hace nueve meses, revelan que a fines del año en referencia (1994) Estados Unidos y Alemania fueron los mayores exportadores de armas. Pero en lo que concierne a la venta de equipos militares al llamado tercer mundo, Francia es la que ocupa el primer lugar.

A lo largo de las últimas décadas, ni el gobierno francés ni el británico supeditan este tipo de comercio a consideraciones de política exterior, como tampoco lo hace últimamente Rusia, expotencia que busca desesperadamente hacer colocaciones que le permitan obtener recursos económicos en monedas fuertes.

La política de Washington es más restrictiva, pero sus necesidades financieras, así como el interés de las fábricas que se dedican a este sector, tienden a flexibilizarse mucho.

Así, por ejemplo, según un informe difundido en Washington por el Instituto de Política Mundial a mediados de junio de 1996, «Estados Unidos subsidió –en 1995– por medio de préstamos 7 600 millones de dólares en armas a gobiernos extranjeros, lo que significa un aumento del 8,6% respecto de los 7 000 millones de 1994 [...]. Los subsidios podrían duplicarse en el futuro, ya que el Congreso aprobó el año pasado un nuevo fondo de garantías de préstamos por 15 mil millones de dólares respaldado por los contribuyentes».

Los estudios del llamado Grupo de Reflexión estadounidense, «Proyecto para la desmilitarización y la democracia», reportaron en agosto del año 1995 que el 85% de las adquisiciones militares a nivel mundial se concentra en países con regímenes políticos no democráticos.

Los gobiernos musulmanes del Medio Oriente encabezan la lista de los compradores. Luego les siguen China y las naciones tercermundistas.

América latina aparece como adquirente de sólo el 9% de la producción total de equipos bélicos. Chile y Brasil son, en este contexto, los dos Estados que más compras hacen, por aproximadamente 90 millones de dólares.

El Departamento de Estado de EE. UU., en información recogida por la agencia Associated Press el 25 de julio de 1996, señala a México con una inversión en armas del orden de los 80 millones de dólares; Venezuela, con 60 millones; Haití, con 50 millones; Colombia, Ecuador, El Salvador y República Dominicana, con 30 millones cada uno; Perú, con 20 millones; Argentina y Paraguay, con 10 millones cada uno.

Ante esta situación, el prestigiado diario *The New York Times* editorializó hace algunas semanas sosteniendo que si EE. UU. levantase la prohibición de venta de armamento de alta tecnología a América latina, se puede provocar una carrera armamentista en la región. Concretamente ha señalado que el embargo establecido hace veinte años por la administración del presidente Carter, «ha funcionado bien y ha contribuido al crecimiento de una democracia civil en la región [...]. Sería una locura poner en peligro ese éxito».

Frente a esa sensata posición, Chile se opone; en la perspectiva estratégica del general Augusto Pinochet es necesario avanzar hacia una «modernización del ejército» para convertirlo en «un instrumento bélico altamente operacional, eficiente y disuasivo».

Por otra parte, no debe soslayarse que precisamente Chile y Brasil sean las potencias emergentes de la zona que tienen las industrias bélicas más desarrolladas del subhemisferio.

Dentro de la gama de artefactos no nucleares, la industria aeronáutica rusa está tratando de hacer las mayores colocaciones posibles de cazas MIG-29, SU-27 y SU-25. También tiene interés en vender los helicópteros de combate MI-28, los submarinos de tipo «Kilo» y una amplia variedad de artillería antiaérea y sistemas propulsados, que abarcan desde los «Grad» de 220 milímetros de calibre, hasta los sofisticados S-00B y PMU-1. Por lo demás, venden su ampliamente conocido fusil automático de asalto «Kalashnikov». El Perú, en noviembre de 1996, ha oficializado la compra de cuando menos 18 aviones de los MIG-29 antes citados, en una operación económica que puede haber comprometido un egreso millonario de dólares*.

China, entre otros equipos, sigue siendo el principal abastecedor de las minas antipersonales. Esto es especialmente peligroso bajo todo tipo de circunstancias, pues actualmente hay diseminados alrededor del mundo unos 110 millones de artilugios de esta clase (con 360 variedades tecnológicas), que causan la muerte de aproximadamente veinte mil personas cada año; todo ello pese a que desde 1980 existe una convención internacional que prohíbe el uso de estas minas.

En lo que corresponde a Israel, las ventas más destacadas por la prensa internacional son los aviones K-fir, como los que el año 1995 llegaron al Ecuador.

---

* El precio de un MIG-29 nuevo en el mercado, es del orden de 25 millones de dólares, según declaraciones del embajador de EE.UU. en Perú, Dennis Jett, en la Universidad de Lima (24 de junio de 1997). Polémica ha suscitado el tema del carácter moderno o no de los aviones adquiridos, así como el de la existencia o no de repuestos adecuados.

Estados Unidos está enfatizando en la comercialización del caza bombardero F-16 y del transporte C-130; y lo que se anuncia como una novedad especial para 1997 son las armas portátiles de rayos láser antipersonales, de baja potencia, con las cuales no se dejan huellas balísticas y se tiene la doble «opción» de dejar ciegas a las víctimas o matarlas.

En lo que toca a los europeos, la OTAN está desarrollando un nuevo tipo de helicóptero conocido como el NH90, que apunta a mejorar la capacidad de respuesta de sus fuerzas especiales de intervención rápida. Italia está muy interesada en el desarrollo de los helicópteros de combate Agusta A 109.

Francia, a su turno, obtiene altas facturaciones gracias a la fábrica de aviones Dassault, vía la venta de los ampliamente conocidos Mirage mejorados, así como con la modernización de los aviones equivalentes al F-16 y el desarrollo del nuevo caza «Rafale».

El fracaso de la Conferencia sobre Desarme de las NN. UU. devuelve al mundo a una situación muy lamentable en este campo, sobre todo porque este año se esperaba dar un paso hacia el control de la panoplia atómica, tras la carrera de pruebas nucleares sostenida tanto por parte de Francia cuanto por la China Popular.

Así, a las dificultades de controlar los arsenales exsoviéticos, hoy esparcidos y con control relativo en las antiguas repúblicas que constituyeron el imperio rojo, y al riesgo que implica el avance tecnológico igualmente atómico de países como Corea del Norte e Irán, entre otros, ahora se suma la imposibilidad de controlar nuevos ensayos que podrían poner en riesgo la cada vez más precaria estabilidad sísmica del planeta.

Para ilustrar la preocupación baste recordar que en junio de 1995 la revista especializada norteamericana *The Bulletin of the Atomic Scientists* recordaba que las potencias nucleares declaradas –Estados Unidos, Rusia, Gran Bretaña, Francia, China e India– han reconocido que desde 1945 se han producido 2 037 experiencias nucleares. Con lo cual, como sostienen los expertos, la humanidad tiene ya una amplia capacidad de «sobrematarse» (*over kill capacity*).

Reconvertir las industrias, en el mundo posterior a la Guerra Fría, no es tarea sencilla debido a las necesidades técnicas que ello implica y, también, por el enorme costo que significa cambiar la estructura de las industrias militares para reorientar su producción hacia fines civiles.

Además, como en el caso de Rusia, hay una enorme implicancia social del proceso, ya que son millones de personas las que todavía hoy dependen de la venta de panoplia bélica.

Únicamente para tener una idea de algunos factores que demoran los esfuerzos de reconversión, citaremos aquí unos pocos indicadores ofrecidos por el Worldwatch Institute en su *Paper 122* preparado por Michael Renner (conseguido en Internet en la dirección http://www.worldwatch.org/pubs/paper/ 122.html):

- Desde el fin de la Guerra Fría el mundo ha gastado 140 millones de dólares en inversiones militares, contra un dólar en el fomento de la paz.
- Sólo 4 billones de dólares, de un estimado total de 16 billones destinados a gastos globales de paz y desarme, van a la resolución de conflictos y el mantenimiento de los procesos de pacificación.
- En 1994 había alrededor de tres millones de refugiados.
- La desmovilización del ejército sandinista de Nicaragua tiene un costo estimado de 40,8 millones de dólares.
- Rusia ha pedido un billón de dólares para continuar con su programa de destrucción de armas químicas.
- El gobierno italiano había presupuestado, a 1995, unos 320 millones de dólares para la reconversión de sus industrias de defensa.
- El costo del retiro mundial de minas antipersonales, en 1994, estaba en el orden de los 241 millones de dólares; y la desmovilización de tropas ascendía a 52 millones, la repatriación de refugiados costaba 463 millones, y el desarme nuclear convencional unos 1 998 millones de dólares.

1. Producción Nacional Bruta de EE. UU., Inglaterra, Japón, Alemania, Francia e Italia*

País(*)	1991	1992	1993
Estados Unidos (dólares)	5 458,3	5 645,4	5 814,9
Gran Bretaña (libras)	538,6	535,6	546,3
Japón (yenes)	445 742	451 797	452 311
Italia (liras)	1 328,5	1 340,8	1 353,3
Francia (francos)	6 555,0	6 632,8	6 571,7
Alemania (marcos)	2 535,9	2 556,0	2 502,9

(*) Los cálculos están hechos en miles de millones de la moneda de cada país a precios constantes de 1990. Por tanto, están expresados en términos reales.
FUENTE: International Financial Statistics. Fondo Monetario Internacional. Informe anual 1994.

* Los seis cuadros y la información correspondiente que se exponen en las páginas siguientes han sido elaborados por Eugenio d'Medina Lora.

2. Gasto anual en armamento de EE. UU., Japón y Gran Bretaña

En moneda *corriente:*

País	1991	1992	1993
Estados Unidos (millones de dólares)	280 292	305 141	297 325
Gran Bretaña (millones de libras)	24 518	23 776	23 353
Japón (millones de yenes)	no disp.	no disp.	no disp.

En moneda *constante* (millones de dólares a precios de 1985 y expresados en dólares americanos al tipo de cambio vigente en los años indicados):

País	1991	1992	1993
Estados Unidos	227 292	242 414	229 065
Gran Bretaña	21 744	20 059	19 082
Japón	no disp.	no disp.	no disp.

Las *tasas reales de crecimiento anual* (expresadas en porcentajes) de estos gastos son:

País	1991	1992	1993
Estados Unidos	–13,3	6,7	–5,5
Gran Bretaña	0,5	–7,8	–4,9
Japón	no disp.	no disp.	no disp.

FUENTE: Varios números del *Journal NATO Review* y *Financial and Economic Data relating to NATO Defense* (8 de diciembre de 1993). Publicaciones citadas en el artículo «World Military Expenditure» por Nicole Ball y otros. Este artículo está editado en el *SIPRI Yearbook* 1994 (referencia: Biblioteca Central de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Sala de Referencias: O/JX/1974/1994).

3. Deuda pública externa del tercer mundo

La deuda externa total de los países pobres y medianos, para 1992, asciende aproximadamente a 1,43 billones de dólares.

FUENTE: Informe sobre el Desarrollo Mundial 1994. Banco Mundial (cuadro n.º 20, pp. 210-211). (Referencia: Sala del CISEPA, 2.162/1994.)

4. A) Producto Nacional Bruto del África

Los datos disponibles más elaborados a nuestra disposición provienen del informe del Banco Mundial de 1994 (*op. cit.*) correspondiendo a 1992 y son presentados de la siguiente manera:

Región	Población (millones)	PNB per cap. (dólares)	PNB Total (*) (millón dólares)
África al sur del Sahara	543,0	530	287 790
Oriente Medio y norte de África	252,6	1 950	492 570
Total Oriente Medio y África	795,6	980	780 360

FUENTE: Informe sobre el Desarrollo Mundial 1994. Banco Mundial (cuadro n.º 1, pp. 172-173). (Referencia: Sala del CISEPA, 2.162/1994.)

(*) Los cálculos del PNB total se han hecho *de modo aproximado* multiplicando el PNB per cápita por el tamaño de la población. Aunque en teoría es correcto este cálculo, la metodología empleada por el Banco Mundial para calcular el PNB per cápita no lo hace tan directo debido a que emplea un método establecido en el World Bank Atlas considerando los efectos inflacionarios y de diferenciales cambiarios (ver: Notas Técnicas, pp. 240-241 del Informe del Banco Mundial, *op. cit.*).

B) Producto Bruto Interno Industrial Anual en Sudáfrica

En este caso hemos tomado la cifra disponible del PBI (producto bruto interno), que es conceptualmente diferente al PNB (producto nacional bruto), aunque para efectos de cálculos aproximados son datos bastante similares.

	1970	1992
PBI Total (millones de dólares)	16 293	103 601
PBI Industrial (millones de dólares)	6 517	43 533

FUENTE: Informe sobre el Desarrollo Mundial 1994. Banco Mundial (cuadro n.º 3, pp. 176-177.)

C) Producción Nacional de Petróleo para Libia

No obtuvimos la información en dólares pero sí la tasa de crecimiento anual de la producción petrolera. En 1992 no experimentó crecimiento, mientras que en 1993 decreció en –7.44% respecto al año anterior.

FUENTE: International Financial Statistics. Fondo Monetario Internacional. Informe anual 1994.

5. Producto Nacional Bruto de Latinoamérica y el Caribe

Región	Población (millones)	PNB per cap. (dólares)	PNB Total (*) (millón dólares)
Latinoamérica y el Caribe	453,2	2 690	1 219 108

FUENTE: Informe sobre el Desarrollo Mundial 1994. Banco Mundial (cuadro n.º 1, pp. 172-173) (Referencia: Sala del CISEPA, 2.162/1994.)

(*) Los cálculos del PNB total se han hecho de modo aproximado multiplicando el PNB per cápita por el tamaño de la población. Aunque en teoría es correcto este cálculo, la metodología empleada por el Banco Mundial para calcular el PNB per cápita no lo hace tan directo debido a que emplea un método establecido en el World Bank Atlas considerando los efectos inflacionarios y de diferenciales cambiarios (ver: Notas Técnicas, pp. 240-241 del Informe del Banco Mundial, *op. cit.*).

6. Gastos en armamento del mundo en desarrollo

Los datos que presentamos corresponden a importaciones de armas convencionales de los países en desarrollo expresados en millones de dólares a precios constantes de 1990.

Región	1991	1992	1993
Mundo en desarollo	12 650	11 671	12 354

FUENTE: Cifras citadas en el apéndice 13.B (pp. 510) editado en el *SIPRI Yearbook* 1994 (referencia: Biblioteca Central de la Pontificia Universidad Católica de Perú, Sala de Referencias: O/JX/1974/1994).

La ley sobre esterilización, la familia y el desarrollo [108]

Ya bastante grave es el estado de la persona y la familia entre nosotros para socavarla aún más. Tan grave como ocurre cuando el hogar se convierte en una forma sin alma; cuando se reduce a una apariencia tras la cual coexisten, sin convivir, un hombre y una mujer –sin la alegría de los hijos y sin la esperanza de que ellos vengan–, convertidos –por el hastío– en extraños o –por el odio– en enemigos; cuando por la falta de diálogo se quiebra el empalme generacional entre los que se van y los que van llegando.

Desde nuestra postura, el logro del desarrollo no es asunto que se resuelva conforme a los métodos que acompañen a la cópula sexual en el lecho marital, ni tiene relación con la castración; es asunto que se encara directa y resueltamente, resolviendo la ecuación hombre, educación, trabajo y capital; el resultado final de esa operación es lo que se llama desarrollo.

Esta ley es, pues, un ataque fundamental a la integridad de la persona, al ejercicio del don de la vida y a la familia. No se trata de disfrazar realidades, ni de oponer a una ley que dice que un acto es

malo, otra que dice que ese mismo acto es bueno. La falta de eticidad de esta ley desjuridifica su carácter de derecho, y con ella se pretende, después de habernos alejado de la ley divina, ahora alejarnos aún más de la ley moral.

Exigir la reducción de la natalidad a cualquier precio, como condición previa para el desarrollo, es una impostura contra la cual se rebela la esencia de la conciencia cristiana y es una farsa de la que conviene hablar bien claro.

Matrimonio, apertura a la vida y número de hijos [109]

La apertura a la vida implica que el amor de los cónyuges es total, y su donación personal mutua no excluye artificialmente ninguna de las potencialidades de la propia persona y de la del otro. Cuando dos personas se relacionan sexualmente y excluyen voluntariamente procrear hijos, están limitando la mutua donación, para reservarse la capacidad de ser madre o padre. Así no hay donación total. La donación matrimonial supone totalidad tanto en el tiempo –indisolubilidad– como en lo donado, que es toda la persona en cuanto masculina o femenina –unidad y apertura a la vida.

Ahora bien, se trata de una donación entre seres racionales, lo que quiere decir que todas las dimensiones de la misma han de vivirse conforme a la peculiar forma de ser del hombre y de la mujer: racionalmente. Esta racionalidad lleva a los esposos a tener los hijos que pueden atender y educar debidamente; pero sin miras egoístas, utilizando medios naturales y, al propio tiempo, acogiendo con alegría los hijos que puedan venir, incluso en contra de sus intenciones y deseos.

Así como la unidad del matrimonio no excluye que pueda haber circunstancias en que los cónyuges deben vivir separados –por razones profesionales, por ejemplo–, o en las que deban dedicar a terceras personas la atención y el tiempo en principio dedicados al cónyuge –grave enfermedad de los padres, por ejemplo–; así como la indisolubilidad no excluye que los cónyuges puedan optar por la separación matrimonial si concurren las circunstancias que la ha-

cen legítima o incluso necesaria; así también, la apertura a la vida puede existir aunque se excluyan los nacimientos durante un cierto período de tiempo o, incluso, se excluyan para siempre.

La sexualidad humana [110]

Son muchas las definiciones que se han dado. Desde la biología, desde la sociología, la ética, la psicología y más. Al principio se dijo que la noción antropológica que se tome al respecto será la que nos defina qué es sexualidad.

La sexualidad es un componente inherente a la naturaleza humana, que se manifiesta en el ser y hacer personal; somos, qué duda cabe, seres humanos sexuales.

Para la comprensión de lo que es la sexualidad ha sido fundamental el aporte de los datos científicos, pero cualquier absolutización de ellos frente a la dimensión humana revela una «conciencia ingenua», porque llevaría a tratar de comprender de una manera univalente una realidad que es polivalente.

Siendo la sexualidad un elemento básico de la personalidad, un modo propio de ser, de manifestarse, de comunicarse con los otros, de sentir, expresar y vivir el amor humano, ella no constituye algo puramente biológico, sino que mira a la vez al núcleo íntimo de la persona.

La polivalencia de la sexualidad humana [111]

La sexualidad caracteriza al hombre y a la mujer no sólo en el plano físico, sino también en el psicológico y espiritual, con una huella consiguiente en todas sus manifestaciones.

La polivalencia de la sexualidad se manifiesta, cuando menos, en tres aspectos: el biológico, el psicológico y el que podemos denominar *sociocultural*. Pero digámoslo bien claro desde el principio: la sexualidad es una riqueza de toda la persona –cuerpo, sentimiento y espíritu– y manifiesta su significado íntimo al llevar a la

persona hacia el don de sí misma en el amor. Así, la sexualidad se hace personal y verdaderamente humana cuando efectivamente está integrada en la relación de persona a persona, en el don mutuo total y temporalmente ilimitado del hombre y de la mujer.

Empero, regresando a la polivalencia antes mencionada de la sexualidad, afirmemos que en el plano biológico ésta no se limita en el hombre y la mujer sólo a una función procreativa, sino que tiene un hondo sentido unitivo. Rompiendo con el género animal no inteligente, la sexualidad humana no se reduce a la simple genitalidad. El factor determinante en el comportamiento sexual del hombre y la mujer no es la fuerza hormonal, sino la fuerza cerebral que regula los mecanismos hormonales relacionados con las funciones genitales. Por el impulso sexual biológico la persona humana advierte dos funciones: una unitiva, de modo que hombre y mujer pueden válidamente decidir cómo, cuándo y con quién manifestar su sexualidad; y, al lado de ello, la función procreativa, que, al permitir la continuidad y sobrevivencia de la especie, requiere ser integrada al amor para llevar a la persona a la plenitud. Es que una sexualidad desvinculada de las dimensiones emotiva y espiritual de la persona humana y ajena a toda responsabilidad, termina presentando el sexo como una diversión sin relevancia ni consecuencia; es decir, exactamente lo opuesto a lo que debe ser el acto verdaderamente consciente y responsable.

Por otro lado, dentro de la polivalencia de la sexualidad, en el plano psicológico, la perspectiva psicológica da sentido a la sexualidad del hombre y de la mujer, por cuanto el mero impulso sexual biológico, controlado por la corteza cerebral, permite tomar consciencia de sí mismo y de la relación con otros; en otras palabras, se convierte en conducta y se reviste de lenguaje. Y es aquí en donde como modalidad de relacionarse y abrirse a los otros la sexualidad tiene como fin intrínseco el amor, más precisamente, el amor como donación y acogida, como dar y recibir. Sólo la sexualidad orientada, elevada e integrada por el amor adquiere verdadera calidad humana.

La sexualidad humana, la sociocultura y la visión cristiana [112]

Pero la sexualidad como dimensión esencial del hombre y de la mujer se encuentra adentro –como el hombre y la mujer– de un ambiente o atmósfera sociocultural. En ella hay diversidad de presiones y de fuerzas. Un mito frecuente de hoy es el hedonismo o búsqueda del placer. Por él el hombre y la mujer conciben como única fuente de placer la relación sexual-genital, más allá de las condiciones en que ella se produzca. Se tiende a negar o a eliminar todo lo que produzca sacrificio personal; se evaden responsabilidades, como la formación de una familia o la responsabilidad natural de padre o madre con los hijos. Igual, adentro de la realidad sociocultural se mueven diversidad de tendencias y posiciones respecto al amor y la sexualidad. Las hay desde aquellas en las que se concibe el amor como sinónimo de bien, de espíritu de pureza, pero que califican a la sexualidad como algo equivalente a lo oscuro, a lo corporal, a lo vergonzoso para el hombre; otros identifican el amor como una sexualidad cuyo único sinónimo es la genitalidad, reduciendo al hombre a una dimensión corporal y materialista, y con evidente desmedro del plano espiritual de la persona humana. Frente a ello emerge la postura antropológica cristiana. En ella, la relación entre el amor y la sexualidad es por intersección. El amor y la sexualidad se confunden y se refunden como bien del hombre, porque la sexualidad humana es un bien, sin olvidar que es el amor la vocación fundamental e innata de todo ser humano.

Oscurecimiento de la correcta noción de sexualidad humana [113]

Por razones diversas, tal vez de tradición cultural, se ha oscurecido el concepto de *sexualidad*. Con frecuencia tal término fue concebido como sinónimo de genitalidad: por siglos se imaginó que la sexualidad y su expresión genital eran una suerte de encarnación del mal, razón por la cual tal asunto debía ser tratado «ocultamente». Con

estas convicciones se ha educado a generaciones y, entre otras, quedó una tradición tabuística frente a esta dimensión humana. De tal manera, tan falsa concepción del concepto de sexualidad trajo no pocas y graves consecuencias en materia de educación sexual. La restricción de la entrega de información biológica, limitada sólo a especialistas en este aspecto; la posposición hasta la etapa de la pubertad del preadolescente, para sólo ahí hacerle llegar alguna retaceada información, fueron, entre otras, parte de las consecuencias. No podemos olvidar que educar en la sexualidad es un deber y es un derecho que los padres cristianos, en el pasado, no hemos ejercitado suficientemente. O porque la magnitud del problema de antaño no era la magnitud del problema de hoy, sea por la fuerza de los modelos sociales dominantes o por la suplencia que en este campo ejercían la Iglesia y la escuela católica, es un hecho que los padres omitimos esta responsabilidad.

La educación sexual: luces y sombras [114]

La sexualidad es un bien de magnitud tal que precisa ser protegido con todas las fuerzas del orden de la razón. Cuanto mayor es un bien, tanto más en él se debe observar la fuerza del orden de la razón.

La educación sexual, derecho y deber fundamental de los padres, por su trascendencia y por su importancia debe realizarse siempre bajo la dirección dedicada de éstos, tanto en el hogar como en los centros educativos elegidos y controlados por los mismos padres. Por los vínculos estrechos que hay entre la dimensión sexual de la persona y los valores éticos, esta educación debe llevar a los hijos a conocer y estimar las normas morales como garantía necesaria y preciosa para un crecimiento personal verdaderamente responsable en la sexualidad humana. La formación individualizada; la dimensión moral como fundamento de las explicaciones; la educación en la castidad y la educación en el amor; así como la delicadeza, la claridad y la oportunidad en la enseñanza, constituyen principios luminosos en la información respecto a la sexualidad.

Sin embargo, la desaparición de los modelos tradicionales en gran parte de la sociedad, ha desprovisto a los hijos de una ruta y de un camino criteriosos. El oscurecimiento de la verdad sobre el hombre; la banalización del sexo; la información despersonalizada, lúdica, pesimista y sin respeto, proporcionada a cada hora y a cada minuto por los mass-media; el influjo de un desviado concepto individualista de la libertad y de un contexto desprovisto de los valores fundamentales sobre la vida, sobre el amor y sobre la familia; y la escuela, que por su parte se ha mostrado como instrumento del Estado, disponible a la deformación de las conciencias, son factores concurrentes que, entre otros, se oponen firmemente a un sistema de información sexual apegado a los principios morales, abriendo despiadadamente el camino del vicio aun desde los años de la inocencia.

Criterios respecto al matrimonio y la apertura a la vida **[115]**

En esta materia, los criterios a tener en cuenta son los siguientes:

a) Toda vida es un bien en sí misma considerada, y realizar el bien es una obligación moral de todo ser humano que esté en objetivas condiciones de realizarlo, máxime cuando ha asumido expresamente esa obligación al casarse.

b) Para no realizar el bien a que uno está llamado, debe mediar un justo y proporcionado motivo objetivo.

c) Nunca se pueden utilizar medios objetivamente inmorales para conseguir algo que se supone bueno.

Estos principios –básicos en cualquier moral y respecto a cualquier materia– iluminan claramente nuestra doctrina sobre los hijos en el matrimonio, la que se conoce como *doctrina cristiana de la paternidad y maternidad responsable.*

Aplicación de los criterios respecto al matrimonio y la apertura de vida [116]

La traducción de estos principios respecto a la apertura del matrimonio a la vida, se puede formular así:

a) Los cónyuges plenifican su amor y realizan el bien de que son capaces, en cuanto esposos, también teniendo hijos y educándolos y formándolos con atención y dedicación. De ahí que las familias con hijos sean una estupenda realidad.

b) Los cónyuges pueden excluir el nacimiento de nuevos hijos si media un motivo justo y proporcionado para no realizar algo bueno y exigido por la lógica del amor conyugal, como son los hijos.

c) Para excluir el nacimiento de un nuevo niño ha de acudirse a medios que objetivamente no sean inmorales, pues nunca es legítimo hacer algo malo, ni siquiera para conseguir algo bueno.

El conjunto de estos principios y su armónica aplicación es lo que la doctrina cristiana llama *paternidad y maternidad responsable.*

Responsabilidad paterna y materna [117]

Al casarse, los cónyuges han asumido la entrega del uno al otro en cuanto a sus específicas capacidades de ser padre y madre. Ahora bien, la paternidad y la maternidad no se agotan en tener hijos, sino que se proyectan en la misión de educar y formar a los que se tiene, por lo que los cónyuges deben adoptar sus decisiones, respecto a la misión de dar vida, contemplando íntegramente todas sus implicaciones.

Tener los hijos que Dios envíe es la actitud propia de todo matrimonio y la que mejor se ajusta con la naturaleza de la donación matrimonial, dentro de un clima de profunda responsabilidad paternal y maternal.

La vida humana y los hijos, don de Dios [118]

Tener miedo a la vida, al futuro, a engendrar, es manifestación de una cultura de muerte que no se compadece con una visión cristiana de la vida. Para todo cristiano, cada vida humana es fruto de un acto positivo de amor por parte de Dios, que quiere entrañablemente a cada hombre por sí mismo, y el futuro está preñado de la esperanza confiada en el amor paternal de Dios.

Lo anterior no se opone a que cada matrimonio debe responsablemente decidir sobre su propia fecundidad. Ver los hijos como algo negativo, creer que debe tenerse sólo uno, dos o tres, como regla general, es contrario a la consideración de toda vida humana como un bien, idea irrenunciable para el humanismo cristiano. No se pueden hacer juicios de valor generales sobre el número de hijos, dada la multiplicidad de variantes que puede ofrecer la vida; en ocasiones puede ser lo razonable y moralmente correcto no tener más hijos –téngase ya uno, dos o más–, y otras veces ese planteamiento puede no responder a la realidad, dado que las circunstancias familiares podrían haber permitido recibir más hijos.

Los hijos: bien de Dios [119]

Existen motivos para considerar a los hijos como algo bueno, al margen incluso de los criterios específicamente cristianos, y son de tres órdenes:

a) *Los motivos de orden conyugal*: el amor matrimonial es naturalmente fecundo, y la donación mutua de los cónyuges se ratifica y proyecta en los hijos, que son el mejor fruto y logro de ambos esposos en cuanto seres humanos capaces de crear algo bueno y permanente.

b) *Los motivos de orden familiar*: los hijos consolidan el matrimonio, y, por otra parte, éste es el ámbito propio para su desarrollo, fundado en razones sociológicas, lo que antropológicamente se fundamenta en el amor matrimonial: desde que ha disminuido la

fecundidad matrimonial el número de divorcios no ha dejado de crecer, así como tampoco el de niños abandonados y adultos solitarios.

c) *Los motivos de orden social*: garantizar el recambio generacional es una manifestación de solidaridad entre generaciones. Quienes tienen hijos hacen un profundo bien a la sociedad en que viven.

Engendrar vida: bien para la comunidad [120]

Los niños son la garantía de la continuidad de la sociedad. Con su futuro trabajo generarán, por ejemplo, los recursos para pagar las pensiones de los adultos de ahora, que serán jubilados cuando estos niños ya estén en edad laboral; con su aprendizaje garantizan la trasmisión e incremento de la cultura, la ciencia y la tecnología, y, en consecuencia, la calidad de vida. Por el hecho de existir, son garantía de futuro para todos.

Las sociedades se basan en sistemas de solidaridad intergeneracional: los abuelos han sacado adelante a sus hijos, que ahora les ayudan a ellos y a los nietos; y éstos en el futuro ayudarán a sus padres, convertidos en abuelos, y a sus propios hijos..., y así, indefinidamente. Si en algún momento se interrumpiese esta cadena porque una generación no tuviese recambio, se produciría una debacle de los sistemas asistenciales y de los mecanismos de trasmisión de los conocimientos, generándose pobreza, insolidaridad y retroceso cultural y económico.

Todo niño nacido es una «inversión costosa», por cuanto durante bastantes años gasta y no produce; pero llegará un momento en que sus brazos y su cerebro crearán trabajo y riqueza. Quienes hoy «invierten» en hijos hacen el inmenso favor a la sociedad de asumir el coste de sacar adelante a quien –cuando llegue a la edad laboral y creativa– desarrollará una actividad que redundará en beneficio de toda la sociedad.

Hoy, la ONU, a través de la Convención sobre los Derechos del Niño del 20 de noviembre de 1989 y aprobada en el Perú el 3 de agosto de 1990, ha comprendido y legislado sobre ello, señalando

muy importantes mecanismos para la protección, promoción, desarrollo y realización de los niños y adolescentes en el mundo.

Los hijos no son un «valor económico» [121]

Los hijos se tienen porque uno ama a su esposo o esposa y se entrega con plenitud; a la vez, al tener hijos se hace un bien a la sociedad en su conjunto y ésta es una realidad de la que empiezan a ser conscientes las sociedades occidentales aquejadas por el peligro de la involución demográfica.

El «número ideal» de hijos [122]

Partiendo de que la paternidad y la maternidad forman parte esencial del matrimonio y de que la apertura a la vida es característica definitoria del amor conyugal, los esposos deben ejercer su capacidad de ser padres racionalmente.

Esta racionalidad de la paternidad y la maternidad ha de llevar a no atentar contra su amor cegando arbitrariamente las fuentes de la vida, y, a la vez, a tener los hijos que, dadas sus circunstancias, juzguen en conciencia que pueden atender, educar y sacar adelante.

El ejercicio de la paternidad y maternidad responsable puede llevar a recibir con amor y alegría todos los hijos que se deriven de la mutua donación amorosa o a excluir durante un cierto tiempo o para siempre el nacimiento de nuevos hijos. Cualquiera de estas opciones puede ser moralmente correcta, siempre que no se olvide que la fecundidad forma parte esencial del amor conyugal y que, por tanto, su exclusión temporal o permanente debe responder a una causa proporcional al bien que se deja de hacer.

La predeterminación conyugal respecto al número de hijos, y la moral [123]

Excluir *a priori* la fecundidad a partir de un número concreto de hijos, es negar una dimensión esencial del matrimonio para una

parte de la duración de éste. Sería lo mismo que decidir atentar contra la unidad del matrimonio mediante el propósito de tener una concubina a partir de cierta fecha, o que prever atentar contra la indisolubilidad matrimonial, tantos años después de casarse, solicitando el divorcio.

En la decisión sobre el número de hijos se ha de partir del desprendimiento y la generosidad, nunca del egoísmo, por lo que las circunstancias de cada caso sólo pueden valorarse cuando surgen y en tanto permanezcan invariadas.

Motivos legítimos para renunciar a más hijos [124]

No se puede hacer una lista de tales motivos porque la vida siempre es más rica que cualquier elucubración teórica, pero pueden señalarse los tipos de motivos que pueden llevar a adoptar responsablemente esa decisión de forma más frecuente:

a) Motivos de salud, especialmente los atinentes a la madre, que pueden convertir una nueva maternidad en peligrosa.

b) Motivos económicos, que pueden hacer no asumible responsablemente para los padres el coste de un nuevo hijo.

c) Motivos de orden social, atinentes a la pareja o a uno de sus miembros: posibilidades de vivienda, profesionales, riesgos de futuro próximo, etc.

Esta lista no pretende ser exhaustiva, sino meramente indicativa. Estos motivos, por otra parte, son susceptibles de una graduación en su relevancia que los cónyuges han de hacer responsablemente para concluir que concurren y tienen gravedad suficiente para no tener un nuevo hijo mientras tales motivos subsistan.

La salud, lo económico y lo social como justificación responsable para no tener hijos [125]

Ha de tratarse de problemas serios y graves que moralmente sean

proporcionales a una decisión tan seria como es la de excluir temporal o definitivamente la apertura a la vida. Es lo mismo que sucede con cualquier otra obligación que uno asume en la vida: por ejemplo, para no ir a trabajar a la empresa con la que uno está laboralmente obligado ha de concurrir un motivo serio y grave proporcional al daño que causamos no cumpliendo con nuestras obligaciones laborales; o para no vivir con el propio cónyuge ha de concurrir un motivo profesional, familiar u otro suficientemente serio y grave como para no cumplir esa obligación que nace del propio matrimonio.

Especialmente, en cuanto a los motivos de orden económico o social ha de hacerse un planteamiento muy riguroso por lo subjetivo de estas apreciaciones, que fácilmente pueden encubrir motivaciones egoístas casi inconscientemente.

¿A quién corresponde la decisión de no tener más hijos? [126]

Esta decisión corresponde exclusivamente a los esposos, de común acuerdo. Nadie más puede tomarla por ellos. Los esposos sensatos tomarán esta decisión sin violentar la voluntad del otro cónyuge, con generosidad hacia los puntos de vista del otro y tras contrastar su forma de ver las cosas con consejeros prudentes, doctos y ecuánimes.

La decisión de no tener hijos y su coherencia con la dimensión cristiana y el orden de trasmisión de vida [127]

Los preceptos positivos de la ley moral, los que mandan hacer algo bueno, son susceptibles de graduación según las circunstancias de las personas. A diferencia de los preceptos negativos, los que prohíben hacer algo malo vinculan a todas las personas siempre y en todo lugar, sean cualesquiera las circunstancias.

La apertura a la vida, propia del matrimonio, es un mandato positivo que implica una obligación de realización del bien, y, por tanto, las circunstancias de las personas pueden graduar esa obligación de hacer el bien, pero nunca excluirla. Los hijos son un bien del matrimonio y, como tal, deben ser contemplados hasta en los casos en que no se pueden tener por causa legítima. Por ello existe también la obligación de remover la causa que lleva a no tenerlos, si es posible.

La decisión de no tener hijos y la licitud moral de los medios [128]

Cualquier medio no es lícito para conseguir un fin bueno, pues el fin no justifica los medios. En consecuencia, los cónyuges que, por causas graves, deciden no tener nuevos hijos, han de acudir a medios, métodos o técnicas compatibles con los derechos del hijo y con su propia dignidad personal y la de su mutuo amor.

Deontología médica y bioética* [129]

La bioética incursiona en la manipulación de la persona. Atendiendo a la acepción de la palabra *manipulare*: voz de origen latino, de *manus*, «mano», y *pellere*, «empujar», o *plere*, «llenar», puede significar «tomar cosas en las propias manos» o «empujar las cosas en una dirección con las propias manos». Usada la bioética correctamente para el bien, el investigador puede corregir defectos congénitos y también prevenirlos.

El Magisterio de la Iglesia, en lo que hace al actuar en esta etapa inicial de la vida humana, es claro. Dice el *Catecismo de la Iglesia católica*, en el numeral 2275: «Se deben considerar "lícitas las inter-

---

* El contenido de este numeral ha sido tratado teniendo como base parte de la letra de la ponencia «Experimentación sobre el hombre y el derecho», sustentada por Hugo O. M. Obiglio en el simposio «Evangelio de vida y derecho», Ciudad del Vaticano, mayo de 1996.

venciones sobre el embrión humano, siempre que respeten la vida y la integridad del embrión, que no lo expongan a riesgos desproporcionados, que tengan como fin su curación, la mejora de sus condiciones de salud o su supervivencia individual". [...] "Algunos intentos de *intervenir en el patrimonio cromosómico y genético* no son terapéuticos, sino que miran a la producción de seres humanos seleccionados en cuanto al sexo u otras cualidades prefijadas. Estas manipulaciones son contrarias a la dignidad personal del ser humano, a su integridad y a su identidad".»

La toma de conciencia de las pautas morales enunciadas en el campo de la experimentación humana permitirá adoptar válidamente conductas que no vulneren la dignidad de la persona desde sus inicios hasta el final de la vida.

G. Herranz ha sostenido con mucho sentido que: «La ética del investigador es la ética común. Le obligan los mismos preceptos, las mismas prohibiciones que a los demás seres racionales. No goza de ningún privilegio o exención».

La situación en el mundo científico dista mucho de regirse por estos principios básicos de una ética común. Primero, porque la investigación se complica cuando se la practica sobre el hombre, y más aún cuando se acerca a algo tan personal y distintivo del género humano como lo son la mente y la sexualidad.

En segundo lugar, porque finalizando el siglo XX la superespecialización hace perder la visión del conjunto; como decía Komar, falta el megarrelato; se muestra una real carencia de universalidad del conocimiento. Y en estas circunstancias el premio Nóbel se cree con derecho a sobrevalorar su exitosa investigación en el plano científico vistiéndola con el ropaje del pensamiento filosófico. Pecado de soberbia que lleva implícito un optimismo luciferiano de la razón.

En tercer lugar, la tecnología derivada de la ciencia es una herramienta de poder no sólo económico, sino también político. Entramos así en una nueva disciplina: la de la geopolítica de la ciencia.

Como comentara A. Fiori: «un evento absolutamente nuevo ha

venido a conformarse en el curso de menos de un siglo; es aquel que podríamos definir como las "multinacionales de biomedicina"».

La comunidad científica debe tener siempre presente que el sentido del hombre y los valores morales siguen siendo los fundamentos de toda toma de decisión en el campo de la investigación que lleven adelante.

Los derechos del hijo y su incompatibilidad con algunos medios de regulación de la natalidad [130]

No son lícitos aquellos medios que atentan contra la vida, es decir, todos aquellos sistemas que destruyen el fruto de la concepción o impiden su implantación en el útero abocándole a la destrucción. Entre estos métodos atentatorios contra la vida del hijo están el aborto, el DIU y una gran parte de los anticonceptivos químicos (la píldora), que tienen un doble efecto: bien inhibiendo la ovulación, bien residualmente impidiendo la implantación del embrión en el útero al actuar sobre el revestimiento de la pared uterina.

No atentan contra los derechos del hijo aquellos métodos anticonceptivos que tienen sólo un efecto anovulatorio, es decir, que inhiben la ovulación, o los métodos de barrera, que impiden el contacto entre óvulo y espermatozoide, como el preservativo o el diafragma, métodos empero sí inmorales, para la Iglesia, por otras consideraciones.

¿Son lícitos los métodos de planificación familiar que no atentan contra la vida del hijo? [131]

Para el pensamiento de la Iglesia no son moralmente lícitos. La doctrina de la Iglesia suele expresar esta idea con la siguiente terminología: la unión sexual en el matrimonio tiene dos significados, el unitivo y el procreativo, lo cual quiere decir que cuando dos esposos se unen íntimamente el acto que realizan es un significante que, de hecho, tiene o expresa dos significados:

a) Por un lado, la mutua donación amorosa entre los dos: lo que hacen expresa amor.

b) Por otro lado, la potencialidad de engendrar un nuevo ser que está naturalmente presente en las posibilidades biológicas de los cuerpos del hombre y de la mujer, y en la razón de ser de su amor matrimonial.

Estos dos significados del amor conyugal no pueden separarse sin atentar contra una de las características fundamentales del amor conyugal: la fecundidad. Al producirse esa separación –por el uso de anticonceptivos–, los cónyuges traicionarían objetivamente el carácter total de su donación matrimonial al estar amando al otro excepto en su dimensión de potencial padre o madre. Por ello, la Iglesia siempre ha calificado esta ruptura como ofensa a Dios.

La anticoncepción es inmoral: razonamiento [132]

En pocas palabras, el razonamiento se puede expresar así:

a) El acto contraceptivo actúa directamente contra el bien de la generación y objetivamente trata este bien como si, aquí y ahora, fuese un mal, algo que hay que impedir como malo en vez de algo que es deseable en cuanto bien.

b) El acto contraceptivo rompe objetivamente la donación personal íntegra que se manifiesta en la unión sexual de los esposos al excluir de esa donación la potencialidad de paternidad-maternidad entre ellos.

c) El acto contraceptivo excluye, aquí y ahora, una de las características esenciales del amor matrimonial: la apertura a la vida, y lo hace precisamente cuando los esposos se manifiestan como tales al resellar su amor con la unión sexual.

d) El acto contraceptivo objetivamente convierte la unión sexual de los esposos en un acto egoísta de búsqueda de placer en que el cuerpo del otro o el propio se usan sólo como excitante genital, no diferenciándose así objetivamente de prácticas como la masturba-

ción, la homosexualidad o la prostitución, que tienen esa misma finalidad.

¿No olvida el último argumento el afecto sincero que puede haber entre los cónyuges aunque acudan a métodos anticonceptivos, e, incluso, la posibilidad de que se usen estos métodos precisamente por amor al otro? **[133]**

Aunque lo dicho puede ser muy fuerte en su literalidad, no responde a la verdad de las cosas.

La moralidad de los actos humanos no depende en exclusiva ni básicamente del motivo por el que se hacen o de la finalidad que se persigue con ellos. Tampoco de si se hacen con cariño o no. Uno puede matar por un motivo cariñoso o con una finalidad en sí misma buena –como evitar el sufrimiento ajeno–, pero lo que hace es objetivamente inmoral: asesinar. Éste es el caso de la eutanasia.

Argumentos sobre la bondad de los motivos o los fines pueden usarse para justificar subjetivamente casi todos los delitos o faltas: la tortura, para lograr y obtener datos que eviten delitos; el aborto, para evitar vidas deficientes; el terrorismo, para evitar la opresión de la propia patria; defraudar la hacienda, para mejorar el nivel de vida de la familia; robar, para ayudar a los propios hijos; engañar al propio esposo o esposa sobre las infidelidades propias, para evitarle sufrimientos; trabajar menos de lo debido, porque el jefe es menos responsable que yo, etc.

Sin embargo, la tortura, el aborto, el terrorismo, el fraude fiscal, el robo, el adulterio..., son conductas objetivamente inmorales sean cuales sean los motivos subjetivos por los que se cometen.

La moralidad de los actos humanos depende básicamente de si lo que se hace es objetivamente bueno o malo. Si lo que se hace es malo, ni las circunstancias ni las finalidades subjetivas ni los motivos particulares son aptos para convertir lo malo en bueno. Por el contrario, si lo que se hace es bueno, las circunstancias, los fines o los motivos sí pueden convertir eso bueno en malo o pecaminoso.

Núcleo de la moralidad de los casos de anticoncepción [134]

La moralidad de la anticoncepción depende de si el acto contraceptivo es acorde con la moral o no. No depende ni de los motivos que llevan a los cónyuges a usar anticonceptivos ni de sus subjetivas intenciones ni de las circunstancias económicas, profesionales o de salud de la pareja. Los motivos, las intenciones y las circunstancias pueden aumentar o disminuir la responsabilidad moral, la culpabilidad –y, de hecho, no dudamos de que inciden grandemente– pero no alterar el carácter objetivamente malo del uso de anticonceptivos.

El espaciamiento de los nacimientos de hijos: criterios [135]

Los cónyuges pueden modular racionalmente los momentos en que se unen sexualmente para evitar hacerlo en aquellos períodos del ciclo de la mujer en que consta que ésta es fértil. A esta forma de afrontar responsablemente la apertura a la vida del matrimonio es a lo que habitualmente se llama *métodos naturales de planificación familiar*, con una terminología que, aunque muy usada, no deja de inducir a cierta confusión.

¿Por qué es confuso hablar de métodos naturales? [136]

Porque esta terminología parece indicar que la moralidad de la anticoncepción es una cuestión de métodos, de técnicas, de procedimientos; parece aludir a que hay métodos moralmente buenos de anticoncepción, y eso no es cierto.

No existen métodos anticonceptivos que sean moralmente aceptables. Los llamados «métodos naturales» no son técnicas o procedimientos anticonceptivos, sino formas de ejercicio de la virtud de la castidad por las que una persona consciente de su dignidad usa

racionalmente del matrimonio para ordenarlo al bien propio y de la persona a la que ama.

Diferencia esencial entre la anticoncepción y los llamados métodos naturales [137]

La diferencia radica en que:

a) Mientras en la anticoncepción los cónyuges realizan el acto conyugal privándolo de su dimensión procreativa, con los métodos naturales los cónyuges se abstienen de ese acto en los períodos fértiles.

b) Mientras en la anticoncepción los cónyuges realizan un acto objetivamente inmoral, con los métodos naturales no realizan ningún acto malo, sino que se abstienen de hacer algo bueno, lo que es legítimo si media un motivo suficiente para ello.

c) Los métodos anticonceptivos son métodos de destrucción de la fertilidad, mientras que los llamados naturales son métodos de diagnóstico de la fertilidad.

Desde el punto de vista moral la conducta de los cónyuges que usan los métodos naturales consiste en no tener relaciones sexuales durante ciertos días del mes, y ese no tener relaciones sexuales –como es evidente– no es inmoral.

Los llamados «métodos naturales» son métodos científicos para diagnosticar la fertilidad de la mujer, diagnóstico que en sí mismo es bueno y positivo. Quienes usan estos métodos se basan en ese diagnóstico para hacer algo que en sí mismo objetivamente no es malo: abstenerse de relaciones sexuales cuando la mujer está en período fértil.

No cabe, en consecuencia, confundir ni equiparar los métodos anticonceptivos con los llamados «métodos naturales», que mejor se denominarían *planificación familiar natural.*

¿Pero no son, de todos modos, los anticonceptivos y la planificación familiar natural dos medios de conseguir lo mismo: no tener hijos? [138]

Sí. Como trabajar esforzadamente ocho o más horas al día y robar son dos medios de conseguir o ganar dinero. Pero existe tal diferencia de hecho y ética entre una y otra conducta, que equiparar ambos o valorarlos moralmente de forma igual sería una arbitrariedad y una injusticia.

En un acápite anterior se resumieron las razones por las que el acto contraceptivo es siempre moralmente negativo. Por contraste, acudir a la planificación familiar natural no implica en ninguno de aquellos motivos o causas un juicio moral negativo, por cuanto:

a) El abstenerse de relaciones sexuales en determinadas fechas no supone tratar el bien de la generación como un mal, sino ejercer la virtud del autocontrol para conseguir un bien –el motivo por el que no se debe tener ahora hijos.

b) La planificación familiar natural no atenta contra la integridad de la donación personal entre los esposos, sino que la refuerza mediante el mutuo ejercicio de la responsabilidad por una razón de amor que les lleva a modular las manifestaciones de su amor según los objetivos comunes. En concreto, lleva a los esposos a donarse el uno al otro mediante el autocontrol de sus impulsos sexuales, al igual que cuando se entregan al unirse sexualmente.

c) La planificación familiar natural no se opone a la apertura a la vida del matrimonio, sino que racionaliza en el tiempo y según las circunstancias esta vocación a la fertilidad, esencial al matrimonio.

d) La planificación familiar natural no implica egoísmo ni manipulación del otro, sino autocontrol, virtud, esfuerzo por amor.

En definitiva, la planificación familiar natural (los llamados «métodos naturales») no tiene nada que ver –ni en sí misma ni en la valoración ética que merece– con la anticoncepción, salvo que los metodos naturales se usen –y es posible hacerlo– como métodos anticonceptivos, es decir, como procedimientos técnicos equipara-

bles a la píldora o al preservativo, para excluir sin razón o motivo la esencial apertura a la vida que define el matrimonio.

La planificación familiar natural: contenido [139]

La planificación familiar natural consiste en un ejercicio de la paternidad y maternidad responsable para buscar o evitar embarazos mediante la observación de los signos o síntomas que, de manera natural, ocurren durante las fases fértiles e infértiles del ciclo menstrual de la mujer. Este sistema se basa en el autodiagnóstico de los días fértiles e infértiles del ciclo femenino y en la abstinencia de relaciones sexuales durante los períodos fértiles.

La planificación familiar natural es asequible para personas de cualquier formación, pues la mujer puede aprender a diagnosticar su fertilidad por métodos de autoobservación de nula complejidad; no tiene efectos secundarios de ningún tipo ni coste económico alguno, a diferencia de los anticonceptivos, y promociona el diálogo y comprensión en el seno del matrimonio al exigir el mutuo acuerdo de los cónyuges sobre el momento de optar por unirse sexualmente.

La planificación familiar natural promueve el respeto del hombre hacia la mujer, el mutuo conocimiento, la búsqueda de manifestaciones no sexuales del cariño, el respeto mutuo y, en definitiva, el amor. La planificación familiar natural enriquece la vida conyugal, manifiesta amor y refuerza la unidad del matrimonio, a diferencia de los anticonceptivos, que implican lo contrario.

Los métodos de planificación familiar natural [140]

En los últimos años se han desarrollado varias metodologías para el diagnóstico de la fertilidad por parte de la mujer, basadas cada una de ellas en algunos de los síntomas externos de la ovulación: alteraciones en la saliva, en el flujo cervical, en la temperatura basal, etc.

No entra en el objetivo de este libro exponer estos métodos en su detalle y aplicación, pero sí que es conveniente saber que:

a) El grado de fiabilidad de estos métodos iguala o supera al de los anticonceptivos.

b) Existen buenos y asequibles libros en castellano sobre estos métodos.

c) La planificación familiar natural no es cosa de mujeres, sino de esposos. Deben aprender a usarla ambos cónyuges a la vez, dado que compromete la responsabilidad de los dos.

Eficacia y seguridad de los métodos naturales [141]

Los llamados «métodos naturales», según la Organización Mundial de la Salud, ofrecen un índice de efectividad del 98,5 %, de acuerdo a pruebas realizadas por esta organización en diferentes países.

Es verdad que en muchas guías de planificación familiar se califican los métodos naturales como inseguros e ineficaces y casi se los desprecia. Esta postura responde a un prejuicio acientífico e ideológico favorable a la anticoncepción, a la cultura antivida, que hace caso omiso de los datos en su obsesión por defender un estilo de vida matrimonial contrario a la moral natural y a la doctrina cristiana. Y quizá no sea ajeno a este fenómeno el hecho de que la planificación familiar natural es gratuita, no cuesta nada, mientras que los anticonceptivos y su consumo masivo implican una poderosísima industria mundial con gran poder económico y político.

La planificación familiar y la reducción del contacto sexual entre los esposos [142]

La planificación familiar natural no reduce el número de contactos sexuales (que se puede considerar estadísticamente normal), sino que los distribuye en el tiempo, de otra forma. Este esfuerzo de autocontrol es perfectamente normal y refuerza el cariño entre los esposos, pues está transido de respeto mutuo y les une más al acercarlos a quererse con autodominio y entrega a la vez.

Capítulo IV
LOS CATÓLICOS Y SUS RESPONSABILIDADES ANTE EL MATRIMONIO Y LA FAMILIA

Significado sacramental del matrimonio [143]

Para los bautizados, el matrimonio –además de todo lo expuesto– es un sacramento y la unión de los esposos tiene como modelo la unión de Cristo con la Iglesia. Prácticamente esto quiere decir que:

a) Los cristianos tienen la seguridad –basada en su fe en la palabra de Dios– de que Él les otorga las gracias y ayudas necesarias para ser fieles a su compromiso matrimonial.

b) El matrimonio, para ellos, es vocación y camino de santidad.

c) Para los cristianos el lecho conyugal es un altar, y la apertura a la vida es participación con Dios en la generación y creación –los padres, del cuerpo; Dios, del alma– de un ser destinado a participar en la vida divina por toda la eternidad.

Si para todos el matrimonio puede ser una aventura maravillosa, para los cristianos es, además, una aventura divina en la que Dios participa activa y personalmente con los cónyuges. El matrimonio es para los cristianos casados una forma de cumplir con la finalidad de su vida en la tierra: para ellos el matrimonio y la familia son el camino de santidad en el que Dios les espera. A través del matrimonio –vocación divina, como para otros lo puede ser el sacerdocio o la dedicación plena a Dios en la vida religiosa o en otras formas de entrega– los esposos cristianos cumplen su destino

en la vida, amorosamente preparados por su Padre Dios para ello. A tal efecto, en la vida matrimonial viven las virtudes que hacen santa a una persona: virtudes humanas –orden, trabajo, lealtad, fortaleza, templanza, justicia, etc.– y sobrenaturales –fe, esperanza, amor.

Sólo la voluntad de fidelidad, sostenida por la gracia y por el cultivo de una fuerte espiritualidad, y la reformulación continua del propósito de «querer quererse», puede enriquecer a la vida matrimonial con una eficacia que se sobreponga a los avatares de la convivencia y el entorno. Sin esto, la gracia del sacramento no vencerá las dificultades de cada día.

Para los bautizados existe una nota esencial del matrimonio cuya exclusión positiva por los contrayentes anularía el matrimonio: la sacramentalidad, al ser aquél un sacramento de la Iglesia.

Responsabilidad de los cristianos respecto al matrimonio [144]

En el momento cultural en el que vivimos corresponde a los cristianos una especial responsabilidad en la defensa del matrimonio. Saben con certeza qué es el matrimonio y que éste no es una mera construcción jurídica o sociológica, sino un sacramento y camino de santidad, requisito para la felicidad humana y la pervivencia de la sociedad y la Iglesia.

Esta responsabilidad especial de los cristianos respecto al matrimonio ha de manifestarse en un triple plano:

a) Para los casados o con vocación al matrimonio, en dar ejemplo de fidelidad a los bienes o fines del matrimonio, viviendo la unidad, la indisolubilidad y la apertura a la vida; mostrando ante sus conciudadanos, con la fuerza atractiva de su felicidad, que eso es posible y deseable. La gracia del sacramento engrandece y fortalece esta fidelidad de los cristianos a sus compromisos matrimoniales.

b) Para todos, en el apostolado de la doctrina sobre el matrimonio y la familia. Es una obligación moral para quienes sabemos

lo que es el matrimonio y la familia y el bien que implican para las personas y la sociedad, hacer patente este ideal al conjunto de la sociedad sin caer en la tentación del relativismo ético, que desvaloriza el matrimonio al equipararlo a otras cosas.

c) Para todos, en cuanto ciudadanos, en ejercer los derechos civiles para defender el matrimonio, los derechos de la familia y el bien de la vida a través del voto, la opinión y –en su caso– los cargos públicos que se ocupen.

Deberes de los cónyuges cristianos respecto al matrimonio [145]

Básica y principalmente, su deber es ser leales a su matrimonio y a sus fines propios. Así labran su felicidad y expresan ante la sociedad con su ejemplo personal la bondad del matrimonio. Por la unión de los esposos se realiza el doble fin del matrimonio: el bien de los esposos y la trasmisión de la vida. No se pueden separar estas dos significaciones o valores del matrimonio sin alterar la vida espiritual de los cónyuges ni comprometer el porvenir de la familia.

En particular, los cónyuges cristianos deben vivir en conciencia: la fidelidad, la indisolubilidad y la generosidad en la apertura a la vida como bienes dignos de protección y obligatorios en el matrimonio. Asimismo, deben manifestar con naturalidad en su vida social, con sus amigos y compañeros de trabajo, su compromiso con el matrimonio y sus fines o bienes, sin concesiones –en materia tan importante– que ayuden a deformar las conciencias de quienes les rodean. Quienes en sus conversaciones, opiniones, valoración de noticias de actualidad, relaciones con personas del otro sexo, tertulias, hábitos de trabajo o televisivos, no sean perseverantemente leales al matrimonio y sus fines, están incumpliendo las obligaciones que impone un matrimonio.

Dado que hoy es muy frecuente el desprecio a la indisolubilidad y a la apertura a la vida, en estos momentos es de especial responsabilidad defender estos bienes con los hechos y las palabras.

«Valor eclesial» del matrimonio civil [146]

Para un católico, el matrimonio es un sacramento y sólo puede contraerse ante un ministro sagrado. Para los católicos el matrimonio civil es sólo un acto civil, y si los contrayentes sólo celebran una boda civil no están casados ante Dios.

El católico, la disparidad de cultos y el matrimonio católico [147]

Precisamente porque para un bautizado el matrimonio es un sacramento, la Iglesia declara inválido el matrimonio de un católico con una persona no bautizada y prohíbe el matrimonio entre un católico y una persona adscrita a una Iglesia no católica, como son las protestantes o las ortodoxas orientales. Pero en ambos casos el obispo puede conceder dispensa o licencia para contraer este tipo de matrimonio si existe una causa justa y razonable y se cumplen determinados requisitos que prevé el Código de Derecho Canónico (Código Canónico, 1983, cánones del 1124 al 1129, «De los matrimonios mixtos») y que tienden a proteger la fe y obligaciones del católico que se casa con quien no lo es y la existencia de un verdadero matrimonio con las características que lo definen según la doctrina católica.

A estos efectos no debe confundirse al no católico con el que no practica la religión. Católico es quien pertenece a la Iglesia por haber sido bautizado en ella o haber sido recibido en ella después de ser bautizado válidamente en el seno de otra confesión religiosa cristiana, y siempre que no se haya separado de la Iglesia por un acto formal de abandono. Una persona sigue siendo católica aunque no vaya a misa, aunque haya perdido la fe, aunque afirme que no cree en Dios o se separe de la moral de la Iglesia, si está bautizado y no ha abandonado formalmente la Iglesia.

El divorcio y la revelación cristiana del Nuevo Testamento [148]

El divorcio contradice el contenido de la revelación cristiana en la

que el matrimonio es contemplado a la luz de la fidelidad inquebrantable de Cristo y la Iglesia, su esposa.

La imposibilidad del mantenimiento de la vida matrimonial común y el derecho de la Iglesia [149]

El derecho de la Iglesia católica prevé la separación matrimonial como solución para estos casos y la regula conforme a los siguientes principios:

a) Los cónyuges tienen el derecho y el deber de mantener la convivencia conyugal, salvo que concurra una causa legítima que les excuse de este deber.

b) El adulterio de uno de los cónyuges es causa legítima para que el otro opte por separarse con carácter perpetuo, pues el adulterio viola radicalmente y de forma irreparable el compromiso matrimonial.

c) La conducta de uno de los cónyuges que pone en grave peligro espiritual o corporal al otro o a la prole o que hace especialmente dura la vida en común, faculta al cónyuge inocente para optar por la separación temporal mientras dure la causa que la motiva.

d) La separación ha de ser sancionada por las autoridades eclesiásticas o civiles competentes, pero puede proceder por sí mismo el cónyuge afectado cuando, de solicitar la autorización, la demora crease un peligro.

e) La Iglesia aconseja al cónyuge inocente el perdón al culpable –incluso en caso de adulterio– y la consiguiente reanudación o mantenimiento de la vida en común.

La sobrevinencia de causas que hacen imposible la vida matrimonial común, y la Iglesia [150]

La persona a la que le suceda esto debe poner todos los medios necesarios para conseguir crear de nuevo en ella y en el otro cón-

yuge la firme voluntad de «querer quererse». Unas veces serán medios o remedios humanos los capaces de conseguir una renovación de su amor; otras veces deberán echar mano de remedios que se dan al ser humano cuando los pide a Dios con fe en la oración. En todo caso, se debe solicitar el consejo de personas con criterio moral acreditado en quienes confiamos, y personas que reúnan condiciones de ciencia, prudencia y experiencia.

Cuando se pide consejo en estas materias, es necesario acudir a quien no tenga otra finalidad que ayudarnos de verdad a reconducir nuestro matrimonio, si esto es posible, o a solicitar la separación si no queda otro remedio, y siempre con miras acordes con la dignidad del matrimonio.

Si llega el momento en que se ha decidido optar por la separación, habrá que acudir al propio obispo o al párroco para que orienten sobre las disposiciones jurídicas de la Iglesia al respecto; y finalmente, si fuese necesario, a un abogado que respete y valore la norma eclesiástica y que esté dispuesto a servirla con lealtad, al menos con la misma lealtad y respeto con que, al casarnos, nosotros nos acogimos a ella.

El divorcio civil y la licencia del obispo [151]

Aunque sea legítimo solicitar una declaración de separación de los juzgados y salas civiles y regular los efectos de la separación conforme a lo que estos órganos establezcan, quienes se han casado por la Iglesia están sometidos a las normas jurídicas de ésta y violan sus obligaciones si en caso de crisis prescinden de ellas. Por ello, quienes están casados conforme a la Iglesia deben solicitar licencia del obispo antes de acudir a los tribunales del Estado.

Las sanciones por violación de las normas canónicas respecto al matrimonio afectan a la moralidad personal exclusivamente, pero éstas vinculan en conciencia a los católicos de forma mucho más importante que las normas del Estado, aunque las consecuencias de violar estas últimas puedan ser más aparatosas externamente.

Situación de los católicos divorciados en la vía civil [152]

Una sentencia de divorcio dictada por el Estado produce la apariencia de que el matrimonio queda disuelto, pudiendo los divorciados casarse de nuevo. Pero, dado que el matrimonio celebrado según las normas canónicas –que es el que deben contraer los católicos– es indisoluble, los divorciados siguen de hecho y ante Dios y la Iglesia casados. Si se casan de nuevo, cometen adulterio, pecado grave cuya gravedad no se aminora en nada por la sentencia civil previa de divorcio, que es un puro legalismo formal contrario a la naturaleza de las cosas y, por tanto, totalmente carente de efectos en el fuero de la conciencia.

El caso de los divorciados civiles y vueltos a casar, y la Iglesia [153]

Los divorciados vueltos a casar no deben considerarse fuera de la Iglesia, pues ella desea –y pondrá todos los medios para ello– que puedan volver a acomodar su conducta a la ley moral y por ello les anima a participar de la vida eclesial.

Sin embargo, y al mismo tiempo, ni ellos ni la comunidad eclesial pueden ignorar la objetiva irregularidad moral de su situación, por lo que no pueden recibir la comunión ni el sacramento de la reconciliación sin arrepentimiento ni propósito de enmienda, ni pueden recibir oficios eclesiásticos –que provocarían escándalo–. Si estas personas renunciasen a vivir como esposos, aunque sigan conviviendo, podrían ser admitidos a los sacramentos siempre que se evitara el escándalo.

El divorcio civil no disuelve el matrimonio católico y, por lo tanto, el siguiente «matrimonio» es un adulterio, pero toda marginación personal o eclesial a estas personas –salvo las establecidas en el derecho canónico respecto a ciertos sacramentos y oficios eclesiásticos ya expuestos– sería una grave injusticia y falta de caridad.

¿No es la doctrina cristiana sobre paternidad y maternidad responsable difícil de entender y un tanto rebuscada? [154]

Para cierta mentalidad, hoy muy corriente, puede ser difícil de entender, pero ella responde a un planteamiento sobre la dignidad del amor y de la sexualidad humana que es totalmente contrario al utilitarismo, hoy tan frecuente, y a la banalización del sexo, que es moneda común en nuestra cultura. Sin embargo, debe tenerse en cuenta que esta doctrina sobre la paternidad y maternidad responsable y el significado del amor conyugal, es la única congruente con la imagen cristiana del hombre y ha sido mantenida por la Iglesia con unanimidad de criterio desde el siglo primero hasta hoy, y ratificada por los papas del siglo xx cuando el desarrollo de los modernos métodos anticonceptivos y su difusión han hecho necesario explicitar y aclarar estos criterios.

Vigencia permanente de la doctrina de la Iglesia sobre paternidad y maternidad responsable [155]

La apertura de las relaciones íntimas de los cónyuges a la vida, y la esencialidad del bien de la procreación para el matrimonio, han sido afirmadas permanentemente por los Padres de la Iglesia en los primeros siglos, por los grandes teólogos y moralistas medievales, y por el Magisterio pontificio y conciliar siempre.

Hay quien cree que la anticoncepción es un invento del siglo xx al descubrirse la píldora y que, por tanto, la doctrina de los papas es también una novedad de las últimas décadas. Esto es un gran error: métodos anticonceptivos –evidentemente menos eficaces, seguros y limpios que los actuales– los ha conocido la humanidad siempre, y existen testimonios de ello en el libro del Génesis (el primero de la Biblia), en viejos papiros del Egipto de los faraones, en la literatura griega y romana, etc. Y la postura de la Iglesia frente a la anticoncepción siempre ha sido la de considerarla contraria a la moral por oponerse a la dignidad del amor conyugal.

Evidentemente, es ésta una doctrina contestada –hoy, y hace veinte siglos– por todos aquellos que sólo exaltan la sexualidad o la convierten en el único bien al que los demás han de sacrificarse. Aunque sea contestada, esta doctrina no está en revisión por parte de la Iglesia, pues está identificada nítidamente como perteneciente a la ley divina, que la Iglesia interpreta de modo auténtico. Y así se ha afirmado rotundamente por sucesivos papas, en último lugar por Juan Pablo II, quien la ha vuelto a ratificar en su encíclica *Evangelium vitae.*

La doctrina católica sobre la anticoncepción y el papado de Pablo VI [156]

Ocupó a Pablo VI la necesidad de responder a la pregunta de si los anovulatorios químicos –la píldora– debían considerarse anticonceptivos o no, desde el punto de vista moral. La píldora, recien descubierta y comercializada, planteaba a la conciencia moral la pregunta de si debía aplicársele la doctrina de siempre sobre la anticoncepción o si sus novedosas características –no ser usada en el seno del acto conyugal, sino antes– básicamente exigían la aplicación de otros principios morales distintos. Pablo VI, en su encíclica *Humanae vitae*, lo que hace es reproducir y explicitar la doctrina de siempre sobre la paternidad y maternidad responsable, la apertura a la vida como esencial al matrimonio y la sexualidad humana, y aclarar a todos los católicos que la píldora merece el mismo juicio moral que el resto de los medios anticonceptivos conocidos desde siglos antes.

Pablo VI no se planteó la posibilidad de cambiar la doctrina moral sobre la fecundidad y la anticoncepción –ningún papa tiene poder para enmendarle la plana a Dios–, sino que resolvió la cuestión afirmando de modo indiscutible que la píldora, como método anticonceptivo, es ilícita puesto que se propone hacer imposible la procreación.

¿No es cierto que existen teólogos, moralistas e incluso sacerdotes que no consideran éticamente mala la anticoncepción en todos los casos? [157]

Si esto sucede, esos teólogos, moralistas y sacerdotes engañan –de buena o mala fe– a quienes trasmiten esas opiniones, y están separándose de la Iglesia y de Dios en un punto básico de la moral. Hoy, ninguna persona medianamente informada –y los sacerdotes, teólogos y moralistas tienen una grave obligación de estar formados e informados– puede desconocer la doctrina permanente, ratificada y segura de la Iglesia en esta materia. Quien perteneciendo a la Iglesia y sirviendo a los fieles se aparta de esta doctrina, no es sólo que caiga en un error moral, sino que manifiesta una seria deslealtad hacia su ministerio y una escasa fe en Dios y su Iglesia. Ejercer un oficio o ministerio eclesiástico obliga a ser leal con la Iglesia y a no enseñar en su nombre lo malo como bueno, o lo falso como verdadero.

Controversias de pensamiento doctrinario al interior de la familia cristiana: modo de actuar [158]

Hoy es relativamente frecuente que en una misma familia convivan personas que actúan y configuran su vida conforme al ideal cristiano, mientras otros miembros de la familia adoptan posturas o conductas incompatibles con el ideal de vida de un cristiano. Quizá el supuesto más cotidiano sea el definido por unos padres católicos que ven en sus hijos pérdida de la fe, prácticas homosexuales, amor libre, aborto, droga o cualquier otra conducta no cristiana; pero también puede darse el caso contrario, el de hijos sinceramente ilusionados con llevar una vida cristiana, mientras sus padres –los dos, o uno de ellos– actúan al margen de la visión cristiana de la vida.

No es éste el lugar para hacer un análisis casuístico de las distintas situaciones que se pueden producir, aparte de que sería imposible contemplar todas las hipótesis que de hecho existen, pero

sí podemos reflejar unas ideas y criterios generales y válidos para todas las situaciones:

a) Debemos perseverar en ayudar a las personas a las que queremos con visión de eternidad: mientras hay vida hay esperanza de rectificación, razón por la que no podemos renunciar nunca a la labor de ayudar a nuestros hijos, padres, etc., sean cuales sean las circunstancias. Desesperar no es cristiano.

b) Sólo libremente puede una persona adherirse al bien. No podemos obligar a los que queremos a adherirse al bien y a la verdad. Podemos ayudarles a ello con el ejemplo, la formación, la palabra, el perdón, la compañía y queriéndoles siempre, pase lo que pase y hagan lo que hagan.

c) La libertad hace que cada persona sea responsable de su alma y su destino eterno; los demás podemos ayudar de mil formas, pero, en todo caso, a través de un medio al que nunca se puede renunciar sin incurrir en una grave responsabilidad moral: mostrar lo bueno como bueno y lo malo como malo; lo verdadero como verdadero y lo falso como falso. Los padres, al educar a sus hijos –y éstos al querer y ayudar a aquéllos– deben acogerles, apoyarles y darles cariño y asistencia siempre, pero no tienen derecho a engañarles sobre el bien y el mal, ni siquiera por compasión o cariño. Si un hijo mantiene relaciones homosexuales, si una hija aborta, si alguien de la familia se droga o pierde la fe, si se une a otra persona sin estar casados, etc., sigue mereciendo cariño, apoyo, solidaridad y ayuda, y sería inmoral excluirlo de la familia; pero, a la vez, no se le puede privar de su derecho a hacerle patente lo intrínsecamente incorrecto o malo de su conducta, eso sí, con ternura, en el momento apropiado, cuando la cuestión se plantee.

d) Los padres que admitiesen como buena la conducta objetivamente inmoral de sus hijos, serían desleales con ellos al privarles de la verdad. No es legítimo confundir el respeto a las personas que se portan mal, con llamar bien al mal que hacen. No es cristiano –por una teórica comprensión con las personas– renunciar a llamar al mal, mal, y al bien, bien.

e) Un cristiano nunca puede actuar como si las conductas inmorales de sus familiares le pareciesen morales, pero debe perdonar siempre y todo. El compromiso con la verdad de la fe y la moral no es renunciable para un cristiano nunca, ni siquiera por amor al que se equivoca, ni para evitar problemas o rupturas, pero este compromiso no pone límites al perdón y la acogida.

f) Nunca es moralmente legítimo ayudar a otros a hacer algo malo, aunque eso malo se presente aparentemente como la única solución a un problema muy real.

g) Los cristianos están llamados –en familia– al amor. En la convivencia ordinaria debe primar el cariño, que no ha de enturbiarse con la permanente denuncia moral; ésta deberá producirse sólo cuando se ha de opinar o aconsejar o cuando, prudentemente, se juzga que es momento apropiado para influir en las conductas o decisiones del miembro de la familia que nos preocupa. En lo ordinario, la conducta del cristiano debe estar hecha de oración, cariño y comprensión –también respecto a sus familiares– en situaciones objetivamente contrarias a la moral cristiana.

Los padres cristianos –al igual que los hijos respecto a sus padres– pueden verse hoy en situaciones terriblemente dolorosas y dramáticas respecto a sus hijos. En tales casos, están obligados a mantener una doble lealtad, coherentemente, por difícil que pueda parecer: lealtad a la fe y la moral, a las que no se puede traicionar en ningún caso, y lealtad a su amor por los hijos, a los que no pueden abandonar en ninguna circunstancia. Estas dos lealtades pueden parecer en algunos casos incompatibles, pero son –las dos y cada una– irrenunciables para un cristiano. Cuando parezcan contradictorias es el momento de rezar más, de asesorarse mejor, de ser muy prudentes y de ser leales hasta el martirio, si preciso fuere.

Responsabilidad de la familia cristiana respecto a su entorno social [159]

La familia cristiana es responsable de su entorno social en cuanto

foco concentrado de cariño y humanidad. La familia aporta a la sociedad, por el mero hecho de existir, un ejemplo de foro donde a todas las personas se las trata por lo que son y no por lo que tienen; ahí, en la familia, el sacrificio y la entrega a los demás no tiene precio ni se mide por equilibrios de contraprestaciones. La familia es lugar de acogida, de entrega, de solidaridad; es ámbito de felicidad personal construida sobre la entrega y el amor mutuos y por este mero hecho está influyendo positivamente en su entorno social.

Así, la familia es socialmente responsable por el mero hecho de ser, de permanecer, de estar. Pero además, la familia en cuanto tal debe hacerse presente en la vida social para defender sus intereses a través de las asociaciones familiares y vecinales, por medio de su presencia activa en la comunidad escolar y universitaria y en la vida política. Las familias, en cuanto tales, deben promover políticas educativas, fiscales, asistenciales, de vivienda, etc., que hagan justicia a la propia familia, usando para ello los medios que habilita la moderna sociedad democrática: derecho de asociación, de expresión, de voto, etc.

Los cristianos tienen más motivos que cualesquiera otros para ser responsablemente activos en esta movilización social en pro de la familia. A la vez, la familia cristiana ha de proyectarse en su rededor a través de su ejemplo sencillo, pero elocuente, de apertura a la vida, preocupación por los más débiles, solidaridad, acogida y generosidad.

Papel de la familia cristiana en la vida de la Iglesia [160]

La familia no sólo tiene un papel en la vida de la Iglesia, sino que *es iglesia*; es *la iglesia doméstica*. Y, como a la Iglesia, a la familia le corresponde hacer presente a Cristo a través de la vida de sus miembros y enseñar y trasmitir, generación a generación, el mensaje de salvación que Cristo trajo a los hombres.

Los cónyuges a través de su fidelidad y amor testimonian la

lealtad de Cristo a su Iglesia y el amor comprometido de Dios por los hombres; con su generosa apertura a la vida reflejan al Dios padre y madre que ama a cada ser humano y desea acogerle para toda la eternidad; cumpliendo su función educativa y trasmisora de valores, remeda al Padre providente que vela por la humanidad hasta el extremo de darnos a su Hijo.

Sin la familia no existirían huellas de Dios reconocibles en la tierra.

Además de esta esencial aportación a la vida de la Iglesia, la familia ha de colaborar activamente con las estructuras de la Iglesia jerárquica en las misiones de ésta. Para ello, los padres deben corresponsabilizarse de la pastoral familiar, de las necesidades económicas de las parroquias, de la catequesis, de los colegios y centros de enseñanza promovidos por la Iglesia, haciendo así realidad el gran mensaje del Concilio Vaticano II sobre la misión y vocación de los laicos.

Los fieles cristianos, los cristianos corrientes, no son sólo sujetos pasivos de la acción de la Iglesia, sino sujetos activos de su construcción. Los laicos no deben imitar a los curas o religiosos haciendo parte de las funciones específicas de éstos, sino que han de aportar a la vida de la Iglesia lo que son: miembros de una familia, con lo específico de ésta que es amor a la vida, solidaridad interpersonal, ámbito de acogida. La familia ha de hacer apostolado en cuanto tal y sobre ella misma y ha de hacerse presente en la Iglesia siendo célula de vida cristiana, ámbito donde se trasmite y enseña a Cristo, lugar de formación en las virtudes, ejemplo de lo que es vivir enamorados de Dios para quienes no conocen o han olvidado el mensaje cristiano.

La familia cristiana, como tal y a través de sus miembros, puede y debe llegar a muchos sitios y personas a las que no llegan los clérigos. Ésta es su función en esa gran catequesis que es la Iglesia.

Significado de la oración para la familia cristiana [161]

Dado que la familia es camino de santidad para sus miembros y, a

la vez, célula apostólica de cristianización dentro y fuera de sus fronteras, no puede cumplir su función si no reza, pues son imposibles la santidad y el apostolado sin oración.

En la familia se ha de rezar; se han de vivir las prácticas tradicionales de los cristianos, como bendecir la mesa, rezar antes de acostarse, ir a misa juntos, celebrar de alguna manera las grandes fiestas cristianas como la Navidad, la Semana Santa. Respetando la libertad de todos sus miembros, debe notarse en un hogar cristiano que en él Dios es importante, incluso físicamente, porque en él cuando menos hay imágenes de la Virgen y algún crucifijo.

Los niños han de aprender con naturalidad que Dios es importante para sus padres; han de verles rezar y han de ir incorporándose poco a poco, según su edad y disposiciones libres, a las prácticas de piedad de sus padres. Ésta es la mejor herencia –hecha de ejemplo, básicamente– que unos padres cristianos pueden dejar a sus hijos: la connaturalidad con lo divino, la presencia normal de lo sobrenatural en la vida de un cristiano, la amistad con Dios hecha de oración y virtud como cotidiana realidad para quien se considera discípulo de Cristo.

¿Qué se debe exigir al Estado respecto al matrimonio y la familia? [162]

Al Estado se le debe exigir que trate al matrimonio y a la familia como bienes. Hoy las normas civiles no protegen la indisolubilidad del matrimonio, ni tratan a éste como ámbito idóneo para la paternidad y la maternidad. Una de las primeras metas a perseguir es que el Estado reconozca la estabilidad del vínculo matrimonial. Casi imponer por ley el divorcio, como condición implícita en todo matrimonio, es una injusticia que viola la libertad de quienes se casan con plena conciencia del carácter indisoluble del matrimonio.

Es preciso exigir al Estado que a través de las normas y de las políticas fiscales y sociales privilegie al matrimonio como ámbito idóneo para la apertura a la vida. Esto no se consigue sólo con

medidas de apoyo a la mujer o al niño, considerados individualmente, sino que exige, además y específicamente, medidas de apoyo a la familia como institución, como unidad. Muy especialmente deben activarse medidas favorecedoras de la opción por la maternidad y de apoyo a la reinserción laboral de la mujer que ha abandonado temporalmente un trabajo retribuido para atender a sus hijos pequeños.

Ha de exigirse al Estado que no cometa la injusticia de equiparar jurídicamente con el matrimonio a otras «formas de eficacia», de compromiso solidario, de estabilidad humana y de seguridad, que el verdadero compromiso matrimonial lleva consigo por su propia naturaleza.

Modelo de familia cristiana [163]

El modelo de familia cristiana es el que proporcionaron María, José y el Niño Jesús. Ellos constituían una auténtica familia y lograron, ejerciendo su paternidad, maternidad y filiación respectivas, hacerse santos. María y José eran un auténtico matrimonio de su tiempo, igual al de los demás, con la única peculiaridad de que su radical apertura a la vida se realizó por un camino único: aceptar al Hijo de Dios como hijo propio, sin entrega sexual entre ambos.

En su condición de esposa y esposo, María y José han logrado ser santos, llegar a la mayor santidad que ha existido jamás, si exceptuamos la de su propio Hijo. Ellos pasaron por apuros económicos y problemas –hasta el exilio–, por lo que están muy cerca de todos los matrimonios en apuros. Ellos saben lo que es esforzarse por sacar adelante a su hijo y mantenerlo y educarlo, y sufrir, cuando crece, por sus problemas. Ellos saben, porque lo han vivido en su propia carne, de las mil alegrías y dolores de la cotidiana vida familiar. Por eso los cristianos tienen en el trato con María y José, en su imitación, la mejor arma para ser fieles y felices en la estupenda aventura de hacer familia con sus vidas.

Sinopsis de la primera parte

1. *Familia.* La familia es una comunidad de personas fundada en el matrimonio como vínculo indisoluble entre un hombre y una mujer, cuya misión específica es desarrollar una auténtica comunidad de personas, trasmitir la vida y garantizar la enseñanza y trasmisión de valores culturales, éticos, sociales, espirituales y religiosos.

2. *Características de la familia fundada en el matrimonio.* Las notas o características de la familia son:

a) La familia es una comunidad de personas.

b) Se halla fundada en el matrimonio entre un hombre y una mujer.

c) El matrimonio es indisoluble.

d) El matrimonio es una comunidad ordenada a la trasmisión de la vida.

e) La familia es entidad regular para la trasmisión y enseñanza de valores culturales, éticos, sociales, espirituales y religiosos.

3. *¿Crisis de la familia?* Dicho con propiedad, no existe crisis de la familia, sino familias en crisis. La familia sigue viéndose como el núcleo central de la sociedad, el ámbito de convivencia más íntima entre todos sus miembros, frente a la despersonalización y masificación de la vida moderna, constituyendo el ámbito primario de trasmisión de valores, solidaridad y afecto.

4. *Ámbito de la familia.* La familia «ideal» tiene un ámbito potencial de miembros ilimitado. Se origina en los cónyuges en virtud del matrimonio, se abre normalmente a los hijos y a la vez incorpora

a los familiares de los propios cónyuges: sus padres –los abuelos–, sus hermanos –los tíos–, los hijos de éstos –los sobrinos–, y más.

Especial e insustituible papel corresponde en la familia a los abuelos. Éstos son imprescindibles para los nietos, con los que pueden y deben establecer una relación única, complementaria de la de los padres. A los abuelos corresponde hoy un papel muy singular en la educación de sus nietos y en el consejo a sus hijos e hijos políticos.

5. *Familia, Iglesia y sociedad.* En lo social, la familia y cada uno de sus miembros, y particularmente los mayores y más capaces, deben ser ejemplos y activos protagonistas de un cambio social en donde la justicia, la libertad, el orden y la paz no sean palabras vanas, sino auténtico compromiso esencial. Todo ello supone una verdadera postura evangélica, solidaria y revolucionaria en el mundo.

En lo social, además, hoy en el Perú es indispensable cuestionar la escandalosa diferencia de nivel en la vida de los peruanos. Por ello, las familias católicas tienen, en nombre de Cristo, el deber de promover las bases de una sociedad humana y radicalmente mucho más justa y consecuente con las necesidades de la persona.

En lo eclesial, la familia no sólo tiene un papel en la vida de la Iglesia, sino que es iglesia; es la iglesia doméstica. Y, como a la Iglesia, a la familia le corresponde hacer presente a Cristo a través de la vida de sus miembros, y enseñar y trasmitir, generación a generación, el mensaje de salvación que Cristo trajo a los hombres. Con la fidelidad y el amor entre esposos y de éstos con los hijos, con la generosa apertura a la vida, con el cumplimiento cabal de la educación y trasmisión de valores, la familia testimonia amor a Cristo.

6. *Matrimonio.* El matrimonio es la alianza del varón y la mujer en cuya virtud éstos constituyen entre sí una comunidad de vida y amor, ordenada, por su misma índole natural, al bien de los propios cónyuges y a la generación y educación de la prole que pueda derivarse de la mutua donación.

Es el matrimonio (y su estabilidad) el ámbito idóneo de surgimiento de la familia, el más acorde con la naturaleza humana, con la complementariedad corporal y afectiva de hombre y mujer.

7. *Naturaleza del matrimonio.* El matrimonio no es un acto jurídico familiar sujeto a la libre disponibilidad de los intervinientes; es un acto personal de libre donación mutua entre el varón y la mujer en cuanto tales, donación que, por tener por objeto personas, no puede ser ni parcial ni por un plazo concreto.

8. El matrimonio es una alianza entre iguales. No caben subordinaciones por razón de sexo. El matrimonio es alianza entre dos personas complementarias. La igualdad esencial entre hombre y mujer en el matrimonio, se funda en el servicio mutuo de quienes se pueden complementar por ser distintos.

9. El matrimonio es indisoluble, porque, como en ningún caso, compromete gravemente el orden moral y social, las raíces más hondas del honor humano, así como la esencia ética con que el hombre (la persona) inscribe su palabra. El matrimonio –nacido del juramento– es mutua donación entre un varón y una mujer, con carácter de totalidad personal que implica la exclusividad de tal donación –fidelidad conyugal, monogamia– y su permanencia en el tiempo –indisolubilidad–: así lo reclaman siempre los hijos, y sustantivamente el orden natural, la paz personal y la paz social.

Si el matrimonio no fuese indisoluble la vida en común correría peligro, y ello permitiría se dieran los deseos egoístas de la búsqueda de la propia satisfacción, sin atender a la dignidad personal ni al honor del cónyuge.

10. *Características del matrimonio.* Las características del matrimonio son:

a) La unidad matrimonial, que implica la voluntad de ser «uno con una».

b) La indisolubilidad, que implica la voluntad de mantener la

donación matrimonial hasta la muerte.

c) La apertura a la vida, que implica la voluntad de que nazcan hijos como consecuencia querida o admitida del amor fiel entre los esposos.

Para los bautizados existe otra nota esencial del matrimonio: la sacramentalidad.

11. *Fines o bienes del matrimonio.* Los fines o bienes del matrimonio son el bien de los esposos y la trasmisión de la vida y educación de los hijos.

En cuanto fines del matrimonio, éstos son los que pretenden conseguir quienes se casan y a cuyo servicio ha de estar la vida matrimonial. En cuanto bienes del matrimonio, éstos son los que se realizan día a día en la vida de los cónyuges que son leales a sus compromisos.

12. *Invalidez del matrimonio.* La invalidez del matrimonio, reconocida tanto por la legislación civil y eclesiástica, es una figura totalmente distinta del divorcio y, a diferencia de éste, no se opone a la indisolubilidad del vínculo matrimonial ni determina su ruptura.

13. *Efectos del divorcio absoluto.* De acuerdo con un informe publicado por el Consejo de las Familias (1995), organismo constituido por universitarios y expertos, la multiplicación de los divorcios desde hace treinta años y la disminución de los casamientos, en Estados Unidos son «los principales responsables del deterioro del bienestar de los hijos», lo que se ha traducido particularmente en un importante aumento de la criminalidad juvenil, el consumo de drogas y la pobreza.

Cerca de la mitad de las mujeres de raza blanca, casadas a fines de la década de los sesenta, se encuentra hoy divorciada, y cerca de la mitad de los pequeños norteamericanos asistirán al divorcio de sus padres antes de haber alcanzado la mayoría de edad, según el informe.

Debido a ello en Estados Unidos se reclama (*Wall Street Journal*, editorial, 1994) «que se asuma el drama de la familia como el pro-

blema social más importante de nuestro tiempo, incluso por encima del crimen, las drogas, la pobreza, el analfabetismo, la asistencia social o los impuestos, porque de dicho drama surge todo lo demás».

14. *Relaciones homosexuales*. Las relaciones homosexuales no son biológicamente aptas para incorporar la complementariedad corporal y espiritual de los sexos; no aportan la base de un proyecto natural, eficiente y ordenado de matrimonio y familia, y menos la posibilidad natural de apertura a la vida; y los probables hijos –así como los propios homosexuales– se ven sometidos a un experimento psicológico grave y de consecuencias imprevisibles para su desarrollo personal.

15. *Amor y matrimonio*. El amor es la base del matrimonio. Es la auténtica respuesta al asunto de la existencia humana. El amor verdadero se complace en el bien del sujeto amado, aun a costa de sí mismo.

El amor que se conforme con la piel no es amor; es un engaño mutuo, una pasajera y egoísta mentira.

Resulta indispensable admitir en el proceso normal de la persona la integración de la sexualidad en la afectividad. El sexo, como función digna del hombre, puede ser integrado felizmente dentro del amor y puede alcanzar su plenitud en el amor.

El amor en el aspecto psíquico integra la relación afectiva y la relación sexual en su materialidad biológica, pero como expresión y manifestación de una relación afectiva.

16. *Matrimonio y diálogo*. El diálogo sincero y constante entre los esposos es condición básica para la fidelidad y la felicidad matrimonial. El diálogo es –junto con el propio amor– la forma por excelencia que tienen los esposos para lograr hacer de sus vidas una sola.

Se puede afirmar que sin diálogo no hay familia. Y esto tanto en lo que respecta a la relación entre los esposos, como en lo que se refiere a la comunicación de los padres con los hijos.

17. *Derecho natural a la vida.* El respeto por la vida humana significó siempre para la teología cristiana un principio sagrado. Se consideró y se considera que el derecho a la vida pertenece al campo del derecho natural.

Existe una ley natural, que se expresa en una norma fundamental, que ordena al hombre obrar de acuerdo con los dictados de su naturaleza racional; su fundamento metafísico se encuentra en la misma naturaleza del hombre: es el derecho natural. El derecho natural abarca toda la amplitud del orden ético y constituye un código único por su universalidad y por la armoniosa organización de sus preceptos.

18. *Matrimonio y apertura a la vida.* La apertura a la vida es una característica esencial de la relación conyugal entre hombre y mujer que, por su propia naturaleza, está abierta a la fecundidad, a los hijos. Los hijos son el fruto natural del amor de los esposos y el matrimonio es el ámbito natural para el crecimiento de los hijos y para el desarrollo armónico de su personalidad.

19. *Paternidad y maternidad responsable.* La fecundidad a que está ordenado el matrimonio no se agota en engendrar hijos, sino que se proyecta más allá, en la educación de los hijos, en acompañarlos en su formación personal, humana y religiosa; en un adecuado ejercicio de la patria potestad.

20. *Doctrina cristiana sobre paternidad y maternidad responsable.* La doctrina cristiana sobre paternidad y maternidad responsable puede genéricamente formularse así:

a) Los cónyuges plenifican su amor y realizan el bien de que son capaces en cuanto esposos, también teniendo hijos y educándolos y formándolos con atención y dedicación. De ahí que las familias con hijos sean una estupenda realidad.

b) Los cónyuges pueden excluir el nacimiento de nuevos hijos si media un motivo justo y proporcionado para no realizar algo bueno y exigido por la lógica del amor conyugal, como son los hijos.

c) Para excluir el nacimiento de un nuevo niño ha de acudirse a medios que objetivamente no sean inmorales, pues nunca es legítimo hacer algo malo, ni siquiera para conseguir algo bueno.

21. *Excepción a la apertura de vida.* De manera genérica, los tipos de motivos que pueden llevar a adoptar responsablemente la decisión de no tener más hijos pueden ser:

a) Motivos de salud, especialmente los atinentes a la madre, que pueden convertir una nueva maternidad en peligrosa.

b) Motivos económicos, que pueden hacer no asumible responsablemente para los padres el coste de un nuevo hijo.

c) Motivos de orden social, atinentes a la pareja o uno de sus miembros: posibilidades de vivienda, motivos profesionales, riesgos de futuro próximo, etc.

Esta lista no pretende ser exhaustiva, sino meramente indicativa. Estos motivos, por otra parte, son susceptibles de una graduación en su relevancia que los cónyuges han de hacer responsablemente para concluir que concurren y tienen gravedad suficiente de modo de no tener un hijo mientras tales motivos subsistan.

La decisión de no tener más hijos corresponde exclusivamente a los esposos.

22. *Moralidad de los actos humanos.* La moralidad de los actos humanos depende básicamente de si lo que se hace es objetivamente bueno o malo. Si lo que se hace es malo, ni las circunstancias ni las finalidades subjetivas ni los motivos particulares son aptos para convertir lo malo en bueno. Por el contrario, si lo que se hace es bueno, las circunstancias, los fines o los motivos sí pueden convertir eso bueno en malo o pecaminoso.

23. *Métodos de control artificial de la natalidad: juicio.* Los métodos de control artificial de la natalidad resultan moralmente ilícitos porque éstos por su carácter agravian la dignidad humana,

y la agravian justo en el instante mismo en que tales métodos procuran la separación de la sexualidad y la naturaleza psíquica y espiritual del hombre.

24. Los métodos de control artificial de la natalidad en el Perú son absolutamente antijurídicos y evidentemente anticonstitucionales si de alguna manera «afectan la vida o la salud de la persona humana». Porque, de ser así, trasgreden en la raíz normas de *orden público*, el mandato y el respeto imperativo que exige la Constitución Política del Estado. Nosotros nos hallamos en la convicción de que tales métodos son absolutamente inconstitucionales en el Perú.

25. El *orden público* es esa área imperativa de la normatividad jurídica que protege sustantivamente al hombre y a la sociedad, en vista de que la persona humana, su naturaleza integral y su destino social, su realización, está comprometida con reglas jurídicas cuyo cumplimiento se hace tan indispensable como ineludible.

26. *Inmoralidad intrínseca de la anticoncepción.* En términos generales, la anticoncepción es inmoral porque:

a) El acto contraceptivo actúa directamente contra el bien de la generación y objetivamente trata este bien como si, aquí y ahora, fuese un mal, como algo que hay que impedir como malo en vez de algo que es deseable en cuanto bien.

b) El acto contraceptivo rompe objetivamente la donación personal íntegra que se manifiesta en la unión sexual de los esposos al excluir de esa donación la potencialidad de paternidad-maternidad entre ellos.

c) El acto contraceptivo excluye, aquí y ahora, una de las características esenciales del amor matrimonial: la apertura a la vida, y lo hace precisamente cuando los esposos se manifiestan como tales al resellar su amor con la unión sexual.

d) El acto contraceptivo objetivamente convierte la unión sexual de los esposos en un acto egoísta de búsqueda de placer en que el

cuerpo del otro o el propio se usan sólo como excitante genital, no diferenciándose así objetivamente de prácticas como la masturbación, la homosexualidad o la prostitución, que tienen esa misma finalidad.

27. *Planificación natural familiar.* La planificación familiar natural consiste en un ejercicio de la paternidad y maternidad responsable para buscar o evitar embarazos mediante la observación de los signos o síntomas que, de manera natural, ocurren durante las fases fértiles e infértiles del ciclo menstrual de la mujer. Este sistema se basa en el autodiagnóstico de los días fértiles e infértiles del ciclo femenino y en la abstinencia de relaciones sexuales durante los períodos fértiles.

La planificación familiar natural es asequible para personas de cualquier formación, pues la mujer puede aprender a diagnosticar su fertilidad por métodos de autoobservación de nula complejidad; no tiene efectos secundarios de ningún tipo ni coste económico alguno, a diferencia de los anticonceptivos, y promociona el diálogo y comprensión en el seno del matrimonio al exigir el mutuo acuerdo de los cónyuges sobre el momento de optar por unirse sexualmente.

El grado de fiabilidad de estos métodos iguala o supera al de los anticonceptivos. Los llamados «métodos naturales», según la Organización Mundial de la Salud ofrecen un índice de efectividad del 98,5%.

28. *La ley de Esterilización en Perú: juicio.* La «ley de Esterilización», en Perú, agravia la dignidad humana porque cuando se ofende sin ningún sustento ético al cuerpo humano y se intenta, amparándose en el absurdo, enmendar la obra creadora de Dios, también se ofende la dignidad trascendental del ser humano.

El agravio u ofensa a la dignidad humana nos sitúa irremediablemente en el umbral de la destrucción del hombre. Ello es un hecho históricamente acreditado.

La dignidad humana no es un mero concepto literario. Implica reconocer la grandeza total del ser humano en lo físico, psicológico,

moral y espiritual; esa grandeza esencial de la que deriva su aptitud intrínseca para realizar valores; esa grandeza total, esa potencialidad que les permite al hombre y a la mujer «ser más que nadie y hacer más que nadie», sea cual sea el orden de seres o cosas con las que se les compare. Aquélla es la intrínseca dignidad humana cuya dimensión integral y total no puede, no debe ser afectada sin estrictas razones cuyos fundamentos válidos sólo pueden reposar en la más rigurosa ética. La consideración que se debe a la dignidad humana sólo puede expresarse correctamente con el más franco y completo respeto a ello.

No es que con nuestro juicio no acompañemos la evolución del hombre y la historia según los signos modernos, sino que en la «ley de Esterilización» hay una ofensa radical a los conceptos indispensables de *dignidad humana* y de *orden público*.

29. La ley llamada «de esterilización» es un ataque fundamental a la integridad de la persona, al ejercicio del don de la vida y a la familia. No se trata de disfrazar realidades, ni de oponer a una ley que dice que un acto es malo otra que dice que ese mismo acto es bueno. La falta de eticidad de esta ley desjuridifica su carácter de derecho, y con ella se pretende, después de habernos alejado de la ley divina, ahora alejarnos aún más de la ley moral.

30. En ningún lugar del mundo se ha demostrado que el desarrollo económico y social sea fruto directo de políticas antinatalistas.

31. *Familia, desarrollo y armamentismo*. La insuficiente ayuda económica del «mundo rico» para el «mundo pobre» no es asunto de carestía en los recursos económicos. Las cifras estadísticas, dignas de crédito, son elocuentes en tal sentido. En el año 1992, lo que juntos Estados Unidos y el Reino Unido gastaron en armamento constituye más de la cuarta parte del Producto Nacional Bruto anual (1991) de todos los países americanos de habla hispana.

Pese a la caída del Muro de Berlín, pese a la desaparición de la Unión Soviética, la extinción del Pacto de Varsovia y pese a los

avances democráticos en muchas naciones antes sumidas en el comunismo, los presupuestos militares mundiales a 1996 no han registrado reducciones presupuestales sustantivas. Fabrican, usan y venden antiguo y moderno armamento.

Los países del «mundo pobre», unos más, otros menos, son frecuentes compradores: el mundo de las «familias pobres», el mundo que muere de hambre, que carece de vivienda suficiente, que no tiene agua potable, cuyos niños mueren de parasitosis; el mundo de la miseria y del sufrimiento, abordado por los mercaderes de la cultura de la muerte. Ante ella, sin embargo, y con vigor, aparecen los instrumentos en pro del reino de la vida.

32. *La defensa jurídica del derecho a la vida desde la concepción y el derecho a la integridad física de la persona humana.* El Código de los Niños y Adolescentes sostiene en el artículo 1 del libro primero que: «Todo niño y adolescente tiene derecho a la vida desde el momento de la concepción». Y en el artículo 1 del Título Preliminar, el mismo código ha sentenciado que: «Se considera niño a todo ser humano desde su concepción hasta cumplir los doce años de edad [...]».

El Perú suscribió el Pacto de San José de Costa Rica o Convención Americana sobre Derechos Humanos –que defiende la vida desde la concepción– el 28 de julio de 1978, y admitió y reconoció su sumisión a la competencia contenciosa de la Corte Internacional de Derechos Humanos el 21 de enero de 1981, y a esta corte y a este instrumento nos hallamos sujetos.

> [Convención Americana sobre Derechos Humanos] *Artículo 4. 1* Toda persona tiene derecho a que se respete su vida. Este derecho estará protegido por la ley y, en general, a partir del momento de la concepción. Nadie puede ser privado de la vida arbitrariamente.

El artículo 55 de la Constitución del Perú señala que: «Los tratados celebrados por el Estado y en vigor forman parte del derecho nacional».

Y su Disposición final cuarta:

> Las normas relativas a los derechos y a las libertades que la Constitución reconoce se interpretan de conformidad con la Declaración Universal de Derechos Humanos y con los tratados y acuerdos internacionales sobre las mismas materias ratificados por el Perú.

Ésta es la razón por la que hasta hoy el aborto debe ser penado en el Perú.

De otro lado y en materia de derecho a la integridad física, ésta significa que lo corpóreo, el cuerpo humano, para su realización integral exige la plenitud de tal integridad, lo que se refleja en el respeto a su totalidad, es decir, a la calidad de *íntegro* y *completo*, carácter que es propio e intrínseco a la naturaleza de la persona humana.

La Convención Americana sobre Derechos Humanos, a cuya validez y vigencia nos hemos referido líneas antes, establece en el artículo 5.1 que: «Toda persona tiene derecho a que se respete su integridad física, psíquica y moral», y a ello justamente se refiere terminantemente nuestra Constitución Política de 1993, cuando en el artículo 2, inciso 2, ordena que: «Toda persona tiene derecho: a la vida, a su identidad, a su integridad moral, psíquica y física».

El derecho a la integridad física se halla enmarcado en el Perú dentro de normas de orden público, de índole constitucional y por tratados internacionales, y la derogatoria jurídicamente válida de este proyecto sólo puede ocurrir entre nosotros mediante normas de igual jerarquía.

33. *Familia de Nazareth: modelo divino y humano.* El modelo de familia cristiana es el que proporcionaron María, José y el Niño Jesús. Ellos constituían una auténtica familia y lograron, ejerciendo su paternidad, maternidad y filiación respectivas, hacerse santos. María y José eran un auténtico matrimonio de su tiempo, igual al de los demás, con la única peculiaridad de que su radical apertura a la vida se realizó por un camino único: aceptar al Hijo de Dios como hijo propio, sin entrega sexual entre ambos. Por eso los cristianos tienen en el trato con María y José, a través del prodigio

de la oración fervorosa, en su imitación, la mejor senda para ser fieles y felices en la estupenda aventura de hacer familia con sus vidas.

SEGUNDA PARTE

Prefacio de la segunda parte

La vida es un don obsequiado por Dios a los hombres y a las mujeres. Es la vida el primero de los derechos humanos e importa la grandeza de la dignidad del hombre y de la mujer, es decir, la grandeza esencial del ser humano.

«Yo he venido para que tengan vida y la tengan en abundancia» (Jn. 10,10). Ciertamente la cita hace referencia a la comunión con el Padre, a la que todo hombre y mujer están llamados. Es precisamente en esa «vida» donde encuentran pleno significado todos los aspectos y momentos de la vida del hombre.

Todo hombre y toda mujer abiertos sinceramente a la verdad y al bien, aun entre dificultades e incertidumbres, con la luz de la razón pueden llegar a descubrir en la ley natural escrita en el corazón, el valor sagrado de la vida humana desde su inicio hasta su fin.

Sin embargo, hoy en día nos encontramos frente a una auténtica «conjura contra la vida».

En el fondo, hay una profunda crisis de la cultura que engendra escepticismo en los fundamentos mismos del saber y de la ética, haciendo cada vez más difícil ver con claridad el sentido del hombre, sus derechos y sus deberes. Instalados dentro de una estructura de pecado, tal estructura encuentra su sustento en variadas y fuertes corrientes culturales, económicas y políticas, portadoras de una penosa concepción de la sociedad basada en la «eficiencia» y en una mal entendida noción de «libertad».

En nombre de la «eficiencia» y de la «libertad» se dan pasos raudos a favor de una verdadera *cultura de frustración y de muerte*. Mas cuando la libertad es absolutizada en términos individualistas, se vacía su contenido original y se contradice en su misma vocación y dignidad. Cada vez que la libertad, queriendo emancipar-

se de cualquier tradición y autoridad, se cierra y se ciega para intentar negar las evidencias primarias de una verdad objetiva y común, fundamento de la vida personal y social, la persona acaba por asumir como única e indiscutible referencia para sus propias decisiones no ya la verdad sobre el bien o el mal, sino sólo su opinión subjetiva y mudable, y por qué no también, entonces, una opinión egoísta e inhumana.

Reivindicar «derechos contra la vida» implica atribuir a la libertad humana un significado perverso e inicuo. La vida siempre es un bien. Esto no sólo es una intuición, sino un dato de la experiencia cuya razón profunda el hombre y la mujer están llamados a comprender.

La vida es mucho más que existir en el tiempo. Es tensión hacia una plenitud, es germen de una existencia que supera los mismos límites del tiempo. Y si el hombre y la mujer aman instintivamente la vida porque es un bien, este amor encuentra ulterior motivación y fuerza, nueva extensión y profundidad, en las dimensiones divinas de este bien.

La vida del hombre proviene de Dios; es su don, su imagen e impronta. Por tanto, Dios es el único Señor de esta vida. El hombre no está llamado a disponer de ella.

El respeto por la vida humana ha significado siempre para la teología cristiana un principio sagrado. Se ha considerado y se considera que el derecho a la vida pertenece al campo del derecho natural.

Santo Tomás de Aquino, recogiendo la ley de Dios que es para los hombres, nos enseña que existe una ley natural que se expresa en una norma fundamental que ordena al hombre obrar de acuerdo con los dictados de su naturaleza racional; su fundamento metafísico se encuentra en la misma naturaleza del hombre: es éste el derecho natural.

La existencia de un derecho de esta naturaleza, como es la vida, había sido ya desde un principio reconocida y pregonada por los grecorromanos. Admitida la existencia de una ley natural vigente en la conciencia de los hombres, ella abarca toda la amplitud del

orden ético y constituye un código único por su universalidad y por la armoniosa organización de sus preceptos.

Posteriormente, Hugo Grocio, iniciador de la escuela moderna del derecho natural, lo definirá en su *De iure belli ac pacis* como:

> [...] el dictado de la recta razón que indica que alguna acción, por su conformidad o disconformidad con la misma naturaleza racional, tiene fealdad y necesidad moral y por consiguiente está mandada o prohibida por Dios, autor de la naturaleza.

Según el derecho natural, la recta razón (columna rectora) ordena el permanente respeto por la vida; se considera que los derechos fundamentales como el derecho a la existencia y a la vida se arraigan en la vocación misma de la persona.

La vida, conceptuada por la teología cristiana como una facultad que permite relacionar medios y fines, obtiene su grado de infinidad y suprema eminencia en Dios, fuente de la vida perfecta y eterna.

La vida del ser humano, don divino, por ende debe ser respetada por su dignidad –a la cual no puede ni debe renunciar–, por su ordenación al último fin.

La teología cristiana defiende que el primer derecho del hombre es el derecho a la dignidad y a la vida. Y es que la doctrina del cristianismo se opone a una absurda concepción materialista de la vida humana. Con la proclamación del Evangelio adquieren los derechos de la persona humana su verdadero valor. El derecho a la muerte no existe; cualquier permisión de la ley positiva en este sentido, no es otra cosa que la violación del mismo derecho natural*.

Dios no es el dios de la muerte, dice el Evangelio –Lucas 20 a 38–; Dios, muy en cambio, manifestó su desprecio al hombre sanguinario –Salm. 5-6.

---

* Exceptuándose, según las circunstancias, los casos de legítima defensa, pena de muerte y guerra justa.

Según la concepción teológica, la vida es un don de Dios y un excepcional y extraordinario valor del orden físico. Cuando el Maestro de la cristiandad dijo: «Yo no he venido a destruir a los hombres, sino a salvarlos», dio la última razón del respeto que merece la dignidad humana.

El respeto a la vida es un principio esencial y fundamental de moral natural. La regla moral de «no matar» tiene, pues, su fundamento muy profundo en la naturaleza del hombre: «quitar la vida es el crimen esencial..., el acto más grave de todos».

Dios ha puesto al hombre sobre la tierra para que le alabe y sirva. El hombre puede elegir entre las maneras de servir a Dios, pero no puede desnaturalizar el derecho a vivir, ni respecto al momento en que ha de cesar el servicio de vida. Está en acto de servicio –porque vivir es servir– y no puede morir sino por orden superior. En otros términos, la vida humana no está a disposición del hombre.

Respecto a la vida es argüible el principio teológico cristiano de la igualdad de los hombres. La igualdad de naturaleza, entre todos los humanos, halla aquí su más estricta aplicación. Si todos los hombres tienen un derecho rigurosamente igual a tender a su fin, esta igualdad se manifiesta, ante todo, en una estricta igualdad ante la vida. Puesto que la razón de ser de cada uno es en primer lugar la de realizar su perfección, o la de poseer a Dios, como efecto de una vida santa, o también la de aportar su participación de actividad a la obra que Dios ha asignado al género humano, cada uno, al recibir la vida para cumplir su obra, tiene un derecho rigurosamente igual a emprenderla y proseguirla. Parece un principio evidente por sí mismo y, por qué no, indiscutible.

Defender, promover, respetar y amar la vida es una tarea que Dios confía a cada hombre y mujer del mundo. Como sucede con las cosas, y más aún con la vida, el hombre y la mujer no son dueños absolutos y árbitros incensurables, sino que –y aquí radica su grandeza sin par– son administradores del plan establecido por Dios.

La vida es un fruto sagrado a cultivar y un tesoro incomparable

a acrecentar. Y en este orden de ideas la vida humana es sagrada e inviolable en cada momento de su existencia. Sin duda, también en el momento inicial que precede al nacimiento. Ninguna circunstancia, ninguna finalidad, ninguna autoridad, ninguna ley del mundo podrá jamás hacer lícito un «derecho contra la vida», pues en tal caso tal ley, tal autoridad, tal circunstancia o finalidad son contrarias radicalmente a la ley de Dios, que se encuentra escrita en el corazón de cada hombre y de cada mujer, de cada pueblo. Se trata de una ley reconocible por la razón y proclamada por la Iglesia.

Santo Tomás de Aquino enseñó con excepcional sabiduría:

> La ley humana es tal en cuanto está conforme con la recta razón. En cambio, cuando una ley está en contraste con la razón, se le denomina ley inicua; sin embargo, en este caso deja de ser ley y se convierte más bien en un acto de violencia [...] Toda ley puesta por los hombres tiene razón de ley en cuanto deriva de la ley natural. Por el contrario –dice santo Tomás de Aquino–, si contradice en cualquier cosa a la ley natural, entonces no será ley, sino corrupción de la ley.

Así, en el caso de una ley intrínsecamente injusta, como aquella que promulga el «derecho a morir», nunca es lícito someterse a ella. El rechazo a participar en la ejecución de una injusticia no sólo es un deber moral, sino también un derecho humano fundamental.

Es urgente una movilización general de las conciencias y un común esfuerzo ético para poner en práctica una gran estrategia en favor de la vida. Una estrategia que sea capaz de afrontar y resolver los problemas propios de la vida del hombre de hoy. El paso fundamental para realizar este cambio cultural consiste en la formación de la conciencia moral sobre el valor inconmensurable e inviolable de toda vida humana, asunto para el que resulta esencial redescubrir el nexo inseparable entre *vida y libertad*, y el vínculo constitutivo entre *libertad y verdad*. Donde se viola la vida se acaba por violar la libertad. No hay libertad verdadera donde no se acoge y ama la vida, y no hay vida plena sino en la libertad. No menos decisivo en la formación de las conciencias es el descubrimiento del vínculo constitutivo entre la libertad y la verdad. Separar la

libertad de la verdad objetiva hace imposible fundamentar los derechos de la persona sobre una sólida base racional y conduce a los pueblos a una línea invisible cercana a la barbarie y a lo inhumano. En las páginas siguientes de la segunda parte de este libro nos abocamos al estudio de la eutanasia, asunto desde antiguo debatido entre los hombres. Al enfoque histórico, jurídico y médico del tema agregamos el tratamiento que la moral católica concede a la materia, imbuidos del principio rector de un entero respeto al valor y al carácter inviolable de la vida humana.

Finalmente, al concluir el prefacio de esta segunda parte deseamos advertir al lector que los temas desarrollados en los numerales 64, 68, 71, 73, 75, 81, 82, 96, 98 al 101, y 122 al 128, han sido recogidos de su fuente bibliográfica directa, *Texto del Comité Episcopal para la defensa de la vida: la eutanasia*, documento de la Conferencia Episcopal Española, publicado en Madrid el 14 de febrero de 1993.

Capítulo V
NOCIONES GENERALES SOBRE EUTANASIA

EUTANASIA. CLASIFICACIÓN EUTANÁSICA. ANTIGÜEDAD. POLÉMICA

La eutanasia: un caso a modo de ejemplo [1]

En *La historia de San Michele* el médico Axel Munthe ha narrado la conducta del sabio Pasteur en la última década del siglo XIX, cuando seis campesinos rusos, mordidos por una manada de lobos rabiosos, habían sido enviados al instituto parisino del gran maestro a solicitud del zar para intentar un adecuado tratamiento. Todos ellos tenían atroces mordeduras en el rostro y en las manos y, en verdad, desde el principio eran casi nulas las esperanzas de curación; además, sabíase ya por ese entonces que la hidrofobia de los lobos era mucho más peligrosa que la de los perros, y que los mordidos en el rostro normalmente sólo tenían remotas posibilidades de vida. Pasteur, como es de suponer, sabía todo eso mejor que nadie, y de no ser como era es muy probable que se hubiera negado a practicar cualquier tratamiento. El sabio acudía amorosamente todas las mañanas acompañado de Tillaux, el más eminente y humano cirujano del París de aquel entonces, a poner a los enfermos las inyecciones, observándolos y cuidándolos con ansiedad día tras día. De repente observó en uno de los pobres campesinos el brillo siniestro en los ojos, la rígida contracción en los músculos de las mejillas, el abrirse espasmódicamente y con seco ruido las mandíbulas, la boca babeante y el desgarrador grito; los músculos del gigantesco campesino sufrieron una última violenta contracción y

el corazón dejó de funcionar.

Al día siguiente otro de los campesinos manifestó inequívocas señales de la trágica hidrofobia, y luego otro, y después otro más, y al siguiente día todos estaban como locos furiosos. Se podían oír sus gritos y sus aullidos en todo el hotel *Dieu* y hasta en la misma plaza de *Notre Dame*. Todo el hospital estaba conmocionado. Nadie quería acercarse a la sala; hasta las valerosas monjas huían terriblemente horrorizadas.

> Me parece –dice Munthe– estar viendo todavía el pálido rostro de Pasteur, mientras pasaba en silencio de lecho en lecho mirando a los hombres condenados, con infinita compasión en los ojos [...].

Por fin, abatido ante tanto horror, Pasteur se dejó caer en una silla, con la cabeza entre las manos... Tillaux, llamado mientras operaba, irrumpió en la sala con el delantal manchado en sangre. Se acercó al maestro y le puso la mano en el hombro. Ambos se contemplaron en silencio. Los cariñosos ojos azules del gran Tillaux, que tanto horror y padecimiento habían visto, miraron a su alrededor y el rostro se le volvió blanco como una sábana. «No puedo sufrirlo», dijo con voz quebrada y salió corriendo.

Aquella misma noche tuvieron una junta los dos hombres; pocos, o tal vez sólo ellos, saben de la decisión que tomaron. Pero a la mañana siguiente todo era silencio en la sala; durante la noche a los hombres condenados se les había ayudado a morir sin dolor.

Significado etimológico de la palabra *eutanasia* [2]

La palabra *eutanasia* etimológicamente proviene de dos voces griegas: *eu*, que quiere decir «bien», y *thánatos*, que significa «muerte», y el primero en ocuparse científicamente del tema fue –en el siglo XVII, aparentemente en 1623– el canciller inglés sir Francisco Bacon de Verulamio, en una obra de título discutido, por cuanto mientras unos la denominan *Novum Organum*, otros la llaman *Historia de la vida y de la muerte*, y hay quienes le atribuyen la denominación de *El tratamiento de las enfermedades incurables*.

El canciller inglés manifiesta:

> Considero que la misión del médico consiste en proporcionar la salud y aliviar los sufrimientos y los dolores, no solamente cuando ese alivio puede conducir a la curación, sino también cuando puede servir para producir una muerte dulce y tranquila. Los médicos, por el contrario, se creen obligados con sus vanos escrúpulos e ideas religiosas a atormentar al enfermo cuando la enfermedad no tiene esperanza alguna de curación; los médicos, según mi opinión, deberían tener suficiente habilidad para endulzar con sus manos los sufrimientos y la agonía de la muerte.

Concepto de eutanasia [3]

Entendemos que es difícil un criterio uniforme de definición de eutanasia, pero nosotros la definiríamos como aquel acto en virtud del cual un sujeto ordinariamente penetrado de la más profunda y sincera piedad siega la vida de otro, considerado como incurable y normalmente poseído de terribles dolores físicos.

Clasificación de la eutanasia [4]

Muchos tratadistas hacen la distinción entre eutanasia *occisiva* y eutanasia *lenitiva*. Se considera eutanasia occisiva aquella intención directa de matar con voluntad piadosa; se considera eutanasia lenitiva el estado de inconsciencia en que se coloca al paciente adolorido e incurable para sustraerlo de sus horribles sufrimientos.

A nuestro entender –y vistas las clasificaciones– es factible hablar, con fines didácticos y atendiendo básicamente a la causa piadosa, de una eutanasia típica común y médica, y por extensión, de una eutanasia no ordinaria que denominamos excepcional.

La eutanasia típica es aquella en la que un sujeto ordinariamente transido de piedad proporciona a otro la muerte. Tal figura adopta las siguientes formas:

a) Común, si la proporciona un profano.
b) Médica, si la procura un galeno.

c) Excepcional, que no es otra que aquella eutanasia excepcionalísima en la que, practicado el acto, encontramos un trasfondo aberrante seleccionador o económico.

En todas estas formas eutanásicas cabe la acción propiamente occisiva y la denominada lenitiva.

- Eutanasia típica
  - Común
  - Médica
  - Excepcional
    - Perinatal (recién nacidos deformes o deficientes)
    - Psíquica (afectados de lesiones cerebrales irreversibles)
    - Social (ancianos u otros tenidos por socialmente improductivos o gravosos)

La eutanasia occisiva será denominada propia en el supuesto de que la muerte se procure sin dolor, e impropia si se suministra dolorosamente.

Desde el ángulo estrictamente legal, la eutanasia occisiva será jurídica si se encuentra permitida por el derecho o antijurídica si no se encuentra tolerada por éste.

Concepto de ortotanasia **[5]**

Existe lo que se llama *eutanasia por omisión* y que el profesor Roskam, catedrático de Lieja –Bélgica–, denominó *ortotanasia*. El término proviene del griego *orthos*, «recto», y *thánatos*, «muerte».

En esos casos la muerte piadosa ocurre, no por un acto positivo del médico, sino por el hecho mismo de la enfermedad fatal. Sólo que el médico habría podido demorarla o evitarla en ese momento mediante un tratamiento adecuado.

Cada vez que hacia el término de una evolución morbosa, fatal y dolorosa (cáncer, leucemia, tisis, nefritis, cardiopatía, etc.), se manifiesta una complicación aguda capaz de matar rápidamente al enfermo (hemorragia, infección, colapso, etc.), la que podría ser

dominada mediante una intervención terapéutica eficaz, se presenta el problema de la eutanasia por omisión.

La ortotanasia es, pues, el no empleo de la *distanasia*, cuya finalidad es prolongar por medios artificiales la vida de un enfermo incurable.

Concepto de distanasia [6]

La *distanasia* son los métodos que permiten prolongar por medios artificiales la vida de un enfermo incurable. El término proviene del griego *dis*, «mal», algo «mal hecho», y *thánatos*, «muerte».

Mientras que la eutanasia occisiva es terminar con la vida de un sujeto amparándose el matador en consideraciones piadosas, la distanasia, en cambio, pretende la prolongación de la vida.

Antigüedad histórica de las prácticas eutanásicas [7]

Sin que con precisión podamos afirmar que todos los casos a mencionar fueron «típicamente eutanásicos», digamos que entre los celtas se daba muerte a los ancianos valetudinarios. Existen tribus, dice Luis Jiménez de Asúa, donde el deber del buen hijo es darle «muerte buena» al padre viejo y enfermo.

En la India antigua los incurables eran conducidos por sus allegados al borde del Ganges; ahí se les asfixiaba tapándoseles las narices y la boca con barro, y luego eran arrojados al río sagrado.

Se habla también del «vino de Moriani»: era el líquido que se obtenía de las raíces de la mandrágora, utilizado por los griegos y romanos, y que producía un sopor a los condenados a muerte para adormecerlos y evitarles los últimos sufrimientos. Dice Ricardo Levene en la revista *La Ley* de Buenos Aires que este vino fue dado a Jesús poco antes de expirar en la cruz, y «los que han estudiado la muerte de Jesús afirman que un soldado romano le alcanzó con su lanza una esponja mojada en vinagre y agua, que era el líquido que tomaban los legionarios para calmar la sed».

La eutanasia fue propugnada por Platón (muerto en 437 a. de C.) en el libro IX de *Las Leyes* y en el libro II de *La República*.

Grecia antigua indudablemente practicó la eutanasia. Carlos Salicrú en *Suicidio y eutanasia* considera que los primeros vestigios de eutanasia legal los podemos encontrar en Atenas, cuyo senado autorizaba la muerte voluntaria. Bastaba justificar la solicitud y el veneno estaba a disposición de la víctima. Y es que Grecia estaba poseída de una metafísica que miraba a las esencias y no a las personas.

José Guallart y López de Goicochea manifiesta en la revista *Temis* de Zaragoza que en todas las civilizaciones que se fueron sucediendo una a otra en las orillas del Mediterráneo, como también en Mesopotamia y en la India, se practicó la eutanasia.

Otros datos sobre la antigüedad histórica de la eutanasia **[8]**

Los visigodos hicieron célebre su «roca de los ancianos», de donde se precipitaban éstos cuando se sentían «cansados de la vida».

Westermark afirma que la eutanasia –en su primitiva acepción– estaba extendida entre los *karens* de la Birmania, cuyos enfermos eran sacrificados a la muerte por considerárseles inútiles e improductivos. Según Dechambre, tampoco se exceptuaron de esta práctica los pueblos que forman parte de la cultura clásica universal, como los egipcios, caldeos, asirios, árabes, griegos, romanos, galos, germanos y godos, entre los cuales los ancianos enfermos y los heridos de guerra estaban irremisiblemente destinados a la muerte.

Amudsen narra que los esquimales se daban muerte en caso de dolores insoportables.

La historia consigna prácticas eutanásicas en Erasistrato (siglo III a. de C.), el que sufriendo de úlceras se envenenó con cicuta; Eratóstenes (muerto en 195 a. de C.), quien atormentado por una permanente ceguera murió voluntariamente de hambre; Silvio Itálico (muerto en 100 d. de C.), quien se mató ante los sufrimientos provocados por un tumor, y Diocleciano (muerto en 313 d. de C.), quien

se envenenó al padecer de cruel enfermedad.

Morselli relata que Cleopatra fundó en Egipto con Marco Antonio una «academia» para estudiar los medios menos dolorosos de morir.

Según Giorgio del Vechio la eutanasia adquirió en Roma su más cabal expresión cuando se daba muerte rápida a aquellos que en los circos quedaban malheridos y presas de agonía cruel.

Valerio Máximo, el célebre historiador que floreció en el reinado de Tiberio (siglo I), en una de sus obras relata cómo un tribunal marsellés estudiaba y resolvía las peticiones que se le dirigían para practicar la eutanasia.

Adalberto Pazzini en *El médico ante la moral* nos relata que muchos son los ejemplos de eutanasia en personajes de la antigüedad y nos manifiesta que los caballeros medioevales llevaban en sus dedos un anillo con una piedra hueca en la que guardaban una gota mortífera para usarla si caían en manos del enemigo y eran sometidos a torturas.

Más datos sobre la antigüedad de la eutanasia [9]

Y también en la Edad Media, relatan muchos autores, se remataba con un puñal afiladísimo llamado «misericordia» a los que caían malheridos en los denominados «juicios de Dios».

Lombroso dice que en Suecia, el año 1600, viejos e incurables eran muertos solemnemente por sus parientes.

De Napoleón se cuenta –y lo admite el mismo emperador– un caso de intento de eutanasia: de regreso de su campaña en Egipto ordenó a su médico Desgenetter dar muerte con opio a tres o cuatro hombres poseídos por la peste (en este caso los enfermos estaban irremisiblemente perdidos y casi moribundos). El médico se negó a cumplir la orden.

Igualmente, según Jesús García Bayón en *Medicina y moral*, la eutanasia se ha practicado entre los salvajes del Pacífico, en las islas de la Polinesia.

Hasta hoy se conservan en el Japón las prácticas del *kharakhiri*; y en la China hay aún resabios de la gran «epidemia negra» de estrangular y envenenar a los niños y enfermos incurables.

Noticias de las prácticas eutanásicas en América del Sur [10]

En América del Sur la práctica no ha sido ni es desconocida. José Ingenieros relata que en las zonas rurales de Argentina se da como costumbre y con frecuencia el acto de «despenar». Dice Ingenieros: «[...] despenar es un deber de buen amigo, y negarse a hacerlo se reputa como acto deshonroso, mezcla de impiedad y cobardía».

En el Perú la eutanasia occisiva no es un hecho desconocido.

Eduardo Piñán y Malvar en su *El homicidio piadoso* consigna que en las serranías del Perú han existido a veces los «despenadores», quienes se imponían la «humanitaria» tarea de abreviar los sufrimientos de los agonizantes.

Existen también en muchos antiguos pueblos peruanos hombres que dedican su existencia a despenar; ellos actúan provistos de largas uñas, y previo pago de una cantidad de dinero acogotan al moribundo o al enfermo. Son éstos, pues, los despenadores.

La costumbre de despenar existe también en el sur del Perú, y en la selva peruana hay entre los indios una verdadera eutanasia: cuando advierten algunas tribus a un compañero definitivamente perdido, son ellas mismas las que lo rematan.

Polémica sobre la eutanasia [11]

Se han utilizado los más variados argumentos para asumir su defensa o su enérgica condenación.

En *La República* Platón alaba a Esculapio por «haber propuesto el cuidado sólo de los enfermos curables».

Plinio en la *Historia natural* considera que es «[...] un gran consuelo pensar que Dios no lo puede todo. Él no puede quitarse la vida. Este derecho es lo mejor que le ha concedido al hombre».

Cicerón llegaría a decir: «¿Qué razón tenemos, buenos dioses, para tolerar el sufrimiento?»

Epicuro, en una directa alusión a la eutanasia, manifestaba que una vez que la vida se hacía odiosa era lo más conveniente ponerle término. Añadía:

> El hombre debe procurar a toda costa que la vida no le sea desagradable [...] Si la naturaleza concedió al hombre una sola puerta para venir a la vida, también le ha señalado muchas otras para salir tranquilamente de ella.

El debate sobre la eutanasia [12]

Todos estos lineamientos se vieron contrariados por el célebre Hipócrates, quien en su condición de médico diría: «No daré droga mortal aunque me sea solicitada». Es éste el célebre juramento hipocrático.

Pero además de otras diversas posturas proeutanásicas, en 1516, Tomás Moro, en su debatida *Utopía*, dijo:

> Si la enfermedad no sólo es incurable, sino dolorosa y con continuas angustias, los curas y los magistrados deben ser los primeros en exhortar a los desdichados a que se decidan a morir, diciéndoles que si ya no son útiles en este mundo, pecan prolongando una vida pestilente y dolorosa que les hace costoso sobrellevarla y les hace insoportables a los demás.

Vemos en lo expuesto por Moro una inducción al suicidio de los incurables y adoloridos, pero con una fundamentación de utilitarismo social.

Rechazada severamente la tesis de la eutanasia por los reputados médicos Dechambre y, sobre todo, Guermonprez, el que en 1904 publica el folleto *El asesinato médico y el respeto a la vida humana*, surge la oposición de Regnault, quien dice que:

> Tal vez no está lejano el día en que la eutanasia que se califica de asesinato por Guermonprez, y que, según las leyes existentes, es en efecto un crimen, será considerada, en ciertas condiciones, como un acto de solidaridad y de caridad suprema.

Regnault fomentó la eutanasia típicamente piadosa.

Pero contrarias al referido estudioso surgen las apreciaciones del tratadista Rocco Davi, quien se manifiesta enérgicamente contrario a la eutanasia porque: «no se podrá jamás con certeza determinar el móvil» y «porque es imposible afirmar la voluntad de morir del paciente, puesto que las enfermedades afectan las facultades psíquicas».

En 1929, Mahomed Adbel-Aziz Badr dijo que:

> [...] la vida del hombre es tan sagrada, su destino tan impenetrable, que consideración alguna nos puede llevar al homicidio por la sociedad, incluso en el caso de las peores miserias morales y físicas.

El famoso catedrático de Letras de la Universidad de París, Dumas, opinaba:

> ¿Por qué hemos de negar la muerte a un incurable o a un agonizante que la reclama, cuando la muerte es para él la liberación de sufrimientos intolerables? Nada es más absurdo que el sufrimiento inútil y nada es más legítimo que tratar de desembarazarse de él.

Nothan, categóricamente la rechaza: «es –dice– una macabra utopía».

De igual parecer es Komprobst, quien considera que la generosidad del móvil no quita el carácter antisocial, pues la inspiración del acto permanece siempre contraria al interés público.

Eutanasia, tema controversial [13]

El profesor checo Miricka ha aceptado la eutanasia, no sin antes asegurarse de la verdad y eficacia de la petición de muerte del enfermo; igualmente juzga que la solicitud ha de ser por escrito, reuniendo las condiciones de seria, decisiva, insistente y expresiva. El autor checo otorga, en este caso, al consentimiento de la víctima tal jerarquía, que ella haría permisibles los actos eutanásicos.

El conocido médico español R. Novoa Santos, antiguo profesor

de Medicina de la Universidad de Madrid, en su obra *El instinto de la muerte* relata que: «ayudar a morir siempre fue obra misericordiosa».

Con él se pronuncia a favor de la eutanasia Fernando Gorritti, quien la propugna siempre que la enfermedad sea incurable, intolerable y persistentemente dolorosa, y no atenuable el dolor por procedimiento médico. Considera igualmente el referido estudioso que la autorización para morir debería pronunciarla un tribunal, y practicarla sin los requisitos de ley implicaría siempre cierto grado de responsabilidad penal, por más atenuada que se presentase la figura.

Ariosto Licurzi, profesor de la Universidad de Córdova, en 1933 consideraba a la eutanasia como «la doctrina de la solidaridad».

El célebre Ambrosio Paré rechazó enfáticamente la muerte por piedad. «Yo los curaba –decía Paré–, pero sólo Dios es el dueño de la vida y de la muerte, de cura o de agonía, de angustia o serenidad.»

Con él, en plena Edad Media, Paracelso relataba que: «el más alto grado de la medicina es el amor».

Desde la llegada del cristianismo la eutanasia dejó de ser un problema social hasta el siglo XX, en que algunos vuelven a convertirla en problema al pretender su legalización. Desde los años treinta de este siglo se vienen constituyendo asociaciones en defensa de la eutanasia y se han propuesto leyes permisivas que habitualmente han sido rechazadas.

Discusión sobre la eutanasia [14]

El debate ha persistido siempre. Así tenemos que, en 1935, la mexicana Matilde Rodríguez Cabo hacía una escandalosa propuesta de selección humana, manifestando:

> [...] es menester reglamentar la aplicación de medidas eliminatorias en todos aquellos oligofrénicos en los que, visto el fracaso del tratamiento, la evolución del caso clínico permite establecer el pronóstico de inmodificabilidad del estado de inutilidad social.

Pero, como respuesta, Castán ha sido severo y categórico, y considera el autor español que la vida es un derecho intangible cuya violación siempre debe rechazarse, incluso cuando en la exterminación medie algún fin loable. «El fin –ha dicho–, no justifica los medios. Existe un deber ineludible de conservar la vida [...].»

El argentino José Ingenieros, en una interesante alocución sobre el tema, relataba en 1911 que:

> [...] la justificación de esta clase de homicidios estaría en el consentimiento, en la solicitud reiterada de la víctima y en las costumbres sociales del ambiente a que los individuos pertenecen.

Mientras en 1927 Evaristo de Moraes la condena considerando muy prudentemente el temor de que se produzcan intolerables abusos en actitudes trágicas de muy discutida piedad, propiciadas incluso por los mismos parientes de la víctima, el médico Ruy Santos, ese mismo año, propugnaba la eutanasia auténticamente piadosa para los pacientes verdaderamente sin remedio y rechazaba enfáticamente toda forma de eutanasia seleccionadora por considerarla «innecesaria», e igualmente repudiaba con toda dureza la llamada *eutanasia económica*, por ser abiertamente contraria a nuestra moral.

La eutanasia como fuente de abusos [15]

El célebre filósofo alemán Federico Nietzsche, cuyo pensamiento tuvo honda repercusión en la primera mitad del presente siglo dando inicio a algunas desenfrenadas corrientes que causaron serio perjuicio en la estabilidad de la humanidad, calificaba en 1889 al enfermo como «parásito de la sociedad cuya determinación de vivir resultaba inconveniente». En el caso de Nietzsche, como es fácil advertir, no se propiciaba únicamente la verdadera eutanasia piadosa, sino el grosero planteamiento de la idea seleccionadora de los hombres, idea que, como quedó ya dicho, fue recogida por algunos pensadores, sembrando de muerte el mundo. Pero en la misma Alemania posteriormente tales proposiciones tendrían respuesta

categórica y fulminante. El cirujano berlinés Sauerbruch; el tisiólogo Klare; Siebeck; Unverricht, y el magistrado de Bielefeld, Neukamp, rechazaban la eutanasia con la mayor de las energías, porque:

> [...] la eutanasia seleccionadora repugna al sentimiento jurídico y porque con respecto a la de tipo piadoso nos encontraremos siempre con que el diagnóstico de las enfermedades puede ser errado; conque la misión del médico es ayudar al enfermo [...] y sobre todo porque la existencia sólo está en manos de Dios.

Sauerbruch, el médico que participó en los acuerdos de este magistral trabajo, a una de sus pacientes –la que se encontraba desahuciada y, presa de agudos dolores, le solicitaba al galeno la muerte– le diría: «Tu cita con la muerte sería algo precipitada; y además es conveniente que sea ella quien elija el lugar y la hora».

Mientras el talentoso juez y escritor argentino Artemio Moreno en su libro *El sentimiento de la vida en el arte*, entre otras muchas manifestaciones comentaba que, en efecto, y por encima de toda otra consideración, y al amparo de los espeluznantes casos que la vida múltiples veces ha presentado, el derecho de matar parece imponerse de por sí en circunstancias realmente excepcionales, sancionado por una cruel y espantosa realidad; el ideólogo nacional socialista Alfredo Rosenberg, evidenciando un absoluto desprecio por la vida y por la persona humana en general, enarbolando el grosero pabellón del racismo hitleriano, diría: «Yo creo que, sin estorbos, ha de sacrificarse todo a la sangre y a la raza, aunque ello signifique matar».

Muchos autores califican los actos del racismo alemán como actos eutanásicos. Nosotros rechazamos enfáticamente esta apreciación, y en aras de la claridad que se debe por ciencia a las nociones hemos de distinguir a la eutanasia de aquello que, no siéndolo, es calificado como homicidio por piedad.

¿Y cómo fue que ocurrieron estos abusos? [16]

Entre los acontecimientos históricos de la humanidad se ha vincu-

lado siempre, o casi siempre, al racismo hitleriano y sus prácticas exterminadoras con la eutanasia.

La revista *Süddentsche Juristen Zeintung* («Revista Jurídica de Alemania del Sur»), el 12 de agosto de 1947, publicando un fallo que condenaba las prácticas hitlerianas de selección humana, nos daba ya en ese entonces la razón, al señalar, entre otros términos, que:

> [...] resultaba evidente la necesidad de distinguir el homicidio eutanásico [...] del homicidio en seres no condenados a morir en plazo cierto, que no sufren dolores terribles [...].

El mismo Führer el 21 de mayo de 1930 reconocía que:

> [...] lo que queremos es una selección basada en la nueva clase dominante, en la clase de los señores. Esta clase –decía el dictador alemán– será inaccesible a la moral de la piedad y sabrá que se funda en su calidad de raza superior [...].

Los crímenes del nacionalsocialismo y el tema de «la piedad» [17]

En los crímenes del nacionalsocialismo normalmente nunca existió una motivación piadosa; el nazismo, sin importar los medios, perseguía los fines propuestos por sus iniciadores, el conde Gobineau y Houston Chamberlain. El nazismo alemán, amparado absurdamente en las leyes del sabio agustino Gregorio Mendel, amparándose en la teoría malthusiana y fundamentándose en una deformada eugenesia que trasgredía los justos límites de esta disciplina, se permitía declarar el 14 de julio de 1933 en la obra máxima de Hitler, *Mi lucha*, el convencimiento pleno de la necesidad de cautelar como fuera la prioridad de la raza, por cuanto según los datos de la historia la descomposición de ellas había conducido a los pueblos a su ocaso.

El pensamiento nacionalsocialista llegó a la convicción de la existencia, en el mundo, de una jerarquía de razas en cuya cúspide se encontraba la raza aria. El derecho sagrado del hombre, para el

nacionalsocialismo, es preservar la pureza de la sangre. El punto biológico y racial, llevado a lo absoluto, arrastra a esta doctrina a un antisemitismo salvaje, agresivo y generalizado.

Y es Nietzsche, el enamorado de la antigua Grecia y el que propugna la selección de los mejores, la fuente predilecta de Adolfo Hitler.

Fundamentos de los actos criminales de Hitler [18]

El discutido dictador se asimiló, sin más, el paganismo racista nietzscheniano, y matizadas por estos aires se encuentran las páginas del *Mein Kampf*, obra fundamental del nazismo.

El Führer normalmente nunca persiguió la piedad hacia el sufrido; se diría con más propiedad que se impregnó de desprecio hacia ellos. Sus propias palabras son, sin duda, el más cabal testimonio:

> [...] a todo ser que nazca débil se le debe eliminar; el derecho a la vida es una invención absurda de los humanitarios demócratas y apóstoles de la debilidad. El derecho a morir, ése es el único derecho de los débiles condenados por la ley de la eliminación.

En Nuremberg, en 1929, dijo textualmente –contrariando cualquier principio de piedad en su conducta–:

> Si de un millón de niños nacidos en un año en Alemania, se consintiere en suprimir, por su debilidad, setecientos u ochocientos mil, el resultado final sería un aumento de fuerzas. Lo peor es que nosotros mismos impedimos el proceso natural de eliminación. Las leyes de la raza han sido aplicadas metódicamente por Esparta, el más lúcido de los Estados racistas de la historia [...]. Una Alemania fuerte sólo puede conseguirse por una selección exenta de piedad.

Por todo lo expuesto –en donde se capta irreversiblemente en Hitler una obsesión esencial y primordialmente seleccionadora– es que nos atrevemos a vacilar en la creencia de que en el documento que a continuación trascribimos literalmente, se haya empleado el

término eutanasia en su cabal expresión. Parece, más bien, ser otro caso de confusión en el sentido de la palabra. He aquí, pues, el documento:

> Berlín, 1 de setiembre de 1939.– Adolfo Hitler – El Director Nacional Bouhler y el Dr. Med. Braud están encargados bajo responsabilidad de extender nominalmente a determinados médicos la facultad de procurar la muerte por eutanasia a aquellos pacientes cuya enfermedad resulte, a humano juicio, incurable después de atento examen de su estado.– Hitler.
> Entregado a mí por Bouhler, el 7 de agosto de 1940.– Dr. Gurtner.

Y nuestra opinión de que la palabra eutanasia se utilizó en este caso tergiversadamente, se solidifica con la manifestación testimonial, en el proceso de Nuremberg, del jefe de la cancillería del Reich, Hans Heinrich Lammers, quien declaró al tribunal que:

> [...] desde otoño de 1939 había madurado en Hitler la idea de eliminar a los enfermos mentales incurables, con métodos sin dolor [...].

Hitler y la «selección de las razas» [19]

Sabemos bien que no era justamente la piedad lo que alentaba al Führer. La obsesión seleccionadora del dictador alemán lo llevó inmisericorde a eliminar, progresivamente, primero a los locos, a los inválidos, a los débiles, a los deficientes, a los dolientes crónicos, a los niños sin robustez, etc.; luego se eliminaría a todo ser que no rindiese, y luego con cualquier pretexto a todo el que no tuviese origen ario. Los millones que murieron en estas jornadas de bárbaro salvajismo jamás se podrán precisar.

No hace falta desenmascarar estos actos; para cualquier recta y culta razón es fácil entender que aquí nunca se dio la piedad. Y es que mal se podría haber dado sentimiento espiritual alguno en una filosofía como la de *El mito del siglo XX*–, en la que su autor, Alfredo Rosenberg, principal ideólogo del nacionalsocialismo, califica a la caridad y al amor como «detritus morales». Esta pequeña biblia del tercer Reich –*El mito del siglo XX*–, recomendada en 1931 por la dirección oficial del partido, lanza un espectacular ataque a todo

valor cristiano, cayendo en sus críticas la Iglesia católica. *El mito del siglo xx*, que luego del *Mein Kampf* constituye no sólo la obra más leída del nacionalsocialismo, sino la que expresa la más auténtica esencia de éste, considera al Pentateuco como hermano del Talmud y de Carlos Marx. Son obras –dice– «[...] que exhalan el mismo aliento de descomposición moral y desorden social [...]».

Rosenberg califica al catolicismo de no ser sino recopilación de ancestrales doctrinas; que pretende –dice– a través de Pío XI crear con la «[...] grosera creencia de la infabilidad del Papa el más deshonroso monumento de todos los tiempos [...]».

La tesis del nacionalsocialismo [20]

El nacionalsocialismo rechazó los dogmas católicos, tachó las Escrituras por ser judías y consideró a la religión católica como una religión humillante y de serviles.

El nacionalsocialismo pregonó la supremacía del honor sobre el amor. Se fundó en la existencia de una raza superior, la que por naturaleza posee el derecho de mandar.

El nacionalsocialismo alemán propugnó la existencia de un pseudocristianismo positivo, pero desprovisto de todo valor auténticamente cristiano; el cristianismo nacionalsocialista pretendió consolidar la Iglesia nacional alemana, señalándole como sustento ideológico esencial el respeto que merecería una determinada élite humana. La nueva trinidad no sería otra que la raza, la tierra y el Estado.

Es imprescindible comprender el absoluto divorcio con la piedad en los actos de un Hitler, que cuando gusta de dar muestras de afecto y de consuelo al aliado Mussolini, caído ya y viviendo en La Magdalena, no hallará mejor don que el de los 24 volúmenes de la última edición de las obras completas del despiadado enemigo de los débiles, Federico Nietzsche, columna rectora de muchos actos hitlerianos.

La ferocidad, la impiedad del dictador alemán queda una vez más irreversiblemente demostrada el 1 de agosto de 1940, cuando

categóricamente rechaza la petición colectiva de los prelados representados por el arzobispo Konrad von Freiburg, quienes en su solicitud a la cancillería hitleriana afirmaban: «[...] estamos dispuestos a sufragar todos los gastos que ocasionen al Estado los cuidados de los enfermos mentales [...]».

La Iglesia católica y Hitler [21]

Ninguna atención prestó Hitler al decreto de la Congregación Vaticana del Santo Oficio, de 2 de diciembre de 1940, el que expresaba que:

> [...] no es lícito matar directamente por orden de la autoridad pública a aquellos que, sin haber cometido delitos merecedores de muerte, no se encuentran en plena salud [...].

Y otro tanto ocurrió, con otro decreto del mismo Santo Oficio, de 22 de febrero de 1941, que prohibía la obra de W. Strocthenke *Erbplage Und Christentum*, que alentaba la esterilización obligada así como la facultad de eliminar «dulcemente» a los individuos desadaptados declarados «nocivos a la raza».

El 6 de julio de 1941, reunidos los obispos junto a la tumba de san Bonifacio, en Fulda, se leía una carta pastoral en la que se decía que:

> Ningún Estado, ningún régimen tiene el derecho de ordenar la muerte de los débiles, alienados de mente e incurables considerados inútiles e improductivos [...].

Las protestas de los prelados se multiplicaban en todo el orbe, y Pío XI, en *Casti connubi*, es categórico al afirmar que:

> [...] la autoridad civil carece de todo poder directo sobre los miembros de los ciudadanos –con mayor motivo no hay poder sobre sus vidas–. Donde no existe culpabilidad, y por consiguiente, motivo de grave punición corporal, ella –la autoridad civil– no puede [...] tocar por razones eugénicas ni por otros motivos la integridad del cuerpo humano.

La Iglesia católica, pues, permanentemente y a través de todos los medios posibles condenó siempre estos actos muy ajenos a cualquier piedad, y que de acuerdo a cualquier normal recta razón necesariamente serán repudiados.

Eutanasia y genocidio: conceptos [22]

Desde el 29 de diciembre de 1959, jurídicamente hablando, en el Perú no queda otra alternativa que otorgarle a la eutanasia su única y auténtica acepción. Y es que en aquella oportunidad el Perú suscribió mediante resolución legislativa número 13288 el texto de la Convención de las Naciones Unidas sobre Genocidio. Desde ese entonces, claramente se define el verdadero alcance de la voz *genocidio*, habiendo sido calificado bajo ese término toda destrucción de grupos humanos por razón de su nacionalidad, raza, religión o motivos análogos.

La proposición de este término –genocidio– la hizo el reputado profesor polaco Rafael Lamkin.

Y los juristas, ¿qué opinan sobre la eutanasia? [23]

Digamos que los más connotados juristas alemanes han abierto dos corrientes que de manera contrapuesta se han pronunciado en torno al problema. Así, unos como Mezger, Beling, Ebermayer y Wachenfeld, condenan la eutanasia. Pero al frente de todos éstos surgen, admitiéndola, opiniones como la de Von Hippel, quien admite el homicidio por piedad al considerar al consentimiento de la víctima como un perfecto negocio jurídico; y está la opinión de Köler, quien funda el derecho eutanásico a matar en consideraciones de índole consuetudinaria. Por su lado, el destacado Mayer considera admisible la eutanasia por carecer, en muchos lugares geográficos del globo, de antijuridicidad, y juzgaba el referido maestro alemán que el homicidio por piedad no constituye muchas veces trasgresión a norma cultural alguna. Mayer, refiriéndose a la deno-

minada eutanasia típica piadosa de índole médica la admite, pues considera que en este caso se actúa en protección de legítimos intereses. Binding, por su parte, considera que en la eutanasia no hay homicidio, sino una sustitución de la causa de la muerte, forzada por los crueles dolores.

En Italia también la disgregación se ha producido. Y mientras los maestros Manzini y Maggiore la condenan, Giuseppe del Vechio la admite.

En España, Jiménez de Asúa, Cuello Calón y Royo-Villanova la rechazan, pero no dejan de admitir por ningún motivo:

> [...] que el problema es harto dificultoso como para que pueda ser categóricamente contestado con un sí o un no rotundos.

En verdad, es un debate universal, porque filósofos, médicos, sociólogos, juristas, teólogos, todos de envergadura respetable, como Maimónides, Nóbel, Spencer, Ruiz Funes, Leclercq, Peco y muchísimos otros de una larga relación, han emitido opinión sobre tan espinoso como polémico problema.

Opinión de la Iglesia católica ante la eutanasia [24]

Pues, por ahora, aquí pronunciemos una suficientemente clara: es de S. S. Pío XII, y, como es natural, refleja la posición oficial de la Iglesia:

> No hay hombre, ni autoridad humana, ni ciencia, indicación médica, eugénica, social, económica, moral, que pueda invocarse o constituir un título jurídico válido para disponer directa y deliberadamente de una vida humana inocente.

Morfología y estructura del concepto de eutanasia [25]

Técnicamente, y en puridad, no cabría hablar de eutanasia ahí donde no hay intención piadosa del agente activo al momento de la realización del hecho. En verdad, y hablando con estrictez, para definir la eutanasia no debiéramos ir más allá del exacto contenido

de esta expresión. Recordemos que la palabra *eutanasia* proviene de las voces griegas *eu*, que quiere decir «bueno» o «bien», y *thánatos*, que significa «muerte». «Buena muerte» es el real significado etimológico de este término, y es imprescindible identificarlo necesariamente con la intención piadosa, porque éste y no otro fue el verídico sentido que le otorgó su creador, sir Francisco Bacon de Verulamio, cuando hacia 1623 se refería a la eutanasia en su tratado de nombre discutido.

Pero también es imprescindible señalar que la piedad, si bien es cierto constituye el elemento clave por excelencia del homicidio piadoso, no es el único carácter que la estructura; en verdad, impostergablemente tenemos que admitir que la eutanasia de matiz común y médico se ve premunida, aparte de de los lógicos elementos (como son los sujetos actuantes –matador y víctima–), de los esenciales aspectos del dolor físico y la incurabilidad de la víctima.

El elemento dolor físico, por ser el generador de la piedad, es un elemento imprescindible; es en lo objetivo lo que la piedad es en lo subjetivo. La incurabilidad es, por circunstancias totalmente fortuitas, el único elemento capaz de desvanecerse de los requisitos exigibles que la doctrina jurídica penal le plantea a la eutanasia occisiva.

Sólo para los casos de la aberrante eutanasia excepcional, normalmente el elemento dolor físico es el único que logra ausentarse; por ello, en nuestra noción eutanásica no es extraño observar una definición bastante genérica, la que trata de armonizar las tres formas eutanásicas que nosotros concebimos –común, médica y excepcional–, sin que ello no implique distinguir las evidentes diferencias caracterológicas de las dos primeras con la última.

Para nosotros, lo reafirmamos, la eutanasia occisiva es el acto practicado por un profano o un galeno que ordinariamente transido de piedad siega la vida de un incurable, normalmente (excepto en la eutanasia excepcional) terriblemente adolorido físicamente, mediando o no la solicitud de la víctima. En esta noción, en la que el consentimiento –como veremos luego– no es elemento eutanásico, se complementan todas las formas del homicidio piadoso.

La «eutanasia excepcional» **[26]**

La eutanasia excepcional tiene un carácter ciertamente seleccionador, y como ejemplo tenemos el caso de los padres que eliminan a los hijos recién nacidos malformados y terriblemente monstruosos –teóricamente, para siempre impotentes–, con la finalidad de no enfrentarlos en esas penosas circunstancias a las durezas de la vida. Muy serios son los temores en torno a la nitidez que la piedad pueda tener en estos casos, por lo que es imprescindible investigarlos muy minuciosamente.

Además, desechamos radicalmente como concepto eutanásico típico las eliminaciones que se han producido, en el mundo, de infinidad de seres humanos, suprimidos en atención a consideraciones racistas, religiosas o políticas. Ahí nunca primó la piedad hacia el hombre eliminado; ahí primó la actitud de hombres que mataron para con desmedida actitud e inaceptable conducta hacer prevalecer conceptos de raza, religión, política u otros.

Estos actos, a nuestro entender, merecen ser calificados con sus verdaderos nombres o figuras delictivocriminales de tipo homicida que se encuentran sancionadas por todas las legislaciones del mundo civilizado; bárbaros actos de inhumano genocidio que con enérgico repudio han sido severamente reprobados por la Organización de las Naciones Unidas el 9 de diciembre de 1948 en la Convención de París.

No es justo, pues, calificar con nombre distinto lo que tiene un nombre propio.

Elementos de la «eutanasia excepcional» **[27]**

Esta forma de eutanasia, como su nombre lo indica, posee características realmente especiales. Sus elementos esenciales son: agente activo, intención piadosa, agente pasivo, acción penal, resultado e incurabilidad de la víctima. En esta mención de los elementos hay ausencia del requisito «dolor físico de la víctima», y es que en los casos de eutanasia excepcional –como es el caso de los niños

monstruos– el dolor pasa a un segundo plano de la figura eutanásica juridicopenal. La piedad parecería generarse no ante el dolor, porque éste en dichas circunstancias puede no existir. La piedad surge en estas ocasiones al observar la cruda realidad de enfrentar a un hijo horrorosamente monstruoso y totalmente desvalido.

La «eutanasia excepcional»: un caso a modo de ejemplo [28]

En efecto, aunque resulte algo extenso, conozcamos el «caso de Lieja».

En 1962 la opinión pública mundial, enterada de un suceso, quedó inesperadamente conmocionada al hacerse de dominio genérico el denominado «célebre proceso de Lieja», caso con todos los caracteres de la eutanasia excepcional.

He aquí los hechos: Lieja, Bélgica, marzo de 1961. Susana Coipel (24 años) contrae matrimonio con el joven empleado municipal Jean-Nöel Vandeput.

Los meses trascurren mientras la joven pareja hace una vida normal.

Pero Susana, un día, se siente mal. El médico de esta familia de clase media, y católica sólo de nombre, doctor Jacques Casters, se hace cargo de la enferma. Para dominar el mal, recomienda periódicas dosis de reconstituyentes y sedantes entre los que se halla el Softenón, cuya preparación técnica se basa en la talidomida, cuyas trágicas consecuencias sobre el feto eran, en ese entonces, totalmente desconocidas.

Trascurrido un aparente sano embarazo, el parto de Susana Vandeput es atendido por un especialista, el doctor Weerts. La intervención resulta tan laboriosa como dolorosa y concluye:

> [...] con el nacimiento, en la madrugada del 22 de mayo de 1962, de una niña anormal: carece de brazos, mostrando, en cambio, insertos en sus hundidas espaldas, dos pequeños dedos, en uno de los lados, y cuatro dedos, dos de ellos unidos, en el otro lado; semejan aletas de foca; por añadidura, angiomas en el rostro; y en fin –dirá Guallart–, anomalías anales también [...].

La conmoción de la madre de la parturienta, Fernanda Yerna viuda de Coipel, es impresionante; otro tanto acontece con la hermana de la asistida, Monique de La Marck.

El impacto en Susana, enterada de la situación, es atroz.

Consultado de inmediato el doctor Weerts, opina por la conveniencia de radiografiar a la recién nacida, aunque manifiesta encontrar muy discutible el margen de cirugía y de prótesis.

Las desesperadas mujeres recurren al médico de la familia, el ya conocido doctor Casters, el cual, sin poder observar a la criatura y sólo por la descripción del cuadro, considera que la prótesis no va a ser posible. Para los familiares, la incurabilidad de la niña parece un hecho irreversible.

La angustia y desesperación de la abuela, y la de la tía de la niña, no son en ningún caso inferiores a los momentos atroces que vive la madre. ¿Qué cabe para suprimirla? El doctor Casters es presionado; hay inquietudes y vacilaciones en el médico. En principio, el galeno se niega a cualquier receta exterminadora. Se efectúan nuevas visitas de las angustiadas mujeres, nuevos requerimientos; finalmente se receta el Luminal. El barbitúrico es ingerido por la bebé en su cotidiano biberón. Todo estaba consumado el 30 de mayo: la criatura había muerto a los ocho días de nacida.

El padre, Jean-Nöel Vandeput, hombre abúlico y tímido, débil ante la furia arrolladora de las mujeres, supo ciertamente los propósitos letales y... dejó hacer. El tío, Jean de La Marck, esposo de Monique, quedó más bien al margen de los hechos.

Por fin, el homicidio es conocido; las autoridades intervienen, siendo inculpados en el proceso: Jean-Nöel Vandeput y Susana Coipel (padres de la niña), Jean de La Marck y Monique Coipel (tíos de la víctima), Fernanda Yerna (abuela) e igualmente el doctor Casters. El tío de la niña, Jean de La Marck, casi de inmediato es dejado fuera del proceso al comprobarse su total exclusión de los hechos.

Iniciado el sonado proceso, el psiquiatra, profesor Divry, informará al jurado integrado por doce personas que la imputabilidad es plena en las tres protagonistas. Por su permanente complejo psiquicofamiliar, el informe del perito encontrará una responsabili-

dad disminuida en Jean-Nöel Vandeput. Otro tanto ocurrirá con el doctor Casters por venir sufriendo desde meses atrás, por razones familiares, estados nerviosos y emocionales.

Otros peritos, interrogados sobre las posibilidades de vida de la menor, dirán al respecto que éstas son de una en diez.

Entre los aspectos más saltantes del proceso, sin lugar a dudas se encuentra la acusación del fiscal. El fiscal general Cappuyns diría:

> Vivimos en un mundo en que el hombre de la calle encuentra en su periódico una página entera consagrada al minuto de valor de Susana Vandeput, pero en el que ni siquiera una línea recoge del valor de cada día, del eterno valor de millares de madres cuyo amor está dado a la medida del infortunio de sus hijos. ¿No estoy en el derecho de preguntar si la desdicha de la pequeña Corinne –nombre con el que fue bautizada– no les ha parecido a ellos, a sus familiares, una desdicha demasiado pesada de llevar? ¿Los móviles? El móvil, por muy honorable que sea, no puede jamás justificar la impunidad, sino solamente las circunstancias atenuantes. La niña no habría sido feliz, nos dicen sus familiares. Yo creo que su decir es sincero, pero no lo creo totalmente exacto; ¿con qué derecho unos padres, una abuela, un médico, deciden en algunos segundos que la vida de un ser no valdrá la pena de ser vivida?

Ante estas manifestaciones, el abogado de Susana, doctor Derwonal, resalta el dolor y desesperación de la madre, reiterando palabras ya mencionadas por la Vandeput en el proceso: «[...] entregar la niña al cuidado de una institución benéfica habría sido una solución para mí, pero no para ella».

Rozet, abogado de la abuela y de la tía de la pequeña Corinne, dice:

> Para ellas, vivir no es tan sólo el derecho a respirar; es también el derecho de ser feliz, de ser normal. Esta idea les obsesiona y atenaza [...]. Por muy perfectas que sean nuestras leyes, no han previsto la complejidad desgarradora de un drama como el presente.

Rozet encamina la defensa de sus patrocinadas a la exención de responsabilidad al haber actuado –decía– movidas por una fuerza moral irresistible.

El abogado de Jean Nöel Vandeput, a su turno, dirá:

> No os pedimos digáis que la solución adoptada ha sido la buena [...] no os pedimos que aprobéis el hecho [...] comprendemos podáis decir que este caso ha sido un error; lo que no comprenderíamos es que dijerais que este error ha sido un crimen.

Jacques Henry, abogado del doctor Casters, el hombre que recetó la poción exterminadora, expondría:

> El médico que se sienta en el banquillo, serio, estudioso y tranquilo en su juventud; sencillo y tímido, consagrado a la medicina general, rodeado de desdichas familiares, él ha mostrado, en el gesto que se le incrimina, la reacción de un hombre y de un médico frente al sufrimiento de los otros, frente a la tortura de los niños.

Los testigos, a su vez, dirán de Casters, en su condición de pacientes: «Es un hombre generoso, plenamente consagrado a sus enfermos».

El proceso trascurrió y llegó a su fin, provocando su desarrollo una tensión muy grande. Los sectores estaban claramente divididos: unos por la absolución, otros por la sanción.

El clímax colma su máximo y el día tan esperado llega. Diez de noviembre de 1962: el jurado dicta un veredicto de inculpabilidad de todos los procesados.

Estos son los hechos del célebre proceso que conmovió a cuantos lo conocieron.

Pero si hubo expectativa y divergencias de pareceres durante la espera de la sentencia, una vez dictada ésta explotaron comentarios de la más variada procedencia y de innegable interés.

He aquí, pues, algunos de ellos:

Los obispos católicos de Bélgica de inmediato cuestionaron la sentencia:

> [...] nadie, ni el individuo ni la sociedad, tiene derecho a atentar directamente contra la vida de un inocente [...] los cristianos tienen el deber de desaprobar y condenar toda forma de eutanasia. Darán pruebas de cómo comprenden el valor que puede revestir un sufrimiento humano [...] la caridad y espíritu de abnegación que inspiran tal conducta –la aceptación del dolor– son el más bello homenaje rendido al misterio de la persona humana.

Días antes de la sentencia, el 7 de noviembre, Radio Vaticana había ya dado su opinión:

> El amor de una madre que mata es sospechoso [...] es imposible comprender la locura subjetiva de una madre que mata [...]. Dios es amor.

Dictada la sentencia, Radio Vaticano diría:

> ¿Con qué derecho la sociedad, la más culpable, ha absuelto a la madre, confirmando así la justicia de la condenación a muerte que ésta había impuesto a quien no es sino un inocente? [...]. Se le ha considerado como un cuerpo, como un producto inútil [...]. Una brecha se ha abierto en el dique que amparaba a los débiles, los frágiles, los deficientes, los viejos, los que sufren [...] ellos han obrado bajo la impulsión de un sentimiento, y no a la luz del derecho.

Los diversos órganos de información escrita, apenas conocida la sentencia, también dieron su inmediato parecer.

En la misma Bélgica, *La Libre Bélgique*, periódico católico, manifestaba que muy por encima de lamentarse de una desdichada sentencia, era más conveniente tratar, desde ya con esmero, a la infancia inadaptada.

Het Volk, órgano de expresión también católico, dijo: «la sentencia constituye la aniquilación de todos los valores».

En *La Cite*, el notable Jacques Leclercq diría: «la rebelión contra el sufrimiento puede manifestarse de otra forma, distinta al matar».

El comunista parisino *L'Humanité* redactó así:

> En tales circunstancias, absolución era la única solución [...] sería peligroso –dice, sin embargo– que su absolución tomara el cariz de un precedente [...].

El diario laborista *Daily Herald* comentó en sus páginas que: «[...] el jurado ha impedido que fuera cometido un acto inhumano en nombre de la ley».

En el órgano italiano *La Giustizia*, de tendencia socialdemócrata, quien luego sería presidente de Italia –período 1964-1971–, Giuseppe Saragat, dijo:

> Hay en la sentencia de Lieja una ruptura no sólo con la tradición bimilenaria de la civilización cristiana, sino también con la esencia misma de la ley [...]. Ninguno tiene derecho de matar al inocente [...]. Basta creer en la razón humana y en las leyes por ella dadas.

En Suecia el *Dagens Nyeter* publicó que:

> el respeto a la vida es absoluto [...] pero no es razonable afirmar que la vida siempre es más sagrada que otra cosa.

En el periódico *La Croix*, de tendencia católica, se dijo:

> [...] hay una cosa sobre la que creyentes e incrédulos estarán de acuerdo: si el respeto a la vida humana no es una ley superior a las leyes, una orden obligatoria para todos los tribunales, un peligro inconmensurable se esparce sobre la humanidad.

Y mientras que el órgano liberal *Dermiere Heure* manifestaba que: «ojalá nunca se pueda decir en otro tribunal: el jurado de Lieja ha absuelto, luego nosotros también absolvemos», la agencia de noticias Tass decía: «[...] que los inocentes acusados no han podido menos que ser absueltos».

Éste es el drama de la eutanasia típica excepcional.

Capítulo VI
LA EUTANASIA Y EL DERECHO

PROPUESTAS SOBRE EUTANASIA. ELEMENTOS DEL DELITO EUTANÁSICO. EL DEBATE JURÍDICO: LOS ARGUMENTOS. LA EUTANASIA EN EL DERECHO PERUANO. EFECTOS SOCIALES DE LA EUTANASIA

Planteamiento de algunos de los principales proeutanasistas [29]

Pues, hay planteamientos médicos y también jurídicos; por ejemplo, en 1918 –al decir de unos–, o en 1920 –en opinión de otros–, el conocido penalista alemán Binding, con la colaboración del psiquiatra friburgués Alfredo Hoche, hicieron público un espectacular trabajo, de aires eutanásicos, denominado *La autorización para exterminar vidas sin valor vital.*

La verdad es que la mencionada obra constituyó toda una sorpresa, porque, como dice Guallart:

> [...] esta osadía [...] contrasta fuertemente con la serena justeza y con el sentido humano y conservador que habían sido característica de los trabajos del maestro [Binding].

¿Qué dicen además los proeutanasistas? [30]

Los eutanasistas reclaman la eutanasia porque el sufrimiento –dicen– puede llegar a caracteres realmente pavorosos, y porque tal hecho –dirán– no puede menos que hacer brotar un verdadero derecho, no sólo amparado en la solidaridad humana, sino incluso en

la misma ancestral costumbre, la que no sólo explicaría la eutanasia, sino que en teoría socialmente la justificaría.

Propuesta de Binding y de Hoche **[31]**

Binding y Hoche –en este polémico trabajo– manifiestan que hay tres tipos de seres cuyas vidas humanas han perdido la cualidad de bien jurídico por quedar desprovista de valor la continuación de su existencia, tanto para el mismo sujeto como para la sociedad. El estudio agrupa para estos efectos tres categorías de seres humanos infortunados: a) Los enfermos incurables con padecimientos, a los que es imprescindible eliminar no sólo para que no sufran más, sino por carecer de todo valor su existencia; b) Carecen, igualmente, dicen Binding y Hoche, de todo valor, las vidas de los idiotas y de los dementes incurables. Debe procurarse por razones selectivas la eliminación de estos sujetos; c) Finalmente, dice el folleto:

> [...] existe una tercera categoría, a la que pertenecen seres espiritualmente sanos, que por un acontecimiento cualquiera, tal vez por una herida grave, han perdido el conocimiento y que cuando salgan de su inconsciencia, si es que llegan a recobrar el sentido, caerán en el más miserable estado, en una condición enteramente desesperada, con destino a una muerte segura.

El impactante trabajo fue aún más lejos. Proclamó todo un ceremonioso procedimiento que había de servir como antesala a la muerte. La iniciativa eutanásica había de partir del paciente, de su médico o de una persona designada por el enfermo. La solicitud de muerte iba entonces dirigida a la autoridad competente, la que luego de estudiarla la podía aprobar o rechazar. Admitida la propuesta, la autoridad nominaba una comisión, la que conformada por un médico general, un especialista en psiquiatría y un jurisconsulto, todos ellos con derecho a voto, recogía todas las pruebas pertinentes e interrogaba a los testigos. Así entonces, y en instancia única, la comisión resolvía, siendo imprescindible para conceder la muerte la opinión unánime de la referida comisión. Practicada la ejecución –según la propuesta–, se levantaba la respectiva acta.

Fundamento de la propuesta de Binding y de Hoche [32]

En la fundamentación de tan espectacular teoría, Binding dijo:

> Yo no encuentro, ni desde el punto de vista religioso, social, jurídico o moral, argumentos que nieguen la autorización para destruir esos seres humanos, remedo de verdaderos hombres, que provocan el disgusto en todos los que los ven. En las épocas de alta moralidad es indudable que hubieran acabado con semejantes seres.

Su colaborador, el psiquiatra Hoche, por su parte, comentó:

> [...] llegará un día en que estimaremos que la eliminación de los individuos de espíritu muerto no es un crimen, sino un acto útil.

Otros planteamientos proeutanásicos [33]

En 1884 Enrique Ferri publicó un trabajo extraordinariamente sugestivo: *L'omicidio-suicidio*. En esta obra Ferri traza los límites de la sanción o impunidad amparándose en los móviles que motivan el acto. Así entonces, el criminólogo italiano consideró que aquel que comete un homicidio «guiado por móviles altruistas y piadosos, no debe ser considerado como delincuente».

Así entonces, según Ferri, en el caso del homicidio piadoso el agente activo fundamentará su irresponsabilidad no sólo en el móvil altruista, sino, si ello hubiere ocurrido, en el consentimiento del eutanasiado.

H. Binet-Sangle y la reglamentación de la eutanasia [34]

El reconocido médico francés H. Binet-Sangle realiza todo un detallado análisis de la eutanasia y llega a la conclusión de la conveniencia de reglamentarla estatalmente para los enfermos positivamente adoloridos e «indiscutidamente» incurables.

El famoso libro *L'art de mourir* propone todo un reglamento según el cual la eutanasia podría sólo ser autorizada por especialistas en patología, psicología y terapia general. La eutanasia se practicará, dice, sólo a solicitud del enfermo, el que será examinado por los tres peritos. El sujeto será analizado, según plantea Binet-Sangle, desde el punto de vista hereditario, constitucional, fisiológico y psicológico tratando de explorar y determinar las causas que lo impulsan a su determinación. Visto el análisis, los peritos podrán o no otorgar el derecho a la muerte. El estudio del médico francés crea los «institutos de eutanasia», que no tienen otra finalidad sino la de ayudar a bien morir al adolorido incurable. ¿El medio?, pues el protóxido de azoe, que, según Binet-Sangle (conclusión obtenida luego de concienzudo estudio):

> [...] lejos de producir sensaciones desagradables, parece que procura al agónico una placentera marcha del mundo de los vivos.

Para cumplir con la finalidad mortal, el sujeto será introducido en la sala eutanásica. De inmediato se le procurará una anestesia local, con cloruro de etilo; en el lugar anestesiado se le inyectarán dos centigramos de clorhidrato de morfina, para, por último, hacerle respirar el protóxido de azoe, el que:

> [...] a los cincuenta segundos habrá producido una inconsciencia absoluta, procurando al paciente el anhelado reposo eterno.

Argumento jurídico en pro de la eutanasia [35]

Entre otros, el español Antonio Quintano Ripolles sostiene una tesis proeutanásica, con argumentación fundamentalmente jurídica.

Quintano considera que, en puridad doctrinaria, en la eutanasia occisiva típica hay carencia de antijuridicidad y de culpabilidad, «quedando inoperante el de la mera tipicidad sin sustancia alguna en que encarnar». Luego añade:

> Lo contrario al derecho –como por su parte enseñó Von Liszt y resulta incuestionable para cualquier jurista no contaminado por el fetichismo de la legalidad positiva–, no es sólo lo contrario a la ley, sino, además, lo que contradice los fines del orden jurídico que regulan la vida de la comunidad y los intereses jurídicamente protegidos. En la superioridad de las «kulturnormen» sobre las «rechtsnormen», en la sugestiva doctrina de M. E. Mayer, aquéllas en su cualidad de definidoras de lo antijurídico no prohíben seguramente el homicidio piadoso, al menos en la situación moral del momento cultural presente. Lo prueba hasta la saciedad la casi unánime situación del pueblo cuando es llamado por el jurado a juzgar casos de eutanasia, en los que la absolución es la regla poquísimas veces excepcionada.

Quintano ve en muchos casos de eutanasia occisiva ausencia de culpabilidad.

Quintano, en la fundamentación de su planteamiento, continúa:

> [...] y es que la conducta criminal –dice– no se agota con el elemento objetivo del delito legalmente definido, sino que ha de acompañarse de una correlativa desaprobación interna valorada por el orden jurídico, elemento subjetivo de índole anímica y aun ontológica, que integra la culpabilidad.

Termina atribuyendo al consentimiento de la víctima una importancia sólo relativa, por cuanto, dice Quintano, «ofrece demasiados puntos vulnerables».

¿Es la eutanasia un delito? [36]

Preguntémonos primero: ¿qué es jurídicamente el delito? En el terreno estrictamente formal, el delito es la trasgresión de la norma penal vigente; pero, en el contenido sustancial, sabemos que el delito está constituido por algunos caracteres esenciales, todos imprescindibles e integrados en un solo todo.

El delito, para que sea tal, desde el terreno de la sustancia, requiere de un acto humano que tenga un contenido antijurídico, que implique para el agente activo un sentimiento de culpabilidad, que se encuentre al mismo tiempo sancionado por la ley con una pena, y que exista dentro de la figura la posibilidad de la imputabilidad.

La ausencia de uno solo de estos elementos –acción, antijuridicidad, culpabilidad, imputabilidad y tipicidad– implicaría enfrentarnos a un acto no delictuoso.

Estos elementos, ¿hacen o no de la eutanasia un delito? [37]

Bien, veamos en qué consiste cada uno de ellos para poder analizar si la eutanasia constituye o no un delito.

La acción penal podemos definirla como la conducta voluntaria y exterior practicada por un ser humano, dirigida a la producción de un resultado; son pues los movimientos voluntarios de tipo corporal, encaminados a la obtención de un fin determinado.

Sabemos igualmente que constituye acción delictiva la omisión, es decir, la inactividad voluntaria no obstante existir la obligación jurídica de actuar.

Toda acción penal está encaminada a un resultado que podrá o no producirse.

En la doctrina y en la práctica juridicopenal es imprescindible determinar un nexo causal entre el resultado delictuoso y el acto humano, a fin de poder atribuir el resultado a una persona o personas determinadas.

En materia de eutanasia occisiva, en este punto –acción penal– no surgen mayores problemas. Suele, en la práctica, ser clara la figura. En el caso del padre que dispara sobre el hijo poseído de rabia fatal, o en el caso del hijo que inyecta aire en las venas de la madre desahuciada y cancerosa, se puede observar claramente la acción penal. Entre el resultado y el acto se perfila un nítido nexo causal.

Antijuridicidad en la eutanasia [38]

La antijuridicidad resulta de tratamiento sumamente delicado. Cuello Calón dirá: «es el aspecto más relevante del delito [...]». Para muchísimos tratadistas la antijuridicidad constituye la «última esencia, la intrínseca naturaleza de los delitos».

Pero la antijuridicidad, al decir de la doctrina jurídica, puede ser observada –como manifiesta el alemán Von Liszt– desde dos aspectos: desde el aspecto formal, en virtud del cual es antijurídica toda acción que infringe una norma estatal; y desde el aspecto material, donde resultaría antijurídica toda acción socialmente dañosa.

El penalista alemán Mayer consideraba antijurídicos aquellos actos que trasgredían las normas de la cultura reconocida por el Estado. Contra esta posición, Hafter manifestaba que:

> [...] todas las consideraciones culturales y sociológicas que no han hallado eco en el derecho, carecen de valor para decidir sobre la juridicidad o antijuridicidad de una conducta.

Desde el aspecto formal –lado legal– no cabe duda de que la eutanasia constituirá una conducta antijurídica en aquellos países que la sancionan o no la permiten legalmente; «la tipicidad –dice Cuello Calón– es el indicio más importante de la antijuridicidad».

El problema se suscita desde el aspecto material. Y es que aun reconociéndole un carácter fundamentalmente objetivo, se ha observado –dicen muy connotados penalistas alemanes– que determinados hechos delictivos presentan un marcado carácter subjetivo.

> Una misma conducta exterior –se ha dicho– puede ser conforme al derecho o antijurídica, según el sentido que el agente atribuya a su acto, según la disposición anímica con que lo ejecute.

No podemos dejar en el olvido la tesis de Quintano, la que es imprescindible reiterar:

> De acuerdo a la situación moral del momento cultural presente, seguramente el homicidio piadoso no constituye un acto antijurídico [...]. Lo prueba hasta la saciedad –dirá textualmente Quintano– la casi unánime situación del pueblo cuando es llamado por el jurado a juzgar casos de eutanasia, en los que la absolución es la regla poquísimas veces excepcionada.

Refiriéndose a las absoluciones que en materia de eutanasia con frecuencia han otorgado los jurados compuestos por legos en derecho, Manuel de Rivacoba y Rivacoba dirá: «cómo condenar en

nombre de la sociedad si ella misma los absuelve». Lo antijurídico, dice Quintano,

> [...] no es sólo lo contrario a la ley, sino, además, lo que contradice los fines del orden jurídico que regulan la vida de la comunidad y los intereses jurídicamente protegidos.

Antijuridicidad material en la eutanasia [39]

Sabemos que la antijuridicidad material no es ir contra la ley vigente en un medio geográfico, sino, como proclaman buen número de tratadistas, trasgredir un sentimiento popular conformado por valores sociales y valores culturales; en una frase: ofender los ideales valorativos de la comunidad.

Pero no cabe duda de que dentro de nuestro conglomerado humano –sociedad peruana– existe, impuesto no sólo por la tradición, no sólo por la costumbre, sino por los caracteres propios de nuestra moral y nuestra religión tradicionalmente cristiana desde las épocas de la colonización hispana, un sentir general indiscutido –el que ha formado la conciencia social y moral–, y en virtud del cual no se considera justo que nadie prive de la vida a nadie en actos de homicidio –por su justicia, no generan repugnancia en la sociedad ni la legítima defensa ni el estado de necesidad–. En el caso del homicidio por piedad, pareciera que nadie se atrevería a calificar el acto como justo, sino más bien, tal vez en algún caso, como «conveniente». Mas es imprescindible determinar que si bien es cierto que todo lo justo es conveniente, no todo lo conveniente es justo.

Así entonces, pues, si lo jurídico es lo justo y lo antijurídico lo injusto, y si admitimos que en el homicidio por piedad se ha consumado, más que un acto justo, tal vez un acto «conveniente», no cabe duda entonces en afirmar que la eutanasia fundamentalmente –desde el ángulo de la antijuridicidad material– es un acto antijurídico.

Atendiendo a todo lo expuesto, la eutanasia en el Perú, tanto desde el lado de la antijuridicidad formal –la ley sanciona la euta-

nasia–, como desde el lado de la antijuridicidad material, constituye un delito.

La culpabilidad, la imputabilidad y la tipicidad en la eutanasia [40]

Respecto a la culpabilidad, este elemento puede definirse como un juicio subjetivo de reprobación por la ejecución de un hecho contrario a lo mandado por la ley.

Se reprocha al agente su conducta y se reprueba ésta porque aquél no ha obrado conforme a su deber.

En la eutanasia occisiva, por todo lo antedicho, es natural que surja este reproche.

La imputabilidad es un concepto que se refiere al estado de capacidad del agente. Es un estado espiritual del mismo, rodeado de determinadas condiciones psíquicas y morales que permiten afirmar que el agente es plenamente responsable de su acto.

La imputabilidad requiere, pues, de una lucidez tal que no quepa en ella duda al afirmar que el agente activo, equilibrada y ecuánimemente se decidió por la acción penal.

Y la tipicidad consiste, de acuerdo a la doctrina de Beling, en que el acto cometido se encuentre, al momento de su comisión, sancionado por la ley como delito.

En el Perú, el homicidio piadoso constituye, en circunstancias comunes, y de acuerdo a lo establecido por nuestro ordenamiento jurídico penal, acto de homicidio intencional, previsto y penado en el Código Penal.

Por todo lo expuesto, pues, y a la luz de la doctrina jurídica, no cabe sino reconocer que, por lo menos dentro de nuestra sociedad civilizada, la eutanasia occisiva constituye un delito.

Elementos típicos de la eutanasia occisiva común y médica [41]

Estos tipos de eutanasia se encuentran en doctrina premunidos de

los siguientes elementos: agente activo eutanásico, agente pasivo eutanásico, intención criminal piadosa, dolor físico del eutanasiado, incurabilidad de la víctima, acción penal y resultado.

Veamos cada uno de estos elementos:

– *El agente activo eutanásico.*– Para que se consume un homicidio es imprescindible que uno mate a otro. El homicidio por piedad no escapa a esta irreversible regla jurídica.

El agente activo, al momento de la comisión de su acto debe estar poseído de plena capacidad penal, para ser plenamente responsable de su acción.

Agente activo eutanásico puede ser, pues, cualquier sujeto que transido de piedad siega la vida de otro.

– *El agente pasivo eutanásico.*– Si el agente activo de eutanasia, para cometer jurídicamente este acto debe ser un individuo penalmente capaz, para el caso del agente pasivo no se requiere de esta condición. Si hay algún requisito intrínseco e inherente a este agente, es el de generar –sea por su enfermedad adolorida e incurable, sea por su indescriptible como intolerable malformación física congénita, sea por la desgraciada circunstancia en que un trágico accidente coloca a un ser humano, sea por cualquiera de estas circunstancias o más– la piedad del prójimo.

En el hombre común y corriente de la sociedad, en el sentir general de la comunidad debe verificarse si, en efecto, este agente pasivo inspiraba o no la piedad, aunque debemos reconocer que dadas las ostensibles oscilaciones que alcanzan los juicios humanos este último aspecto debe ser tomado con alguna reserva.

La piedad eutanásica frente al sufrimiento moral ajeno [42]

Se ha hablado de la existencia de una piedad eutanásica, no ante el sufrimiento físico del tercero, sino ante el sufrimiento moral ajeno, pues se ha dicho, y tal vez con razón, que existen torturas morales

cuya angustia es comparable a los más graves padecimientos físicos. Ciertamente, aunque el terreno es bastante sinuoso como para asumir una determinación definitiva, nosotros pensamos que mientras el angustiado moralmente no se elimine por su propia voluntad, es porque se aferra sólidamente al deseo de vivir y porque, tal vez, incluso considera la posibilidad, aun muy viable dado los maravillosos progresos de la medicina del espíritu, de dar solución a sus angustias morales.

En estos casos de graves padecimientos morales creemos que la solución es la piedad, pero ella no debe reflejarse en la muerte, sino en la caridad espiritual hacia el prójimo, poniéndole a su alcance todos los medios propicios que puedan aportar una solución a la angustia espiritual del sufrido.

En el problema de la muerte dada compasivamente ante el sufrimiento moral ajeno, nosotros creemos que en verdad no se puede hablar con estrictez de eutanasia, por cuanto ella sólo es típicamente viable pero antijurídica ante los casos de dolor físico, pues si la admitimos para los dolores espirituales puede acarrear que, absurdamente, por eutanasia cabal y auténtica se entienda la eliminación de los idiotas, de los débiles mentales, de los imbéciles y otros, que con certeza no son eliminados por piedad, sino por razones de oscura conveniencia social y hasta económica.

La intención criminal piadosa en la eutanasia [43]

– *La intención criminal piadosa.*– Éste es el elemento fundamental del orden subjetivo existente en la eutanasia occisiva.

El agente activo debe actuar en el homicidio, movido por un único motivo: la sincera como profunda piedad que le inspira el agente pasivo. Si el crimen ha tenido móvil piadoso, normalmente hay eutanasia; si el crimen carece de este móvil podremos encontrarnos frente a cualquier otro tipo de homicidio de los que ofrece la clasificación, menos frente a un homicidio eutanásico.

¿Qué es la piedad? [44]

No cabe duda de que es un sentimiento subjetivo de difícil definición. Parecería que la piedad es la conmiseración ante el sufrimiento ajeno. Parecería que la piedad, como móvil, requiere de normalidad psíquica, que permite representárnosla y determinarnos por ella. El sujeto activo debe estar lúcido y en dominio de sí, aunque es admisible que pueda estar soportando, en esos momentos, una carga emocional. El sujeto activo debatirá largamente consigo mismo, entre su afecto o respeto a la víctima y su piedad por ella, surgida precisamente de ese cariño o de ese respeto. El cariño, el respeto, repelerán a la piedad homicida, hasta que poco a poco y con conciencia de la naturaleza del acto, de los efectos, la piedad –que es conmiseración– acabará imponiéndose a toda otra consideración y el agente se resolverá a obrar conforme a la misma.

Éste y no otro debe ser, pues, el móvil que conduzca al agente activo a la perpetración de su acto.

El médico que practica la eutanasia, aquel que no es familiar del sufrido, ¿debe sentir piedad al momento de suministrar la muerte? [45]

El punto no deja de ser interesante y para solucionarlo hay que contemplarlo desde dos caras. En aquellos lugares en que la eutanasia terapéutica o médica se encuentra reglamentada, parecería sin duda que el médico no tiene por qué participar del dolor de los parientes, sino más bien convertirse en un frío y objetivo observador para determinar si las condiciones necesarias para la muerte del enfermo están todas dadas. Si todos los requisitos que la exigencia –la ley– plantea se hubiesen ya presentado, podría el galeno, sin más, aplicar la eutanasia. En cambio, en los países en que la eutanasia médica no se encuentra regulada el deber del médico no es el de aplicarla. Digamos entonces, pues, que si un galeno se convierte en un agente activo de eutanasia tendrá que hacerlo solamente

movido por un profundo sentimiento de piedad, pues de lo contrario su acto no encajaría dentro del crimen por piedad.

El dolor del eutanasiado como elemento típico de la eutanasia occisiva común y médica [46]

– *El dolor del eutanasiado.*– Se ha considerado en múltiples tratados el dolor físico del agente pasivo como elemento fundamental del homicidio piadoso. Y nosotros ciertamente no tenemos reparo alguno en solidarizarnos con esta opinión, porque en verdad si hay algún terreno propicio para la eutanasia no es otro que aquél donde el enfermo o un infeliz desgraciado se desgarra de dolor ante el feroz sufrimiento físico.

La eutanasia occisiva típica, sea común o sea médica, en nuestra opinión, no se tipifica si es que el prójimo eutanasiado no se encuentra padeciendo los más lacerantes como espantosos dolores físicos. Este elemento del dolor físico lo conceptuamos como insustituible, y así diremos que si en el aspecto subjetivo la piedad es consustancial a la eutanasia, en el marco de lo objetivo, de lo físico, el dolor también lo es. En materia de eutanasia occisiva el dolor físico posee, pues, una impostergable trascendencia. Es el horrible, el intolerable dolor físico del prójimo el que incita y promueve la piedad del agente activo. El dolor es la causa que ha de precipitar el efecto.

En el caso de la eutanasia típica, sea común o sea médica, definitivamente no se debe por ningún motivo postergar la vigencia del requisito del dolor de la víctima.

La incurabilidad del agente pasivo, la acción penal y el resultado como elementos típicos de la eutanasia occisiva común y médica [47]

– *La incurabilidad del agente pasivo.*– Implica la imposibilidad científica de la reversión de la enfermedad, es decir, de la curabilidad del agente.

– *La acción penal.*– Convencido el agente activo de la necesidad de exteriorizar su piedad, entonces se decide a actuar: decide realizar los actos encaminados a terminar con la vida del agente pasivo. Hará uso, entonces, de cualquiera de los medios que la técnica eutanásica brinda, pudiendo, de acuerdo a las circunstancias, suministrar la muerte sin dolor o con él.

– *El resultado.*– Como consecuencia de la acción penal realizada y del medio letal utilizado, se genera entonces el resultado.

En este caso, la modificación del mundo exterior consistirá en convertir una vida en una muerte.

Por último, no debemos olvidar que para poder imputar el resultado al agente activo es imprescindible que el acto realizado tenga tales características, de suerte que a esta acción pueda atribuirse el efecto producido (la muerte). Es la aplicación de la teoría de la «causalidad adecuada», de Von Bar.

Elementos accesorios de la eutanasia común y médica [48]

– *El consentimiento de la víctima.*– Debemos definirlo, para los efectos de la eutanasia, como la manifestación de voluntad exteriorizada por un sujeto que inspira piedad, a fin de que se ponga término a su vida.

Muchos autores consideran el consentimiento de la víctima como un elemento imprescindible en la eutanasia. Exponemos nuestras dudas ante esta afirmación. El consentimiento de la víctima, si bien será un elemento indiscutidamente utilizado por el magistrado, no puede ser el indicado para definirnos si estamos o no ante un homicidio cometido por piedad.

– *El medio letal.*– El medio que genere la muerte piadosa, por triste y lógica recomendación, debe ser no doloroso. Pero no cabe duda de que el medio en infinidad de oportunidades puede quedar limitado por las circunstancias. De ahí entonces que sea incorrecto decir que la muerte eutanásica, para que sea tal, tiene que ser procurada sin dolor.

El suicidio eutanásico [49]

Cabe la posibilidad de que una misma persona se dé muerte y aparentemente puede este suicidio asumir el carácter de eutanásico si es que el suicida se elimina por un sentimiento de piedad hacia sí mismo. Esta figura, en todo caso, frecuentaría las insuperables situaciones de incurables desahuciados y terriblemente adoloridos que se ven morir día a día, espantosamente, «sin esperanza».

El móvil de piedad –como siempre en estos casos– sigue, pues, siendo central.

Evidentemente, aquí el estudio del móvil piadoso, por la misma naturaleza del suicidio, es de difícil análisis, pudiendo quedar en el anonimato la intención que movió al suicida, con frecuencia, si nadie más hubiese sido testigo de la conmiseración para sí del mismo.

El suicidio eutanásico, para que sea tal, requiere fundamentalmente, como ya hemos dicho, del móvil piadoso hacia sí del suicida; de la acción penal, del dolor, de la incurabilidad y del resultado letal, debiendo ser, la circunstancia inspiradora de piedad, capaz de generar este sentimiento en el común de las gentes, aunque esta última anotación siempre resultará relativa, por cuanto, siendo, como es la piedad, de orden subjetivo, está sujeta a los más variados juicios humanos.

En esencia, ¿por qué se defiende la eutanasia occisiva? [50]

La eutanasia occisiva piadosa –se ha dicho– se encuentra inspirada en un motivo esencialmente generoso: el agente homicida, en estos casos, no obra por otra consideración que no sea la irrefrenable piedad que le genera otro hombre. Él nunca hubiera matado –se dice– si las circunstancias no le hubiesen demandado que manifieste su piedad; el espíritu piadoso de este hombre pinta nítidamente la generosidad de su conducta. Se afirmará que no se trata de un vulgar asesino; si otras hubiesen sido las circunstancias, es muy probable que este hombre nunca hubiese matado. Estos actos

–dicen los defensores de la eutanasia occisiva– tienen imprescindiblemente que ser analizados con la humanidad que debe revestir la justicia en estos casos.

Las tendencias filosóficas y morales del amor y de la caridad, entendidas en un muy amplio y especial sentido, pueden permitir –se dice– que sea bien interpretado el homicidio con verdadero móvil piadoso, pues él no será sino una muestra de auténtica beneficencia.

Por otro lado—manifiestan los eutanasistas–, no cabe duda de la infinita diferencia subjetiva entre un verdadero asesino y el hombre que, abatido por la piedad que le inspira un desgarrador cuadro humano, consiente en dar muerte. En el homicida por piedad, falta aquel repugnante dolo verdaderamente criminal en la perpetración de la acción.

Desde el punto de vista de la peligrosidad social –relatan los defensores de la muerte piadosa– ya existen avanzadas legislaciones que consideran que el agente eutanásico carece de toda peligrosidad.

Los eutanasistas pueden estar de acuerdo con que el homicidio por piedad es un acto antijurídico, pero alguno de ellos extrañamente menciona que no es un acto antisocial.

Algunos defensores de la eutanasia han llegado a hablar de la inimputabilidad del agente eutanásico. Han dicho:

> [...] al agente activo de eutanasia no estamos en condiciones de ciertamente atribuirle la responsabilidad jurídica de su acción.

Entre ellos, el profesor G. Perrando ha sostenido:

> [...] los casos de muerte por piedad no son punibles, por la irresponsabilidad de un acto pasional que entra en la patología, como el raptus de un hipermaníaco [...].

Perrando continúa:

> [...] no es ésta una forma definida de enfermedad mental, pero determina estados transitorios de incapacidad psíquica, que privan de la posibilidad de

obrar conforme a un razonable examen de motivos.

Se propicia, pues, la total irresponsabilidad del agente activo de eutanasia al momento del homicidio, con el afán de eliminarle la imputabilidad.

En el terreno moral, los eutanasistas han dado muestras de remarcable osadía.

> Está de más recordar –dicen– que la Iglesia católica, de acuerdo con el antiguo mandamiento bíblico, prohíbe en absoluto cualquier práctica eutanásica. Sin embargo, ya que admite la occisión bélica y judicial (la guerra y la pena de muerte), podría justificarse también, bajo el punto de vista moral, por su móvil, la occisión piadosa, cuando se tuviere la absoluta certeza de que el morituro pide irrevocablemente la muerte, considerada como medio único para acabar con intolerables sufrimientos.

Son éstos, pues, algunos de los argumentos esgrimidos por los eutanasistas.

¿Cuáles son algunos de los argumentos por los que la eutanasia occisiva debe ser rechazada? [51]

En primer lugar –afirman los contraeutanasistas–, que la eutanasia occisiva no es compatible con las finalidades que en el campo de la salud pública todo Estado persigue.

Sabemos que se encuentra dentro de la finalidad de sanidad estatal, «[...] el proteger, conservar y mejorar la salud de los miembros que integran la comunidad [...]», y sobre esta base realmente resultaría absurdo pretender afirmar que la eutanasia coincide con la finalidad preservadora de vida que constituye función inequívoca de todo Estado.

Fomentar la salud de los miembros del grupo social normalmente es cosa bien distinta a propiciar y propugnar la muerte de los ciudadanos.

Es claro e irrebatible que la eutanasia no se encuentra definitivamente dentro de los fines reconocidos por el Estado.

En el caso concreto del Estado peruano, la solución es muy clara.

La finalidad estatal de la salud pública esbozada en nuestro Código Sanitario –decreto ley 17505– se refleja en innumerables artículos de su contexto.

«No se puede pactar contra la norma de salud», dice el citado código en el artículo II del Título Preliminar, y es imprescindible comprender al amparo del espíritu de nuestras leyes sanitarias que la «norma de salud» no pretende otra cosa que no sea el «perfeccionamiento físico del ciudadano dentro de los marcos de la justicia». Y ya hemos advertido cómo la eutanasia occisiva se encuentra de espaldas al concepto de juridicidad.

En múltiples artículos de nuestro código sanitario –artículo I del Título Preliminar y artículos 15, 20, 21, 22, 23, 24, 43 y otros del cuerpo normativo del Código– se advierte nítidamente la especial preocupación del Estado peruano por la preservación de la vida humana. El Código, respondiendo a este afán, manifiesta que «todo acto u omisión intencional que altera o amenace el estado de la salud constituye delito» (art. IX del Título Preliminar). Y es que la vida humana dentro de la concepción jurídica peruana tiene un valor sagrado y los fines estatales de salud pública no pueden estar dirigidos a atentar contra ella.

La justificación de la eutanasia definitivamente no está dentro de las finalidades que un Estado persigue, y quienes creen que la eutanasia occisiva tiene alguna justificación deberán buscarla en otros postulados, pues el ya tratado no ofrece ningún aporte proeutanásico.

¿Qué otros cuestionamientos se formulan contra la eutanasia occisiva? [52]

En el aspecto doctrinario metafísico han surgido también contra los eutanasistas interesantes opiniones que constituyen al mismo tiempo argumentos contra la tesis del homicidio piadoso.

La eutanasia no se puede tolerar –dicen los contraeutanasistas–

porque atenta contra un derecho natural del ser humano, derecho que debe ser siempre protegido por el Estado sea cual fuere la situación de una vida, desde su nacimiento hasta el momento mismo de la muerte natural.

La eutanasia, en sí, repugna, porque la vida, según De Castro:

> [...] no es un bien sumo, autojustificable; se trata de un medio donado al hombre para que a través de ella se cumpla con una misión de moralidad y de justicia.

Ferrara consideraba al respecto que:

> [...] todo hombre tiene derecho a la vida [...] se trata de una materia interna de esfera metajurídica.

Infinidad de juristas han encontrado y encuentran en el concepto de vida no sólo un hecho biológico, sino una fuerza trascendente de naturaleza absolutamente sagrada.

> La vida no se justifica por sí misma –dice Diez–, no puede considerársele en sí como un fin absoluto.

Y en cuanto al derecho que muchos hombres encuentran en sí mismos para disponer de sus propias vidas, los Mazeaud comentan que: «la vida es una materia de índole tan íntima, que excluye las intromisiones ajenas».

Coviello, aunándose a este sentir, dirá: «la vida no es materia ni hábil, ni es de disposición absoluta».

Stenberg nos habla de esa tendencia natural del hombre a vivir, y refiriéndose al instinto de vida dirá:

> [...] ésta –la vida– es una potencia que quiere conservarse y ha de conservarse [...] no puede suprimirse porque tampoco somos capaces de autootorgárnosla.

En suma, los repudiadores de la eutanasia encuentran, de hecho, en este argumento, una barrera infranqueable: el sagrado y natural derecho a la vida.

Es éste un serio obstáculo insuperable que separa contraeutanasistas de proeutanasistas; en puridad, la fundamental distancia que aleja dos planteamientos nunca compatibles.

¿Con qué derecho puede un hombre decidir irrevocable e irresponsablemente entre el bien supremo de la vida o la muerte? ¿Con qué derecho puede un hombre disponer del destino y de la esperanza de un inocente? ¿Acaso –dicen siempre los opositores de la eutanasia– la implantación de este macabro sistema de seguro no llevaría al hombre, por siempre imperfecto, a desenfrenados abusos en los que la piedad no sería sino la excusa que encubre las más nefastas intenciones?

El consentimiento a la muerte en la eutanasia [53]

Se ha afirmado que el consentimiento del agraviado excluye la antijuridicidad; pero tal tesis encuentra severas observaciones en los contraeutanasistas.

Veamos cuáles son los razonamientos de uno y otro lado.

La posición civilista, encabezada por Frank, Maggiore y Zitelman, considera que el consentimiento del ofendido debe regirse por las reglas del negocio jurídico y, por tanto, debe estar a lo dispuesto por las normas que comúnmente exige el derecho civil.

La doctrina opositora rechaza categóricamente el criterio civilista, amparándose en el carácter público que el derecho penal ostenta. Es éste –el derecho penal– un instrumento público y ético de estricta defensa social.

El consentimiento del agraviado –dicen los opositores a la tesis civilista– hay que situarlo en el terreno punitivo, pues es ése su lugar.

Cierto es que todo consentimiento válido constituye un acto jurídico, pero no un negocio jurídico, ya que no todas las manifestaciones de voluntad lo son. Es ésta la tesis de Von Liszt, de Von Bar, Battaglini y Mezger.

Sobre este mismo punto, Rocco, pese a la oposición que al respecto alega Antolisei, considera que el objeto del delito es de dos

especies: genérico, que no es sino el trasgredir el interés del Estado en asegurar las condiciones de la vida común, o sea, la seguridad de la propia existencia o, lo que es igual, de la propia conservación; y específico, que está dado por un bien o interés propio del sujeto directamente ofendido por el delito.

La proporción en que se encuentra afectado el interés público y el interés privado varía considerablemente de uno a otro delito, pero tiene que admitirse, como principio, que el particular carece de facultad de disponer de aquellos bienes jurídicos tutelados directamente por el Estado. El límite a la disposición de los bienes, no cabe duda, es el interés público. En consecuencia, debe adoptarse, como criterio, que es válido el consentimiento cuando no contradiga los principios básicos del derecho penal, el que tiene por fundamento principal los intereses de la comunidad.

El maestro Mezger, tratando este interesante tema manifestaba:

> [...] hoy no puede contestarse de manera terminante para toda la esfera del derecho si el consentimiento es eficaz para excluir lo injusto; es preciso, para resolver el problema, distinguir la naturaleza de las diferentes clases de delitos [...] la eficacia del consentimiento dependerá de si el lesionado que consiente posee o no facultad de disposición en el delito de que se trata.

El derecho a la vida y su esfera jurídica [54]

El argentino Soler, siguiendo el razonamiento de Mezger, nos dice:

> Si el bien sobre el que un particular decide es también objeto de tutela por el Estado, el consentimiento dado carece de valor, de ahí que, por ser de interés público, la vida no puede ser objeto válido de consentimiento.

Y es que, en realidad, en un sistema jurídico la ley penal es de orden público y la pena se impone en nombre de la sociedad y por acusación del Ministerio Público, su representante; no es posible, entonces, derogar por convenios particulares las leyes de orden público, el derecho a vivir.

El consentimiento de la víctima, en los casos de homicidio, aunque haya sido prestado libremente y por más que aparezca como

serio y real, jamás puede ser excusa.

Por más que medie la aceptación de la víctima, en estos casos hay delito, pues estamos ante un acto antisocial que implica un ataque al derecho a la vida, al orden jurídico; pretender invocar el consentimiento para autorizar el homicidio es un absurdo penal.

Jiménez de Asúa dice:

> [...] todos esos principios que en un viejo derecho natural fueron enseñados, de dividir los derechos en innatos y adquiridos, podrían ser, si no se tratara de una teoría ciertamente trasnochada, presentados aquí para impugnar la tesis civilista [...].

Los derechos innatos, como la vida, la igualdad, la sociabilidad, la asistencia, el trabajo, serían derechos irrenunciables; los otros, los adquiridos, aquellos de aire patrimonial, ésos serían los renunciables.

El argentino Núñez es concluyente:

> [...] el consentimiento –dice– pierde toda significación cuando el ataque se dirige contra el Estado o contra la colectividad. Tampoco hay valor en el consentimiento cuando la protección de la ley es otorgada expresamente al que consiente.

Son, en verdad, muchas las teorías alusivas al consentimiento, pero suelen casi uniformemente coincidir en la solución en estas líneas esbozada.

En suma, la vida es un bien protegido por el Estado, de suerte que el consentimiento del interesado no puede por motivo alguno constituir causa de justificación.

El derecho, instrumento de civilización y no de barbarie* [55]

Hablar de derecho supone referirse a una forma de coexistencia entre los seres humanos que sustituye la fuerza por el reconoci-

---

* El contenido de este numeral ha sido tratado teniendo como base parte de la letra de la ponencia «La vida como problema de justicia: la contribución de la

miento. Dicho reconocimiento supone, como ha señalado magistralmente Cotta, lo siguiente: primero, que el otro es igual al yo en la capacidad de pretender para sí, según la propia verdad; segundo, que el otro es también igual al yo en su capacidad de intentar la pretensión, lo cual sitúa al yo en el plano de la comunicación y del diálogo en la medida que trasciende la propia verdad subjetiva; tercero, que el otro es igual al yo en la capacidad de intentar, mediante el diálogo, una verdad común; y cuarto, que el otro es igual al yo en la capacidad de intentar la obligatoriedad de la regla sobre la verdad común. Por tanto, la pretensión se convierte en derecho (subjetivo) cuando se trasforma y se armoniza, movida por el reconocimiento del otro, a través de la formulación de una regla de derecho (objetivo) basada en la verdad común alcanzable mediante el diálogo.

El derecho supone, pues, por una parte, no-violencia, renuncia a la fuerza como paradigma de las relaciones, sustituyéndola por el reconocimiento; y, por otra, no-discriminación, inclusión, universalidad, apertura, a diferencia de otras formas de coexistencia donde la apertura es limitada. El derecho como forma de coexistencia es, pues, una exigencia de la dignidad de la persona y una consecuencia de su libertad y de su racionalidad, expresada como capacidad de reconocimiento de la igualdad del otro. Por ello, la supresión de la universalidad en el reconocimiento de los derechos humanos, más concretamente, en el reconocimiento del derecho a conservar la vida, significa la desaparición del derecho como tal y su sustitución por la violencia.

Precisión respecto al derecho a la vida dentro de la sistemática de derechos humanos* [56]

Se refiere a la pertinencia de la expresión misma «derecho a la vida humana». Todo derecho supone una relación de cuatro términos: I)

Evangelium vitae a la civilización del derecho», sustentada por Pedro Serna en el simposio «Evangelio de vida y derecho», Ciudad del Vaticano, mayo de 1996.

* El contenido de este numeral ha sido tratado teniendo como base parte de la

un sujeto titular del derecho; II) un obligado a cumplir con el deber correlativo del derecho; III) una prestación u obrar humano que es el objeto del derecho, y IV) un fundamento justificatorio de ese derecho. John Finnis, en *Natural Law and Natural Rights*, sostiene que la relación de derecho es de tres términos, excluyendo al fundamento como componente estricto de la relación. De todos modos, y a los efectos de lo que nos interesa, lo relevante es destacar el hecho de que para que exista un derecho es necesaria la presencia de, al menos, dos sujetos y una prestación.

En el «derecho a la vida humana» esta prestación no puede consistir sino en una conducta de respeto y compromiso para con la vida humana, propia o ajena. Significa que si adecuáramos estrictamente la designación a la estructura del derecho, sería preciso hablar de «derecho a no ser muerto injustamente» o a la «intangibilidad» o «inviolabilidad de la vida humana», ya que el objeto propio y formal de ese derecho consiste en un obrar humano de respeto y reverencia a la «vitalidad» o carácter viviente del hombre. La permanencia e integridad de la vida humana es la finalidad y el efecto necesario de la acción de respeto o compromiso en que consiste el objeto del derecho. Hablaremos en lo sucesivo de «derecho a la inviolabilidad de la vida» en razón de que esa denominación precisa mejor el objeto del derecho.

Notas fundamentales de la noción de derechos humanos y el derecho a la inviolabilidad de la vida* [57]

La noción de derechos humanos hace referencia especial al funda-

---

letra de la ponencia «El derecho a la vida en la sistemática de los derechos humanos», sustentada por Carlos Ignacio Massini Correas en el simposio «Evangelio de vida y derecho», Ciudad del Vaticano, mayo de 1996.

* El contenido de este numeral ha sido tratado teniendo como base parte de la letra de la ponencia «El derecho a la vida en la sistemática de los derechos humanos», sustentada por Carlos Ignacio Massini Correas en el simposio «Evangelio de vida y derecho», Ciudad del Vaticano, mayo de 1996.

mento de los derechos y denota la existencia de ciertos derechos cuyo fundamento exclusivo es la dignidad personal de todo ente humano.

La justificación primera de cualquier derecho humano radica en un principio normativo, que es una determinación del primer principio práctico según el cual «el bien ha de hacerse y el mal evitarse», y que puede ser formulado así: «todo hombre debe salvaguardar el carácter de persona de todo hombre». La persona, por su intrínseca dignidad, aparece inmediatamente como algo a respetar y promover. La dignidad ontológica de la persona humana posee una significación esencial: la de constituir el fundamento de los deberes y derechos básicos del hombre en función justamente de la dignidad ontológica del ser sustancial del hombre.

El fundamento inmediato o título de todo derecho humano radica casualmente en la condición de persona. Las principales declaraciones de derechos reconocen esos derechos a las personas humanas, sin exigirse más determinación que la de ser personas. Pero, por otra parte, resulta evidente que la existencia de los derechos humanos no depende de su reconocimiento por los ordenamientos juridicopositivos: ellos existen y son exigibles aun cuando un determinado ordenamiento positivo los niegue o los desconozca. Por todo esto, es posible concluir que derechos humanos son todos aquellos derechos subjetivos cuyo título radica en la personeidad de su sujeto activo, o en alguna de las dimensiones básicas del desenvolvimiento de esa personeidad y de los que se es titular, los reconozca o no el ordenamiento jurídico positivo y aun cuando éste los niegue.

Qué derechos pueden ser llamados «humanos»* [58]

Se han realizado numerosos ensayos de respuesta a la pregunta

---

* El contenido de este numeral ha sido tratado teniendo como base parte de la letra de la ponencia «El derecho a la vida en la sistemática de los derechos humanos», sustentada por Carlos Ignacio Massini Correas en el simposio «Evangelio de vida y derecho», Ciudad del Vaticano, mayo de 1996.

sobre el contenido de la noción de derechos humanos. Escogeremos uno que aparece como más sólido y acertado: el propuesto por la nueva escuela de derecho natural y en especial por John Finnis, para quien la materia de los derechos humanos viene dada por los bienes humanos básicos. Para el profesor de Oxford, el proceso de especificación y demarcación de los derechos supone necesariamente tener en consideración algún patrón o jerarquía de patrones de aquello en que consiste la perfección humana, es decir, alguna concepción del bien humano, del desarrollo individual en la vida social, a los fines de seleccionar aquella especificación de los derechos y deberes que tienda a favorecerla o a impedir su frustración. Sin esta referencia desaparecería todo criterio válido de especificación.

La corriente central del pensamiento anglosajón contemporáneo llama a esta doctrina «perfeccionismo» y la ataca sosteniendo que resulta injusto preferir una cierta concepción del desarrollo humano e intentar materializarla en la legislación y las costumbres, toda vez que ello significaría tratar con desigual consideración y respeto a aquellos miembros de la comunidad que no comparten aquella concepción. Pero aquellos que actúan y argumentan así, ¿tratan necesariamente con igual consideración y respeto a aquellos a cuyas preferencias y legislación se oponen? Si es así, entonces sus propios argumentos y acciones son en sí mismos injustificados.

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

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

Se trata de bienes que trascienden a cualquiera de sus determinaciones particulares, que van más allá de su realización parcial, cuya participación en una situación concreta no los agota, que son realizables de infinidad de maneras diversas, cada una de las cuales no es sino una concreción parcial de una perfección que la sobrepasa. Estos bienes humanos básicos orientan la conducta de los hombres proveyendo las razones para escoger y obrar.

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

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

nos.

Cada derecho humano se ordena, por lo tanto, a la realización de uno o varios bienes humanos básicos y recibe a su vez de éstos su justificación objetiva. El derecho a la inviolabilidad de la vida tiene su base racional en el bien básico de la vida como modo de existir autónomo propio de los entes humanos, que se manifiesta a través de la inclinación a la supervivencia y sin el cual los restantes bienes quedan sin sujeto y, por lo tanto, sin sentido, ni perfecto ni completo.

El derecho a la inviolabilidad de la vida en la sistemática de los derechos humanos* [59]

Los llamados derechos humanos no sólo son absolutos por las mismas razones por las que lo son todos los derechos, sino que además lo son por una razón todavía más radical: porque se trata de exigencias basadas en principios morales absolutos, es decir, inexcepcionables, que valen siempre y para siempre. Estos principios morales absolutos son aquellos cuya violación o infracción impiden de modo decisivo la realización de un bien humano básico o principal, y es por el carácter decisivo y por la principalidad del bien por lo que son principios-normas que valen sin excepción, es decir, de un modo absoluto.

Esta fundamentación en principios éticos absolutos es propia de todos y cada uno de los derechos humanos; en efecto, todos ellos se ordenan a salvaguardar un bien humano básico y su violación impide siempre de modo decisivo la realización de ese bien.

La persona es «sustancia individuada de naturaleza racional», establece la clásica definición de Boecio, poniendo en evidencia el carácter de sustancia que le compete, ante todo, al ser del hombre.

---

* El contenido de este numeral ha sido tratado teniendo como base parte de la letra de la ponencia «El derecho a la vida en la sistemática de los derechos humanos», sustentada por Carlos Ignacio Massini Correas en el simposio «Evangelio de vida y derecho», Ciudad del Vaticano, mayo de 1996.

El hombre es, por lo tanto y en primer lugar, «sustancia viviente», es decir, un ente existencialmente autónomo que existe como ser vivo en cuanto participa de la perfección radical de la vida. Y es bien claro que, desde una perspectiva filosófica, la perfección radical de la sustancia es ontológicamente superior a cualquiera de sus determinaciones accidentales, ya que existe en sí autónomamente, sin depender existencialmente de otra realidad.

Por ello, desde un punto de vista estrictamente especulativo, la vida aparece como una perfección más básica que aquella que compete a las restantes perfecciones humanas.

Como lo ha sostenido De Raeymaker:

> [...] la bondad sustancial es la fuente de las operaciones accidentales por las cuales el ente particular llega a desarrollarse implicando a las demás realidades en su evolución. Cuanto más perfecto es el ente sustancial, más vasto es su campo de actividad.

Dicho de otro modo, la amplitud y la posibilidad de desarrollo de las perfecciones humanas depende del modo de la existencia sustancial del hombre, es decir, de la vida humana. Sin vida humana no hay posibilidad de conocimiento, de amistad, de experiencia estética, de vida religiosa, y así sucesivamente.

Además, si nos colocamos en una línea estrictamente práctica de consideración, resulta evidente que la vida tiene un carácter especial en cuanto bien humano básico, ya que reviste una definitividad y una decisividad que no corresponde a los restantes bienes. Puede decirse que el atentado a la vida lo es, al mismo tiempo, contra todo el resto de los bienes humanos básicos, ya que su ausencia impide la posibilidad misma de su concreción. Por lo tanto, si el criterio para determinar el carácter básico de los bienes radica en la realización humana, es claro que la condición primera y básica para esa realización es la permanencia en la vida –o la intangibilidad de la vida– del sujeto de esa realización. De este modo, es posible hablar de la vida como un bien básico, como el bien central a cuyo alrededor se organizan los restantes bienes humanos básicos.

Como consecuencia, corresponde considerar como fundamen-

tal al derecho humano a la inviolabilidad de la vida. Parafraseando a Hannah Arendt, es posible sostener que la categoría central de lo eticojurídico es la categoría de la vida, o de la «vitalidad»; esto se evidencia, entre otras razones, por el hecho de que la primera de las inclinaciones naturales es la que se ordena a la supervivencia, tal como lo sostiene Tomás de Aquino cuando estudia el orden de los preceptos de la ley natural.

El «derecho» a la disposición de «las vidas carentes de valor»* [60]

No hay acto más fuerte de disposición sobre un ser humano que establecer si lo es o no. Caracterizar la dignidad humana en términos de autonomía, con criterio para determinar quién es un ser humano y quién no lo es, constituye un auténtico acto de poder, de disposición, que viola no ya la dignidad de un sujeto particular afectado en un caso concreto, sino la misma dignidad humana entendida como exigencia de no disposición, de respeto al *fin en sí mismo*.

Primeros intentos legislativos para legalizar la eutanasia [61]

Aun cuando no en todas las propuestas se pueda reconocer el intento de legalizar «el tipo de eutanasia común y médica», en 1835 una comisión dirigida por lord Macauly ofrecía al gobernador general de la India inglesa un proyecto en que la eutanasia se convertía en un hecho penal atenuado.

En 1902 el sueco Nóbel, creador del célebre premio que lleva su nombre, siguiendo la línea eutanásica proporcionó al ministro italiano Crispi un proyecto en el que proponía la creación, en Roma y Milán, de dos establecimientos donde serían asfixiados, sin dolor,

---

* El contenido de este numeral ha sido tratado teniendo como base parte de la letra de la ponencia «La vida como problema de justicia: la contribución de la *Evangelium vitae* a la civilización del derecho», sustentada por Pedro Serna en el simposio «Evangelio de vida y derecho», Ciudad del Vaticano, mayo de 1996.

los enfermos que mostraran deseos de morir.

En Alemania surgieron varios proyectos. Hubo uno en 1903, rechazado por el parlamento de Sajonia. En 1909 y en 1912, en sendos proyectos se solicitaba la legalización de la eutanasia para los enfermos adoloridos e incurables que solicitaran a un tribunal su muerte, previo examen médico.

Otro intento es el del doctor Gregory en los Estados Unidos, que en 1906 solicita al Parlamento de Iowa, sin éxito, una ley que permitiese la muerte por medio de anestesia «de todo enfermo incurable, de todo infante débil y de todo idiota».

En 1912 el Parlamento de los Estados Unidos rechazaba una ley sobre homicidio piadoso. Y de nuevo, en 1912, el Congreso de Nueva York sancionaba un proyecto de ley que desechando la eutanasia decía:

> Toda persona que por medio de discursos, circulares, escritos, mensajes, cartas, documentos, prospectos, periódicos, artículos de revista, etc., preconizare el deber de matar bajo la égida de la ley, a las personas aquejadas de dolencias incurables, mentales o físicas, será declarada culpable de crueldad.

El Gran Consejo del cantón de Zurich, en 1926 recibía la solicitud de un enfermo incurable para que todos los enfermos que se hallaren en su estado pudieran ser eliminados «por motivos humanitarios por su médicos».

El año de 1922 un concejal de higiene del municipio de Bath presentaba una moción a fin de proponer al ministro británico de Higiene promulgue una ley para que tribunales médicos dieran fin rápido y apacible a los que sufren enfermedades dolorosas e incurables. La moción fue rechazada.

Hipótesis de atenuación de la responsabilidad penal del eutanasista [62]

El maestro Jiménez de Asúa, para el juzgamiento de estos casos, conminado por una contundente realidad, ha dicho:

> No ignoro que la justicia y la piedad tienen áreas distintas; pero tampoco desconozco que la justicia transida de piedad es más justa.

Al contemplar casos de semejante magnitud, Eugenio Cuello Calón dirá:

> La justicia, el progreso científico, las mismas concepciones jurídicas populares, exigen en estos casos que, atendida la motivación del hecho [...] y las circunstancias personales del agente, se dé a los jueces la posibilidad de atenuar considerablemente la pena.

Pero desde el campo médico, desde el terreno jurídico, desde las áreas de la moral surgen categóricas observaciones a tan dramático hecho. «Legitimada la eutanasia, irrumpirán cataratas de un infrenable e incontrolable abuso», ha dicho León Lettes.

Otros intentos para legalizar la eutanasia [63]

En 1936 el congreso del Royal Sanitary Institute elaboró un proyecto de eutanasia en el que los mayores de veintiún años, con afecciones incurables, podían solicitar se les hiciera la eutanasia.

Ese mismo año el Parlamento inglés rechazó un proyecto de eutanasia médica.

En Francia, quinientos pastores y rabinos solicitaron la eutanasia médica para los enfermos incurables, angustiosamente sufridos, y siempre que fuera autorizada por el paciente.

En 1949, trescientos sesenta y nueve pastores y rabinos demandaron en el estado de Nueva York la legalización de la eutanasia, y en Gran Bretaña se creó un movimiento tendiente a legalizar el homicidio piadoso distinguiéndolo del consentido.

En Inglaterra, pese a algunos intentos, el homicidio piadoso ha sido rechazado. Se pretendió, poco antes de 1942, instaurar la eutanasia médica, pero se rechazó indicándose que «el médico debe curar, pero no matar; no debe creerse con poderío de modificar el orden del mundo [...]».

Efectos sociales de la eutanasia: el caso holandés [64]

La experiencia del aborto acredita que las leyes permisivas se aprueban presuntamente para dar solución a determinados casos extremos, especialmente dramáticos para la sensibilidad común, pero acaban creando una mentalidad que trivializa el aborto provocado hasta convertirlo en un hecho socialmente admisible que se realiza por motivos cada vez más nimios. Con la eutanasia no tiene por qué ocurrir algo distinto: la legislación permisiva se nos presentaría como una solución para «casos límite» de «vida vegetativa», «encarnizamiento terapéutico», etc., y acabaría siendo una opción normal ante casos de enfermedad o declive biológico más o menos irreversible.

El proceso descrito responde a la más elemental psicología humana: cuando algo prohibido se permite y empieza a practicarse, se va considerando cada vez más como normal, máxime si resulta un buen negocio para algunos.

En Holanda se está viviendo desde hace años una triste experiencia de admisibilidad práctica de la eutanasia. Un testigo de esta realidad, Richard Fenigsen, cardiólogo holandés, la describe así:

> Los médicos de cabecera holandeses practican la eutanasia activa voluntaria en unos 5 000 pacientes al año. La cifra más elevada de 10 000 probablemente también incluya a los pacientes de hospitales. Sin embargo, se han llegado a mencionar cifras del orden de los 18 000 a 20 000 casos al año. [...] El 81% de los médicos de cabecera holandeses ha realizado la eutanasia en algún momento de su carrera profesional; un 28% realiza la eutanasia a dos pacientes al año. [...] Un gran número de personas en Holanda lleva consigo un testamento en el que pide que se le realice la eutanasia «en caso de lesiones corporales o perturbaciones mentales de las que no se pueda esperar una recuperación suficiente para llevar una existencia digna y razonable». Recientemente estos testamentos escritos han sido reemplazados por pequeñas «tarjetas de crédito para una muerte fácil». En 1981 el número de personas portadoras de estas tarjetas era de 30 000, pero se calcula que este número es mucho más alto ahora. [...]
>
> La aceptación de la eutanasia activa «voluntaria» crece entre los holandeses. Según las encuestas realizadas en años consecutivos, en 1985 un 70% de los holandeses aceptaba la eutanasia activa, mientras que en 1986 lo hacía

> un 76%. [...] Mucha gente acepta que se deba negar el tratamiento a personas con minusvalías serias, a personas mayores e incluso a individuos sin familia. Es más, las encuestas demuestran que la mayoría de las personas que defienden la eutanasia voluntaria, la libertad de elección y el derecho a morir, también aceptan la eutanasia activa involuntaria, es decir, la negación de la libertad de elección y del derecho a la vida. [...]
>
> Los médicos holandeses dejan morir al menos a 300 bebés minusválidos recién nacidos; deniegan operaciones de enfermedades congénitas de corazón a niños con síndrome de Down, negándose a anestesiarlos; y se niegan a implantar marcapasos a pacientes mayores de 75 años o a tratar de edema pulmonar a pacientes ancianos que carezcan de familiares cercanos. Algunos médicos justifican estas acciones diciendo que es interés de los pacientes el morir cuanto antes, pero frecuentemente la explicación es que no se debe imponer a la sociedad la carga de mantener vivos a estos pacientes. Estas decisiones se toman sin el conocimiento de los pacientes y en contra de su voluntad.

Legalizada la eutanasia, se abrirían las puertas a prácticas siniestras, pues la compasión podría ser utilizada como disculpa para justificar la eliminación de los débiles, los deficientes, los terminales. Se harían «comprensibles» presuntos intereses públicos en la eliminación de los que representan una carga para la sociedad sin aportar utilidad material alguna, hasta llegar a crear la presión psicológica suficiente para que se sientan casi obligados a pedir su eliminación quienes, por su edad o estado, se sientan carga «insoportable» para los demás, y el testimonio citado así lo indica.

La eutanasia occisiva y la legislación en Perú [65]

«El que por un móvil egoísta instigare a otro al suicidio o lo ayudare a cometerlo, será reprimido, si el suicidio se ha consumado o intentado, con penitenciaría o con prisión no mayor de cinco años», decía el viejo artículo 157 del Código Penal peruano de 1924, hoy ya derogado.

El artículo expresó muy claramente que seriá sancionado aquel que instigara o ayudara al suicidio por un móvil egoísta. Surgía entonces la pregunta: ¿qué pasaba con el hijo que, transido y des-

garrado por el dolor frente a los intolerables sufrimientos de su madre cancerosa y desahuciada –y que clama por su muerte–, la ayuda a suicidarse? Obviamente, si en el matador no había existido móvil egoísta –volviendo al artículo 157–, el auxiliador al suicidio quedaba sin sanción.

El origen del viejo y derogado artículo 157 parece encontrarse en el Código Penal suizo de 1918, que posee textualmente las mismas expresiones; aunque es imprescindible anotar que el artículo 238 del anterior código peruano ya establecía la misma disposición, pero sin hacer referencia alguna al móvil del ayudante o instigador.

Ahora bien, ¿qué ocurría en el Perú con aquel hombre que transido de «sincera piedad» mataba de manera directa en un caso de típica eutanasia? Pues, no habiendo entonces norma que regulaba este acto eutanásico él caía normalmente dentro del homicidio simple, artículo 150, cuyo contenido decía:

> Se impondrá penitenciaría no menor de seis años al que intencionalmente matare a otro.

Mas ocurre que ahora el Código Penal de 1924 (Perú) está derogado por el nuevo Código Penal de 1991, en cuyo artículo 112 se lee:

> El que, por piedad, mata a un enfermo incurable que le solicita de manera expresa y consciente para poner fin a sus intolerables dolores, será reprimido con pena privativa de libertad no mayor de tres años.

La eutanasia es un delito en Perú [66]

En efecto, está la eutanasia reprimida con pena privativa de la libertad no mayor de tres años. Aunque esta penalidad es, en verdad, no sólo tenue, sino que incluso puede ser suspendida (artículo 57 del Código Penal peruano) o sometida a reserva de fallo condenatorio (artículo 62 del Código Penal peruano).

La procedencia de la suspensión de la ejecución de la pena está regulada por el artículo 57:

> El juez podrá suspender la ejecución de la pena siempre que se reúnan los requisitos siguientes:
> 1. Que la condena se refiera a la pena privativa de libertad no mayor de cuatro años; y
> 2. Que la naturaleza, modalidad del hecho punible y la personalidad del agente hiciera prever que esta medida le impedirá cometer nuevo delito.
> El plazo de suspensión es de uno a tres años.

Mediante la reserva del fallo condenatorio el juez dicta la sentencia, formula la parte expositiva y considerativa, pero no hay sentencia. El artículo 62 del Código Penal dispone que:

> El juez podrá suspender la reserva del fallo condenatorio cuando la naturaleza, modalidad del hecho punible y personalidad del agente hagan prever que esta medida le impedirá cometer un nuevo delito.
> La reserva será dispuesta:
> 1. Cuando el delito está sancionado con pena privativa de libertad no mayor de tres años o con multa;
> 2. Cuando la pena a imponerse no supere las noventa jornadas de prestación de servicios a la comunidad o de limitación de días libres; o
> 3. Cuando la pena a imponerse no supere los dos años de inhabilitación.
> El plazo de reserva del fallo condenatorio es de uno a tres años, contados desde que la decisión adquiere calidad de cosa juzgada.

Estructuración jurídica del delito de eutanasia en el Código Penal peruano [67]

Hemos dicho que el artículo 112 del Código Penal peruano tipifica la eutanasia. Él dice:

> El que, por piedad, mata a un enfermo incurable que le solicita de manera expresa y consciente para poner fin a sus intolerables dolores, será reprimido con pena privativa de libertad no mayor de tres años.

En este tipo delictual hallamos los siguientes aspectos constitutivos:

a) Un agente activo que actúa por un móvil de piedad.
b) Un agente pasivo que adolece de una enfermedad incurable

y está sometido a intolerables dolores.

Este agente pasivo, según el tipo delictual eutanásico peruano, es el que solicita expresa y conscientemente que se le dé muerte.

c) El nexo causal entre estos dos agentes (activo y pasivo), cumplidas las exigencias del «tipo delictual», provoca un resultado: la muerte del agente pasivo.

d) La sanción es la señalada por la ley: pena privativa de la libertad no mayor de tres años.

Penalizar la eutanasia no supone imposición moral ni religiosa [68]

La defensa de la dignidad de la persona y de sus derechos –incluido el primero de ellos, que es el derecho a la vida– ha de ser fin primigenio de la sociedad y del Estado, pues de lo contrario la institucionalización por la sociedad del poder público y de los instrumentos de éste (como el derecho) no sería más que expresión de violencia al servicio de la pura fuerza.

Defender la vida frente a la eutanasia (como frente al aborto provocado) no es una postura religiosa, sino humanista, aunque a ella puedan coadyuvar motivos religiosos en el caso de los creyentes.

Y la eutanasia –aunque se haga con el beneplácito de las leyes– es intrínseca y esencialmente reprobable.

Ética y política* [69]

Un debate político en el que no entraran en juego convicciones y opciones éticas se consideraría empobrecedor, a no ser que se presentara a la democracia, no como el vehículo para convertir en ley

---

* El contenido de este numeral ha sido tratado teniendo como base parte de la letra de la ponencia «Convicciones personales y actividad legislativa», sustentada por Andrés Ollero en el simposio «Evangelio de vida y derecho», Ciudad del Vaticano, mayo de 1996.

la opinión de los ciudadanos sobre los problemas de público interés, sino como un mecanismo meramente ritual destinado a descargarlos de la compleja tarea de opinar sobre esos problemas.

Las razones en que pretende apoyarse tal propuesta son variadas. Se traza, por ejemplo, un abismo entre ética pública y ética privada, que obligaría a buscar en fuentes distintas de la propia conciencia los criterios decisivos.

Se propone, incluso, una obligada neutralidad, no ya del parlamentario, sino de los poderes públicos en su conjunto, que les llevaría a abstenerse de tomar partido ante cualquier problema de especial relevancia ética, para dejar al libre arbitrio de cada ciudadano la configuración más adecuada de su conducta. Surge de inmediato la duda de si los formuladores llegan a ser conscientes del alcance de su propuesta: «privatizar» la solución de los problemas que –por razones éticas– se muestran más sometidos a la polémica, intentando reducir la regulación pública a pacíficas cuestiones procedimentales.

La tendencia a marginar cuestiones particularmente polémicas empobrece el juego político, ya que difícilmente cabrá considerar muy «democráticas» a soluciones adoptadas sin público debate. Una mayor presencia de las convicciones personales –de parlamentarios, militantes de los partidos o electores en general– ayudaría a revitalizar sistemas democráticos amenazados con llegar a convertirse en meros instrumentos de domesticación social manejados por contadas personas, que adoptan las más relevantes decisiones con muy reducida trasparencia.

Todo ello nos invita a profundizar en el auténtico dilema latente a la hora de abordar la presencia pública de las convicciones personales. Se lo ha intentado escenificar como la opción entre dos «racionalidades»: una «fuerte» y «seria», autoconvencida de su capacidad de llegar a captar la verdad a la hora de resolver problemas prácticos y poco dada, en consecuencia, a negociar las soluciones coherentemente exigibles; «débil» y «lúdica» la otra, gracias a un relativismo ético que le permitiría tratar con desapego deportivo todo enfrentamiento entre propuestas de solución. Cuando la razón

se ve privada de fundamento, la única alternativa viable será, por mucho que se lo disimule, el propio arbitrio.

Quien, partiendo del relativismo ético propone el respeto a los derechos humanos, no hace gala de una «racionalidad» peculiar; puede estar exhibiendo, en más de un caso, una envidiable dosis de buena «voluntad», fruto quizá de elementos recibidos –por vías culturales o educativas– de la razonabilidad ajena. Detrás de más de un relativista inofensivo se oculta con frecuencia sólo un ciudadano bien educado.

Quedan pocas dudas de que la regulación de las cuestiones básicas de la convivencia social obliga a un continuo planteamiento de problemas de conciencia. Marginar del debate democrático esas cuestiones básicas, con ocasión o excusa de su potencial polémico y conflictivo, equivaldría a convertir el poder político en coartada para el logro de objetivos bien distintos del logro de una convivencia que merezca considerarse humana.

¿Moral pública y moral privada?* [70]

No es correcto trazar una separación completa entre el desorden moral interior y el externo. La justicia se ve amenazada cuando las demás virtudes lo están. Por ello, aunque es posible hablar de virtudes públicas, no puede señalarse ninguna que sea absolutamente privada, incluso en lo relativo a sus efectos mediatos. No toda la moral es exigible institucional y coactivamente, jurídicamente, pero tampoco es verdad que la llamada ética privada sea completamente ajena a la suerte de las comunidades políticas. La ética (pública) es altamente frágil sin apoyo de la moral (personal), y el ideal del hombre malo que puede ser, a la vez, un buen ciudadano, se revela ilusorio, especial y paradójicamente en las sociedades de hombres

---

* El contenido de este numeral ha sido tratado teniendo como base parte de la letra de la ponencia «La vida como problema de justicia: la contribución de la *Evangelium vitae* a la civilización del derecho», sustentada por Pedro Serna en el simposio «Evangelio de vida y derecho», Ciudad del Vaticano, mayo de 1996.

libres, allí donde el poder encuentra cierta limitación. Las democracias necesitan, para subsistir, más virtud que los regímenes basados en la fuerza.

No hay contradicción entre el derecho a la libertad y la negación del derecho a matarse [71]

Si la libertad, entendida como la capacidad del ser humano para hacer cualquier cosa que quisiera, fuese fuente absoluta e incondicionada de derechos, no existirían los ordenamientos jurídicos, ni la sociedad ni el Estado, pues cada persona determinaría por sí misma lo que es justo o injusto, bueno o malo, permitido o prohibido; y serían ilegítimos el Parlamento, los tribunales, los Gobiernos, las leyes y los derechos humanos.

La libertad, como valor superior reconocido en la Constitución, se hace efectiva en los derechos que ésta garantiza en concreto, y no puede ser disculpa ni para negar tales derechos ni para violar el resto de las leyes.

La libertad y los derechos humanos* [72]

> Cada vez que la libertad, queriendo emanciparse de cualquier tradición y autoridad, se cierra a las evidencias primarias de una verdad objetiva y común, fundamento de la vida personal y social, la persona acaba por asumir como única e indiscutible referencia para sus propias decisiones no ya la verdad sobre el bien o el mal, sino sólo su opinión subjetiva y mudable o, incluso, su interés egoísta y su capricho.

El drama de esta libertad nace de su absolutización, de su conversión en valor desligado de un enraizamiento natural. Ha dejado de ser un bien, para convertirse en un valor que será reivindicado

---

* El contenido de este numeral ha sido tratado teniendo como base parte de la letra de la ponencia «La vida como problema de justicia: la contribución de la *Evangelium vitae* a la civilización del derecho», sustentada por Pedro Serna en el simposio «Evangelio de vida y derecho», Ciudad del Vaticano, mayo de 1996.

en y desde sí mismo y, por ello, carecerá de límites, pero también de fundamento. La idea de valor es el sustitutivo positivista de la noción de bien, como señaló Heidegger hace ya unas décadas. Los valores son los antiguos bienes desligados de su referente ontológico y, por tanto, reivindicados desde sí mismos, en virtud de sí mismos.

En el plano estrictamente personal, una voluntad que no reconoce naturaleza alguna carece de orientación. Si no hay naturaleza, cualquier uso posible de la libertad será correcto. La elección podrá llevarse a cabo en virtud del absurdo. Tampoco existirá razón alguna para no limitar la libertad, puesto que ésta se revela como un atributo no-relevante al resultarle indiferente cualquier forma de actuación porque en ninguna de ellas se autoexpresa el sujeto.

En el plano político, la defensa de valores exentos, extirpados de un sustrato ontológico, conduce a una suerte de politeísmo axiológico que desemboca en la guerra de unos contra otros y en la imposibilidad de encontrar más criterios de armonización que la arbitrariedad resultante del juego de fuerzas. El efecto global es que acaba imponiéndose la fuerza y, por tanto, quienes caen como víctimas primeras de esta confrontación son precisamente los débiles, los que menos cuentan política y socialmente.

La democracia que así se ejercita es en realidad el revestimiento de un totalitarismo mal disimulado. La legitimidad del sistema político no puede menos que resentirse cuando se percibe que, tras el ritual de las formas, se oculta la realidad implacable de la fuerza que los fuertes ejercen sobre los más débiles.

Y los derechos fundamentales valen precisamente en la medida en que constituyen límites al poder, ya provenga éste de las mayorías o de cualquier otra instancia. No valen en virtud del pluralismo, ni de la tolerancia, sino precisamente como límite de las expresiones legítimas de ambos.

El «derecho a decidir cuándo y cómo se quiere morir» [73]

La vida humana, cualquiera que sea su estado de plenitud o de

deterioro, es siempre vida personal y, por lo mismo, goza indisociablemente de la dignidad indivisible de la persona, realidad unitaria de cuerpo y espíritu.

En este tipo de planteamientos de la libertad y la autonomía individual, se esconde la falacia de considerar la libertad como un bien desligado de toda referencia a la verdad y el bien de la persona. El pretendido derecho a acabar con la vida no es para el hombre una afirmación de su dignidad, sino el intento de negarla en su misma raíz.

La cuestión de la duración del derecho a la inviolabilidad de la vida* [74]

La respuesta del sentido común es que ese derecho ha de perdurar durante todo el tiempo de persistencia del bien que está destinado a proteger, es decir, la vida humana, y, por lo tanto, desde la concepción hasta la muerte. Pero sucede que para toda una corriente del pensamiento actual sólo son titulares de este derecho las «personas», cuya noción no es coextensiva con la de entes humanos, ya que existirían entes humanos que no son personas. En este sentido, uno de los referentes indiscutidos de la bioética contemporánea, Tristram Engelhardt, escribe que:

> [...] no todos los seres humanos son personas, no todos son autorreflexivos, racionales o capaces de formarse un concepto de la posibilidad de culpar o alabar. Los fetos, las criaturas, los retrasados mentales profundos y los que se encuentran en coma profundo son ejemplos de seres humanos que no son personas. Estas entidades son [sólo] miembros de la especie humana.

Esta neta distinción entre seres humanos y personas no es patrimonio exclusivo de Engelhardt, sino que toda una serie de auto-

---

* El contenido de este numeral ha sido tratado teniendo como base parte de la letra de la ponencia «El derecho a la vida en la sistemática de los derechos humanos», sustentada por Carlos Ignacio Massini Correas en el simposio «Evangelio de vida y derecho», Ciudad del Vaticano, mayo de 1996.

res la han hecho suya. Entre estos autores podemos enumerar a Peter Singer, Michael Tooley, H. J. McCloskey, R. G. Frey y el argentino Martín Farrell. Para estos pensadores la «personeidad», para utilizar un término de Zubiri, no consiste en un constitutivo esencial del ser humano, no es una dimensión óntica del hombre, sino que es más bien el resultado del ejercicio actual de una serie de facultades o disposiciones, tales como la autoconciencia, la responsabilidad moral, la libertad de movimientos y de elecciones, la capacidad de comunicación y así sucesivamente, todas las cuales son susceptibles de poseerse en mayor o menor medida.

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

Es bien claro que un ente no puede llevar a cabo actividades «personales» si previamente él mismo no es persona. Y es persona por una cualidad intrínseca o esencial. Ha escrito Robert Spaemann que:

> [...] reducir la persona a ciertos estados actuales –conciencia del yo y racionalidad– termina disolviéndola completamente: ya no existe la persona sino sólo «estados personales de los organismos». La personalidad es una constitución esencial, no una cualidad accidental. Y mucho menos un atributo que [...] se adquiera poco a poco. Dado que los individuos normales de la especie *homo sapiens* se revelan como personas por poseer determinadas propiedades, debemos considerar seres personales a todos los individuos de esa especie, incluso a los que todavía no son capaces, o ya no lo serán nunca, de manifestarlas.

Todo individuo de la especie humana tiene el constitutivo esencial de la «personeidad» o carácter de persona y, por ello mismo, el derecho a la inviolabilidad de la vida que se sigue necesariamente de ese carácter pertenece a todo ser humano desde que comienza

su existencia, con la concepción, hasta que se extingue por la muerte.

Por otra parte, la determinación más o menos arbitraria del momento en que un ser humano comenzaría a ser «persona» y a ser titular, por lo tanto, del derecho a la inviolabilidad de la vida, tiene como consecuencia necesaria dejar establecido el principio de que la muerte de una persona puede ser moralmente lícita en ciertas circunstancias o dentro de ciertos límites temporales. Ha escrito Robert Spaemann que la dignidad del hombre

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

Si lo que se admitiera fuera sólo la eutanasia voluntaria, ¿no se producirían efectos sociales positivos? [75]

Éste es un error bastante extendido, que la experiencia misma se ha encargado de desmentir una y otra vez. En efecto:

a) La experiencia de los casos de eutanasia que se han visto ante los tribunales de los países de nuestro entorno, en las últimas décadas, acredita que los partidarios de la eutanasia dan con suma facilidad el paso que va de aceptar la petición voluntaria de un paciente para ser «ayudado a morir», a «ayudar a morir» a quien, a su juicio, debería hacer tal petición dado su estado, aunque de hecho no lo solicite. Así ha sucedido en los conocidos casos de eutanasia de enfermos de Sida en Holanda; del doctor Hackethal y la enfermera M. Roeder, en Alemania, o de las enfermeras del hospital austriaco de Lainz, entre otros. Si a una persona, en una situación dada, es

legítimo matarla a su petición, nada tiene de extraño que a quien está en la misma situación –pero sin posibilidad de pedir la muerte– se le presuponga igualmente un deseo de morir.

b) La experiencia de la Alemania de los años treinta y cuarenta de este siglo demuestra cómo se puede pasar, fácil y rápidamente, de las teorías científicas proeutanasia, a la práctica de una eutanasia realizada por motivos cada vez más subjetivos, relativos y baladíes. Ciertamente, eso se vio favorecido por un entorno dictatorial, pero un entorno distinto no asegura que el fenómeno no pueda repetirse.

c) La experiencia de Holanda, donde está ya creada una mentalidad permisiva de la eutanasia, es que se establece paralelamente una «coacción moral» que lleva a los terminales o «inútiles» a sentirse obligados a solicitar la eutanasia. Un grupo de adultos con minusvalía manifestaba recientemente ante el Parlamento holandés: «Sentimos que nuestras vidas están amenazadas [...]. Nos damos cuenta de que suponemos un gasto muy grande para la comunidad [...]. Mucha gente piensa que somos inútiles [...]. Nos damos cuenta a menudo de que se nos intenta convencer para que deseemos la muerte [...]. Nos resulta peligroso y aterrador pensar que la nueva legislación médica pueda incluir la eutanasia».

La experiencia muestra que las campañas a favor de la eutanasia siempre se han iniciado asegurando sus promotores que, en todos los casos, debe ser voluntaria, es decir, querida y solicitada expresamente por quien va a recibir la muerte por este procedimiento. Pero también la experiencia acredita que el paso siguiente –pedir la eutanasia para quien no está en condiciones de expresar su voluntad: el deficiente, el recién nacido, el agónico inconsciente– es sólo cuestión de tiempo, porque ya se ha quebrado el principio de respeto al derecho fundamental a la vida. Es más: cuando se inician los debates acerca de la legalización de la eutanasia siempre se produce la misma contradicción: se insiste en legalizar sólo la eutanasia voluntaria, pero para ilustrar los «casos límite» se ponen, en cambio, ejemplos de enfermos terminales inconscientes y, por lo tanto,

incapaces de manifestar su voluntad.

La diferencia entre eutanasia voluntaria e involuntaria no existe en la práctica: una vez legalizada la primera, fácilmente se cae en la segunda, puesto que los casos prácticos surgen inmediatamente y ya está relajada la capacidad social de defender la vida de los inocentes.

Capítulo VII

LA EUTANASIA Y LA MEDICINA

LA DEONTOLOGÍA MÉDICA Y LOS ARGUMENTOS. LA MEDICINA PALIATIVA. LOS ELEMENTOS DE LA EUTANASIA EN EL DEBATE MÉDICO

La deontología médica y la eutanasia occisiva [76]

La posición contraeutanásica tiene, sin lugar a dudas, infinitos como antiquísimos defensores.

Areteo de Capadocia (siglos I-II d. de C.) decía:

> [...] jamás es lícito a ningún médico procurar una muerte con propósitos de poner término a los mayores sufrimientos.

Desde ese entonces la interpretación del juramento hipocrático lanzaba una severa negativa a la eutanasia. No cabe duda de que el enfermo debe poder confiarse a su médico con la completa seguridad de encontrar en él a la persona dedicada plenamente a sus particulares intereses vitales y ante el cual puede mostrarse tal como es, seguro de que el galeno no tendrá más interés que procurarle la salud y la vida.

No es posible que exista la medicina si el paciente en vez de tener confianza en su médico hasta poner su vida, salud e integridad física en sus manos, llega a tenerle miedo porque no sabe si el profesional de la medicina o la enfermera que se ocupan de su salud van a decidir que su caso es digno de curación o susceptible de eutanasia. Si se atribuyese a los médicos el poder de practicar eu-

tanasia, éstos no serían ya una referencia amiga y benéfica, sino, por el contrario, temida y amenazadora, como sucede ya en algunos hospitales holandeses.

Frente al dolor físico el profesional de la sanidad ofrece la analgesia; frente a la angustia moral ha de ofrecer consuelo y esperanza. La deontología médica impone, pues, los deberes positivos de aliviar el sufrimiento físico y moral del moribundo, de mantener en lo posible la calidad de la vida que declina, de ser guardián del respeto a la dignidad de todo ser humano.

Argumentos médicos contra la eutanasia occisiva [77]

¿Cómo diagnosticar con toda certeza que un hombre está poseído de un mal incurable? ¿Cómo pronosticar que un hombre, en tantos días, ha de fallecer? ¿Es que acaso el ser humano posee el privilegio de la perfección para salvar su palabra de todo margen de error?

El diagnóstico, el pronóstico, así como la incurabilidad e inutilidad de los seres humanos son aspectos médicos de incuestionable trascendencia jurídica en los asuntos de tipo eutanásico. Por ello, seguidamente, hemos de enjuiciarlos.

El diagnóstico y el pronóstico médico no son absolutos [78]

El afamado médico español Ricardo Royo-Villanova y Morales, en *El derecho a morir sin dolor* decía:

> [...] el diagnóstico es todavía un arte inseguro y difícil sobre el que los médicos muchas veces no están de acuerdo; la mejor opinión y el diagnóstico más seguro varían ampliamente de médico a médico [...].

El mismo estudioso comenta:

> [...] hay que desechar la idea de que el médico puede siempre diagnosticar con absoluta seguridad el estado patológico del paciente.

En realidad, si el diagnóstico que pretende la identificación de una enfermedad fundándose en los síntomas de ésta es inseguro, mayor margen de posible error posee el pronóstico, que es el enjuiciamiento hipotético en torno al curso, a la duración e, incluso, la probable oportunidad de finalización de una enfermedad.

Los diagnósticos y los pronósticos, aun en los casos aparentemente conocidos, dice Royo-Villanova, son relativos.

> Sería –manifiesta el médico español– una prueba de orgullo enorme el creernos al abrigo de errores del diagnóstico; por grandes que hayan sido los progresos de la medicina, por más que nos esforcemos en multiplicar las precauciones para aumentar nuestra seguridad [...].

El diagnóstico y el pronóstico carecen de cualquier garantía. Si las enfermedades mantuvieran siempre un proceso, un desarrollo típico, el diagnóstico no ofrecería dificultad; pero la realidad demuestra el no siempre típico curso de las enfermedades.

El afamado médico Charcot decía:

> [...] jamás debe pronunciarse un pronóstico con pesimismo absoluto, porque lo imprevisto es siempre posible.

En honor a la verdad, hay casos llamativos de error en el diagnóstico. En su notable estudio sobre eutanasia, Salicrú relata el caso de una cancerosa de estómago:

> [...] una laparotomía confirma el diagnóstico; se limita el doctor Owen a una operación paliativa, y la paciente vuelve a su casa con un pronóstico de muerte en breve plazo. Al año siguiente, la presunta cancerosa ganaba un torneo de tenis.

En definitiva, parecería que no podemos fiarnos siempre del diagnóstico, ya que en múltiples oportunidades los enfermos desahuciados recobran la salud y viven largamente.

He aquí una valla más entre proeutanasistas y contraeutanasistas, en la que sólo la ciencia médica, y nadie más, parecería tener la última palabra.

La eutanasia occisiva y las enfermedades incurables [79]

Para muchos, los partidarios de la eutanasia han dicho una verdad: hay enfermos terriblemente adoloridos cuya enfermedad, llegada una determinada etapa de su proceso evolutivo, es incurable; en esos casos, ¿por qué absurdas razones podría denegarse la implantación de la eutanasia? Pongamos en la palestra el tema de la incurabilidad de los enfermos.

En principio, no cabe sino admitir una real verdad: la medicina actual, atendiendo a los medios terapéuticos de que dispone, no puede contrarrestar la irreversible afirmación de que existen enfermedades incurables en un momento dado de su proceso evolutivo. El caso de la rabia es patético; cuando llega ésta a su última etapa, es indiscutidamente mortal. Hasta ahí la verdad de los eutanasistas no tiene discusión.

Pero... ¿quién puede garantizar con toda certeza el diagnóstico y el pronóstico que se atribuyen en relación a un determinado mal?

En efecto, el margen de error humano siempre existirá, y este margen podrá ser considerado como accesorio y secundario, incluso hasta prescindente, pero siempre que no se trate de poner directamente en juego la subsistencia de una vida. La precaución que se tome ante el error oscilará de acuerdo al valor que de él dependa. La vida humana merece la más plena de las garantías y el más absoluto de los respetos.

Por otro lado... ¿quién garantiza que lo que hoy es incurable mañana deje de serlo?

> Recordemos que en las revistas francesas –relata Jiménez de Asúa– se refería muchas veces el caso de un doctor que, desesperado al ver a su hijo cerca de la asfixia a causa de una difteria, terminó con el tormento del niño administrándole una dosis letal de cloroformo. Al día siguiente, Roux anunció su descubrimiento del suero antidiftérico. Este caso parece demostrar la exactitud del antiguo aforismo: mientras hay vida hay esperanza.

Por eso el famoso médico Forgue manifestaba que era conve-

niente tener en cuenta, más que los susceptibles errores provenientes del diagnóstico y del pronóstico, los indiscutidos progresos de la medicina, fundamentalmente en el terreno de la cirugía.

Royo Villanova decía: «[...] el término incurabilidad no es sino un concepto relativo [...]».

El mismo Francisco Bacon, propiciador y precursor científico de la eutanasia para los adoloridos incurables, llegó a decir:

> [...] la palabra incurabilidad, en multitud de casos, no es más que la expresión de la insuficiencia actual de nuestros conocimientos, y quizá esta palabra no exista en el vocabulario de la naturaleza, cuyos recursos son inefables e infinitos [...].

El célebre médico italiano Morselli afirmaba que era casi imposible considerar el carácter incurable de un mal.

Parece, en definitiva, que el concepto de incurabilidad es discutible, y por encontrarse supeditado al cuestionado diagnóstico, inaceptable.

El juramento hipocrático proscribe atentar contra la vida humana [80]

El juramento hipocrático dice:

> [...] Estableceré el régimen de los enfermos, de manera que les sea más provechoso, según mis facultades y mi entender, absteniéndome de cometer todo mal e injusticia. A nadie daré veneno y si alguno me propone semejante cosa no tomaré en cuenta la iniciativa de tal sugestión; igualmente me abstendré de aplicar a las mujeres pesarios abortivos. Pasaré mi vida y ejerceré mi profesión con inocencia y pureza [...].

Medicina paliativa y pacientes terminales [81]

La medicina paliativa es una forma civilizada de entender y atender a los pacientes terminales, opuesta principalmente a los dos conceptos extremos ya aludidos: obstinación terapéutica y eutanasia.

Ésta es una nueva especialidad de la atención médica al enfermo terminal y a su entorno, que contempla el problema de la muerte del hombre desde una perspectiva profundamente humana, reconociendo su dignidad como persona en el marco del grave sufrimiento físico y psíquico que el fin de la existencia humana lleva generalmente consigo.

La medicina paliativa es un cambio de mentalidad ante el paciente terminal. Es saber que, cuando ya no se puede curar, aún podemos cuidar; es la conciencia de cuándo se debe iniciar ese cambio: si no puedes curar, alivia, y si no puedes aliviar, por lo menos consuela. En ese viejo aforismo se condensa toda la filosofía de los cuidados paliativos.

Organización de la medicina paliativa [82]

Se asienta básicamente en el reconocimiento de la triple realidad que configura el proceso de la muerte inminente en la sociedad actual: un paciente terminal con dolor físico y sufrimiento psíquico, una familia angustiada que no acaba de aceptar la situación y sufre por el ser querido, y un médico educado para luchar contra la muerte.

Ética médica e hipocresía* [83]

Una de las diabólicas paradojas que vive el mundo científico en la actualidad, es, por un lado, reunirse con periodicidad para redactar manifiestos, declaraciones y códigos que hacen el ordenamiento de la experimentación humana, fundamentalmente en el área de la investigación farmacológica. Es así como en este terreno pasamos del código de Nuremberg a la declaración de Helsinski adoptada

---

* El contenido de este numeral ha sido tratado teniendo como base parte de la letra de la ponencia «Experimentación sobre el hombre y el derecho», sustentada por Hugo O. M. Obiglio en el simposio «Evangelio de vida y derecho», Ciudad del Vaticano, mayo de 1996.

por la 18.ª Asamblea Médica Mundial en 1964, revisada y corregida en Tokio en 1975, y a la de Venecia en 1983; reconociendo la labor que, en este campo, en los Estados Unidos de América realiza el National Institute of Health y la Food and Drug Administration, así como también otras organizaciones no gubernamentales, corporaciones médicas, etc. Pero, por otro lado, leemos con estupor en publicaciones científicas de primer nivel, trabajos de experimentación relacionados con el aborto provocado de embriones de cinco meses, programados artificialmente con el fin de que la sustancia *nigrans* de su cerebro o el tejido fetal adrenal se inyecte a pacientes portadores de la enfermedad de Parkinson.

La vida humana en la escala valorativa médica [84]

Se ha afirmado que la vida es para el médico un valor esencial. Incluso, en aquellas situaciones en que el galeno encuentra existencias que aparentemente no merecen la pena ser vividas, no debe procurar la muerte, sino que su deber es subordinarse a la naturaleza en la forma que demanda la recta conciencia, y mediante un trabajo perseverante y altruista, ayudar y reconfortar al paciente.

Es necesario, dice Schöllgen en su excelente trabajo médico-moral sobre eutanasia, *Problemas morales de nuestro tiempo*, cimentar la moral médica para impedir ardides técnicos que no tienen el menor sentido humano. Al mismo Schöllgen se le atribuye una gran verdad:

> Si fuera permitida la eutanasia, si se dejara en manos del médico, se vería éste sometido a continuas presiones por razón de interés [...].

Se ha considerado que el médico carece en absoluto de la facultad de quitar la vida. La eutanasia no puede ser considerada como un medio terapéutico válido, porque ella no persigue la salud, sino la muerte. La verdadera terapia, dice el doctor Enry Sugerest, consiste en regular la vida del paciente para curar sus males.

La moral médica y la dignidad de la persona humana* **[85]**

Para proporcionarle a la dignidad humana un fundamento firme es preciso concebir al hombre como *imago Dei*, pues es el único modo de entenderlo capaz de justificar su carácter de fin en sí mismo.

Distintos serán los resultados que se obtengan de comparar parámetros morales derivados de una antropología espiritualista, contra los de otra crudamente materialista, si es que ésta llegara a admitir algunos. No es difícil comprender, entonces, por qué un cambio de antropología pone en juego la misma existencia de la moralidad.

La naturaleza humana es la misma desde siempre. Sus principios y leyes debieran ser iguales para todos; sin embargo, los cambios culturales y el progreso científico que pautan nuestra vida moral parecen diluirse en estos tiempos. Se olvida que «no es lícito, ni siquiera por razones gravísimas, hacer el mal para que produzca el bien»; ni siquiera la buena intención basta para justificar la bondad de una acción.

Es conveniente repetir conceptos vertidos hace casi medio siglo por S. S. Pío XII, cuando decía que en materia de moral médica debieran considerarse tres ideas básicas:

1. La moral médica debe basarse sobre el ser y la naturaleza. Porque ella debe responder a la esencia de la naturaleza humana, a sus leyes y relaciones inmanentes. Todas las normas morales, y entre ellas las de la medicina, proceden de los principios ontológicos correspondientes. De aquí proviene la máxima: «Sé tú lo que eres». He aquí por qué una moral médica puramente positivista se niega a sí misma.

---

* El contenido de este numeral ha sido tratado teniendo como base parte de la letra de la ponencia «Experimentación sobre el hombre y el derecho», sustentada por Hugo O. M. Obiglio en el simposio «Evangelio de vida y derecho», Ciudad del Vaticano, mayo de 1996.

2. La moral médica debe ser conforme a la recta razón, a la finalidad y ordenarse según los valores. La moral médica no vive en las cosas, sino en los hombres, en las personas, en los médicos, en su juicio, su personalidad, su concepción y realización de valores.

3. La moral médica debe enraizarse en lo trascendente. El carácter absoluto de las exigencias morales se mantiene, ya el hombre les preste oído, ya se lo niegue. El deber moral no depende de la complacencia del hombre. La acción moral sola es su cometido. Este fenómeno, que se observa en todos los tiempos, del carácter absoluto del orden moral, obliga a reconocer que la moral médica posee en último análisis un fundamento y una regla trascendentes.

La piedad del homicida y el dolor físico del eutanasiado en la deontología médica [86]

El afamado médico uruguayo Carlos Thonent ha considerado, entre otros motivos, que la piedad eutanásica es un hecho patológico; es una hiperestesia tanto psíquica como orgánica, condicionada por el sistema neurovegetativo. Ella, dice el médico uruguayo, impulsa a matar al ser que sufre, para librarse del sufrimiento que representa el dolor ajeno.

> No se trata de la piedad, virtud social que mira al dolor del prójimo, sino de un impulso egoísta [...].

Se trata, pues, de una falsa piedad eutanásica. El derecho a matar, como dice Ure, no pertenece a lo instintivo natural; el instinto a la vida se encuentra tan aferrado al hombre, que es demasiado fuerte para negar que existe un deseo natural a vivir.

Y agregados a los argumentos ya mencionados, los médicos esbozan múltiples razones que atacan a la eutanasia. El científico italiano Rondoni decía:

> Hoy se cuenta con medios tan eficaces para combatir el dolor físico, que se derrumba una de las más especiosas justificaciones de la eutanasia.

De otro lado, Fasiani, en su condición de director de la Clínica Quirúrgica de la Universidad de Milán, dirá «que el hombre no puede asignarse el derecho de extinguir una vida».

Desde las épocas más remotas, los más afamados deontólogos, desde Argenterio y Brassavola de Padua en el siglo XVI, desde Gagliardi, Ettmuller, De la Metrie en el siglo XVIII, pasando por Tomás Brown en el siglo XVII, por Huffeland, Peisse o Max Simon, Seerbled, Scanteteu, y, aún hoy, infinidad de médicos, todos éstos de manera más o menos clara han rechazado el derecho médico a matar.

Cierto es que la eutanasia, en el terreno deontológico médico, también ha tenido y tiene defensores –siempre en menor número– pero jamás han faltado voces como la de Siccard y Morache que han recordado que el deber del médico es conservar la vida y no destruirla. Nunca han faltado expresiones como las de Javier Vallat, que consideraba que la ley, cualquiera que ella sea, debe castigar todo crimen. La opinión general de los contraeutanasistas es que no hay derecho a suprimir la vida, ni aun con fines de procurar el bien al enfermo.

Razones médicas esenciales para rechazar la eutanasia occisiva [87]

Esas razones esenciales, entre otras, son: el adelanto y progreso cada vez más perfecto de la ciencia y técnica sanitaria; la permanente duda que acompaña el deseo fatal expresado por el enfermo; la obvia posibilidad de errar en el diagnóstico y en el pronóstico; la mala fe que podría aparecer en los casos de sólo aparente eutanasia; la falta de confianza que inspiraría el médico al serle permitido otorgar la dosis letal al enfermo, y el frustrar la esperanza que abrigarían algunos parientes para el mejoramiento del mismo. El médico alemán Von Eiselberg dijo al respecto:

> No obstante las razones que hablan en favor de la eutanasia –sobre todo aquellas de librar al enfermo de crueles martirios–, yo debo rechazarla porque la considero incompatible con la ética profesional. Una práctica de este

> género contradice directamente el juramento que yo he prestado como médico, y que al igual que el formulado por Hipócrates hace millares de años, prohíbe terminantemente semejante acción.

Existe, dirá Murry, entre el paciente y el médico, el tácito pero sagrado juramento de combatir hasta el último suspiro para sustraer al enfermo de la muerte.

Todos estos argumentos llevaron a la Asociación Médica Mundial, integrada por asociaciones nacionales de 41 países, a promulgar el 17 de octubre de 1950 una resolución que definió a la eutanasia como contraria a los principios de la medicina. Años después, en 1962, el 19 de noviembre, el Colegio Nacional Médico de Francia, a través de su presidente, R. Vermejoul, ratificando un acuerdo de la famosa Academia de Ciencias Morales y Políticas, publicó una nota oficial condenatoria de la eutanasia en todos sus métodos.

Con la finalidad de combatir al movimiento eutanásico que en Francia, Inglaterra y América cuenta ya con más de treinta mil médicos registrados, al amparo del Código Médico Deontológico de 28 de junio de 1947 se ha constituido la Liga Mundial de Médicos, que a la fecha debe contar con miles y miles de inscritos, los que luchan en un cerrado frente contra los aviesos intentos de aquellos galenos que propugnan el irresponsable y anticientífico lema de que el médico es dueño de la vida y de la muerte.

El diagnóstico, el pronóstico de enfermedades y los médicos [88]

Los diccionarios médicos definen normalmente el diagnóstico como: «La parte de la medicina que tiene por objeto la identificación de una enfermedad, fundándose en los síntomas de ésta»; y el pronóstico como: «Aquel juicio más o menos hipotético, acerca del curso, duración y terminación probable de una enfermedad, especialmente en un individuo determinado».

Al respecto, en torno al diagnóstico el afamado anátomopatólogo americano doctor Cabot relataba que en un trabajo sobre

datos de 3 000 autopsias practicadas en cadáveres, que habían llegado ilustrados por los diagnósticos hechos en vida, había constatado errores de diagnóstico en el 40% de los casos.

Esta posibilidad equívoca del diagnóstico y del pronóstico efectivamente constituye, de manera indudable, uno de los más grandes obstáculos para admitir la reglamentación de la eutanasia.

Los aspectos enunciados son considerados como decisivos en el pronunciamiento que la Academia de Ciencias Morales y Políticas de Francia hizo sobre el problema condenando acremente la eutanasia.

El reputado médico francés Portes, presidente del Consejo Nacional de la Asociación de Médicos, hacía conocer, a través de un estudio elaborado, la permanente inseguridad que rodea a todo diagnóstico y a todo pronóstico.

El argentino Levene comenta:

> [...] se advierte en general que los médicos están contra la eutanasia. Es curioso: quienes quizá debieran ser sus principales propagandistas, son sus adversarios; difícilmente se verá un médico partidario de la eutanasia [...] lo cierto es que en general no están de acuerdo con ella [...].

Y es que parecería que sus mismos conocimientos médicos lleva a los médicos a la conclusión de que todo intento de reglamentar el homicidio por piedad constituye, por la falta de garantías, un latente temor y el permanente riesgo de incurrir en un irreparable error.

Normalmente la tendencia de los médicos ha sido la de considerar que, efectivamente, hay males que es factible diagnosticar con mucha mayor precisión que otros, pero ni aun en esos casos el organismo humano, dada su complejidad, se encuentra impedido de reaccionar inesperadamente. La fuerza de la realidad destruye cualquier opinión contraria a ésta.

¿Hay enfermos incurables? [89]

El concepto de incurabilidad es un concepto sumamente discutible.

Admisible sí es, no cabe duda, que determinadas enfermedades en un momento dado de su proceso son teóricamente de necesidad mortal. Pero a esta afirmación añadamos algunas observaciones ya esbozadas anteriormente: ¿cómo tener absoluta certeza en el diagnóstico que califica el mal?, ¿cómo tener la más indiscutida seguridad sobre la precisión del pronóstico de muerte pronunciado por el médico?, ¿acaso la opinión humana está librada de todo error?, ¿por qué descartar totalmente aquella inesperada reacción del moribundo a la que sólo se aferran la esposa, la madre o el hijo? A medida que progresa la medicina, el campo de la incurabilidad se estrecha. La insulina, la penicilina, la cortisona, por no citar más, han trasformado –muchas veces de manera completa– la suerte del enfermo.

Refiriéndose a la incurabilidad y a los errores del diagnóstico, el reputado médico venezolano Villegas Pulido dice:

> [...] es indudable que considerar determinados casos como incurables es imprudente, por decir lo menos, si se tiene en cuenta los errores del diagnóstico.

El criterio de la incurabilidad es por lo menos relativo, dice el italiano Perico, si consideramos la forma en que la terapia progresa.

Las enfermedades incurables y los hechos [90]

Intrigados por este interesante como polémico aspecto recurrimos, igual que para el caso anterior (diagnóstico y pronóstico médico), al sistema de entrevista.

En la medicina actual –se ha dicho– hay, en efecto, enfermedades incurables. Por excelencia, los médicos siempre citaron como ejemplo de mal fatal al cáncer. Por ello, y sobre la base de que quién sabe si éste –el cáncer– es el mal fatal por excelencia, dirigimos nuestras entrevistas al Instituto Nacional de Enfermedades Neoplásicas de Lima, Perú. En dicho centro médico se nos ratificó el hecho de que, en efecto, la enfermedad del cáncer, en un momento dado de su evolución, ciertamente es incurable. Pero, igualmen-

te, experimentados galenos con muchos años en la especialidad, nos confesaron que son «muchísimos» los casos en que el enfermo desahuciado y librado ya a su propia suerte inesperadamente reacciona y rompe largamente con cualquier pronóstico establecido. La incurabilidad, no sólo por los innegables progresos de la medicina, sino por la extrema complejidad del organismo humano, a juicio de los médicos especialistas entrevistados es aspecto supeditado permanentemente al cambio.

> Yo, como médico –nos decía hace unos años el cancerólogo Pedro García Portocarrero– he aprendido algo que sólo la experiencia enseña: mis enfermos sólo son incurables cuando están realmente muertos.

No hay una regla matemática para calibrar si existen o no esperanzas fundadas de curación.

El consentimiento del eutanasiado desde el punto de vista médico [91]

El problema del consentimiento del enfermo se plantea en una sola pregunta: ¿en qué medida pueden considerarse aptas las facultades psíquicas de un enfermo terrible y angustiosamente adolorido, tal vez incurable?

Ya sabemos que, jurídicamente, el consentimiento que da el titular de una vida, disponiendo de ella, es inválido. Veamos si médicamente ese consentimiento otorgado es, o no, el real parecer del sufrido.

El maestro médico Mauricio de Fleury considera que el consentimiento otorgado por un atrozmente adolorido responde más a un estado afectivo, a una emoción, que a una realidad: es, dice, «un *raptus* ansioso».

El afamado médico español Royo-Villanova considera que es imprescindible dudar siempre de la sinceridad de quien reclama la muerte, pues llegado el momento fatal a menudo se retracta y se acoge desesperadamente a la idea de vivir.

> Todos los médicos –dice Royo-Villanova– podemos referir casos en que el instinto de la vida ha surgido brutal entre las mismas garras de la muerte.

El mismo médico añadirá:

> En mi humilde opinión, el deseo de morir en los moribundos es más formal que real; inconscientemente anhelan vivir, aun cuando su conciencia reclama la muerte.

Pero ¿cuál es la razón típicamente médica por la que el consentimiento del adolorido es nulo? El muy conocido médico italiano Enrique Morselli ha comentado que, a su juicio, es muy dudosa la consistencia del deseo o voluntad expresados en momento de angustioso dolor, pues la mente está dominada por la emoción y porque el estado autotóxico del cerebro puede anular en todo o en gran parte la conciencia y la responsabilidad de los propios actos.

Salicrú dirá:

> No siempre está en posesión de su integridad mental el paciente que reclama de sus acerbos sufrimientos.

El mismo autor recalca la tendencia instintiva del hombre hacia la vida.

El consentimiento del enfermo parece más arrancado del dolor, pero no es sereno, medido, firme ni constante, como debe ser el consentimiento para que se admita su validez.

> Además –dice Levene–, se agrega que muchas veces en los procedimientos eutanásicos influye la impaciencia de los seres que rodean al paciente, dominados éstos por el fastidio de una larga enfermedad.

La experiencia demuestra que cuando un enfermo que sufre pide que lo maten, en realidad está pidiendo casi siempre que le alivien los padecimientos, tanto los físicos como los morales. Cuando el enfermo recibe alivio físico y consuelo psicológico y moral, deja de solicitar que acaben con su vida, según la experiencia común.

De lo dicho cabe deducir que una mente severamente perturbada no puede ser considerada como poseedora de una lucidez tal que permita a la medicina contemplar sus expresiones como auténticos sentimientos volitivos, sino que estas expresiones se encuentran condicionadas por diversos factores que, científicamente hablando, poseen tal importancia que dificultan, en esos trances, la posibilidad de otorgarle al cerebro todo el valor razonador que en circunstancias normales posee.

El dolor físico de la víctima [92]

Comencemos por saber qué es el dolor. Éste es un hecho psicofísico subjetivo; la subjetividad radica en que un mismo hecho puede por unos ser reputado horriblemente doloroso y a otros parecer una circunstancia dolorosa pero soportable. Así, parecería, pues, que lo que para unos resulta indoloro para otros puede resultar intensamente doloroso.

Pero lo que sí –en materia de dolor físico– resulta una regla absoluta, es que éste no indica el grado de gravedad de un mal.

Convertir la evitación de lo doloroso en el valor supremo que haya de inspirar cualquier conducta –tratar de huir del dolor a toda costa y a cualquier precio–, es una actitud que acaba volviéndose contra los que la mantienen.

La magnitud del dolor físico [93]

Sobre este punto hay diversas posiciones.

El afamado médico Siccard dice:

> [...] la mayor parte de los hombres abandonan este mundo en estado de perfecta inconsciencia; es decir que casi todos desaparecemos, por fortuna nuestra, en estado de eutanasia natural.

Por otro lado, se ha llegado a afirmar que no existe sufrimiento corpóreo al cual no se pueda reducir hasta el alivio mediante pro-

cedimientos antiálgicos idóneos, farmacológicos, radiológicos o quirúrgicos. La amplitud moderna del arsenal antiálgico, y sus continuos progresos, constituye un obstáculo sustancial a la proclamación de la licitud de una eutanasia voluntaria e intencional.

El médico Morselli también resultó partidario de la idea de que los antiálgicos pueden contribuir, en muchos casos, a aliviar el dolor, siendo en estas oportunidades de suma utilidad la forma moral de reconfortar al enfermo.

> Morselli observa, con su experiencia de galeno, que la agonía no va siempre acompañada de dolor, y que, afortunadamente, de ordinario la conciencia del moribundo está oscurecida y la muerte sobreviene cuando la sensibilidad superior cerebral, consciente, se ha extinguido. Las expresiones atroces que contemplamos, impotentes, en el moribundo, no significan dolor, ni siquiera en las más tumultuosas agonías. Contracciones, gestos de repulsa, gemidos, suspiros, agitaciones de las manos, tentativas de arrojarse del lecho o de dirigirse hacia la luz, son acciones reflejas subconscientes sobre los centros inferiores de la expresión y no significan terrores lúcidos y dolorosos.

Parecería, por lo expresado por algunos médicos, que la sensibilidad desaparece en el moribundo cuando parece sufrir más, y los signos exteriores de sufrimiento no son –la mayoría de las veces– más que reflejos puramente mecánicos que se producen fuera de la conciencia.

Las alteraciones de la sangre que circula por el cerebro, y el embotamiento general del sistema nervioso, con la paralización de las funciones del gran simpático, tornan aparentemente llevadero el sufrimiento.

Más sobre la intensidad del dolor físico [94]

De otro lado, es extremadamente difícil darnos cuenta del verdadero grado de insoportabilidad de los dolores que aquejan al paciente, ha dicho el crítico italiano Perico. Es cierto, dice, que las manifestaciones externas no responden siempre a la intensidad del sufrimiento, pero nadie puede con precisión señalar el grado de intensidad del dolor que aqueja al paciente.

Royo-Villanova dice concluyentemente que:

> [...] casi podemos asegurar que es imposible saber lo que se siente en el último trance.

Es indispensable ser objetivo y considerar, como real, que existen tres períodos en la última etapa de la enfermedad que agobia a un moribundo: el anterior preagónico, el preagónico y el agónico. En el primero, en verdad, el sujeto se desenvuelve en el pleno uso de sus facultades; aquí, no cabe duda, puede sufrir en forma intensa, soportable o insoportablemente. A este dolor material –si es que el moribundo conoce ya de lo irreversible de su estado– se agregará el profundo dolor moral propio de esta situación fatal. En los estados preagónico y agónico, si la conciencia se ha debilitado –como suele suceder– el sufrimiento ha de ser inferior.

Algunas conclusiones sobre el dolor físico [95]

Parece ser que el dolor está en función del tipo de enfermedad que lleva al enfermo hasta la muerte. La experiencia médica parece inclinarse definitivamente por esta última afirmación; y es que en la rabia, por citar un caso, siempre se ve al desahuciado uniformemente ser víctima de teóricos crueles sufrimientos, lo que, en efecto, parece ser síntoma de que existen tales angustiosos martirios.

Sin embargo, y pese a todo, no se puede negar la veracidad de las palabras de Jiménez de Asúa, quien sobre este punto ha afirmado que los muertos –y sólo ellos, que fatalmente no vuelven– podrían definirnos la muerte con sus caracteres y sensaciones:

> [...] los verdaderos muertos no vuelven al mundo a decirnos en lo que efectivamente consiste el «más allá» y si sufrieron dolor y espanto al instante de abandonar la vida.

Capítulo VIII
LA EUTANASIA Y LA MORAL CATÓLICA*

LOS FUNDAMENTOS CONTRAEUTANÁSICOS DE LA IGLESIA CATÓLICA. EL VALOR DE LA DIGNIDAD HUMANA Y DE LA VIDA. EL SENTIDO CRISTIANO DEL DOLOR

Eutanasia: problema político [96]

La eutanasia es un problema político porque uno de los deberes primordiales del Estado es el de respetar y hacer respetar los derechos fundamentales de la persona, el primero de los cuales es el derecho a la vida, y la eutanasia no es sino la destrucción de vidas humanas inocentes en determinadas condiciones.

Conjura contra la vida** [97]

El derecho a la vida se encuentra actualmente amenazado por dos posiciones antagónicas en el tema de las relaciones entre el ser humano y la naturaleza, la que puede hallarse en el individualismo y el utilitarismo, que propugna una «libertad sin ley», al entender la

---

* El documento *Texto del Comité Episcopal para la Defensa de la Vida: la eutanasia*, producido por la Conferencia Episcopal Española en Madrid el 14 de febrero de 1993, constituye la fuente principal de este capítulo y de él se recogen gran variedad de anotaciones textuales.

** El contenido de este numeral ha sido tratado teniendo como base parte de la letra de la ponencia «El derecho a la vida y el derecho al ambiente», sustentada por Jesús Ballesteros en el simposio «Evangelio de vida y derecho», Ciudad del Vaticano, mayo de 1996.

libertad como independencia, y según la cual «sólo se reconoce como titular de derechos a quien se presenta con plena o al menos parcial autonomía y sale de situaciones de total dependencia de los demás». Esta postura niega, por tanto, la plenitud de derechos a los dependientes, mostrando su indiferencia precisamente por aquellos que requieren especialmente del cuidado ajeno.

La vida, lejos de aparecer como un don aparece como una carga insostenible, y, por tanto, los países del Sur son obligados a someterse al imperialismo demográfico diseñado por el Norte, a fin de recibir ayuda para su desarrollo.

La *Evangelium vitae*, recogiendo enseñanzas de la *Sollicitudo rei socialis*, se opone con igual contundencia al utilitarismo y hedonismo al señalar que el dominio confiado al hombre por el Creador no implica que pueda disponer como mejor le parezca, ya que hay que aceptar la sumisión a leyes biológicas y, también, morales.

Eutanasia: problema religioso y moral **[98]**

Además de un problema médico, político o social, la eutanasia es un grave problema moral para cualquiera, sea o no creyente.

Quienes creemos en un Dios personal –que no sólo ha creado al hombre sino que ama a cada hombre o mujer en particular, a quienes les espera un destino eterno de felicidad–, en especial los católicos, tenemos un motivo más que los que pueda tener cualquier otra persona para rechazar la eutanasia, pues los que así pensamos estamos convencidos de que la eutanasia implica matar a un ser querido por Dios, quien vela por su vida y su muerte. La eutanasia es, así, un grave pecado que atenta contra el hombre y, por tanto, contra Dios, que ama al hombre y es ofendido por todo lo que ofende al ser humano, razón por la que Dios en su día pronunció el «no matarás» como exigencia para todo el que quiera estar de acuerdo con Él.

Para los católicos la eutanasia, como cualquier otra forma de homicidio, no sólo es un ataque injustificable contra la dignidad

humana, sino también un gravísimo pecado contra un hijo de Dios.

Oponerse a la eutanasia no es postura exclusiva de quienes creen en Dios, pero para éstos es algo natural y no renunciable: para ellos la vida es don gratuito de Dios y nadie está legitimado para acabar con la vida de un inocente.

La Iglesia no condena en toda circunstancia la guerra y la pena de muerte. ¿No es contradictorio esto con su postura sobre la eutanasia? [99]

No es contradictorio, por cuanto la guerra y la pena de muerte pueden ser expresión del derecho a la legítima defensa contra la agresión injusta, que la Iglesia siempre ha reconocido a las personas y las sociedades y que, por otra parte, es admitida por todos los ordenamientos jurídicos contemporáneos, así como por las declaraciones internacionales sobre derechos humanos. La eutanasia, por el contrario, jamás puede ser entendida como legítima defensa, aunque materialmente su efecto sea el mismo que el de la guerra o la pena de muerte.

Uno de los requisitos para considerar admisible la legítima defensa es el de la proporcionalidad entre el ataque que se recibe y el daño que se causa al agresor. Hoy día se extiende el convencimiento entre muchos moralistas –y ello ha sido reflejado en algunos textos del episcopado mundial–, de que los medios de destrucción masiva existentes hacen desproporcionada cualquier guerra en la que se usen estos medios. Asimismo, se extiende la opinión de que la ineficacia acreditada de la pena de muerte como elemento disuasorio la convierte también en desproporcionada para justificarla moralmente como legítima defensa social. Por tanto, en la medida en que medios distintos de la pena de muerte y la guerra sean suficientes para defender las vidas humanas contra el agresor y para proteger la paz pública, estos recursos no sangrientos deben preferirse por ser más proporcionados y más conformes al fin perseguido y a la dignidad humana.

De ahí que varias conferencias episcopales hayan tomado pos-

tura oficialmente a favor de la abolición de la pena de muerte y en contra del carácter justo de cualquier guerra no puramente defensiva, postura que este documento comparte, pues si se debe defender la vida este principio es indivisible y debe ser de aplicación en todos los casos.

La Iglesia y la condena del suicidio y la eutanasia frente a la exaltación del martirio: ¿contradicción? [100]

La vida humana, en su dimensión corporal, participa ciertamente –según se ha dicho antes– de la dignidad de la persona y, por lo mismo, no se puede atentar contra ella por ningún motivo.

La Iglesia condena por ello el suicidio y el homicidio en sus diversas formas y cualesquiera que sean los motivos que se invoquen para cometerlos. Tan condenable es la eutanasia en cuanto una forma de homicidio por motivo de piedad y compasión, como el atentado contra la propia vida por un motivo religioso, que sería en ese caso –desde luego– un suicidio.

Pero es evidente que el mártir no es un suicida que atenta contra su vida por un motivo religioso. El mártir no se quita la vida: se la quitan. No realiza un suicidio, sino que es víctima de un homicidio. No quebranta, pues, en absoluto, el principio de la inviolabilidad de la vida humana como bien fundamental de la persona.

Ahora bien, la vida humana en su dimensión corporal participa de la dignidad de la persona con otros valores más altos que el de su vida física, y por los que el hombre puede entregar su vida, gastarla y hasta acortarla mientras no atente directamente contra ella. La vida humana, siendo un valor fundamental de la persona, no es el valor absoluto y supremo.

La Iglesia, que condena el suicidio y el homicidio por atentar contra un bien fundamental e inviolable de la persona, exalta el martirio, por cuanto es una entrega que el mártir hace de su vida física en aras de unos valores superiores a ella, como son su fidelidad y amor a Dios, dando con ello testimonio heroico de vida

coherente con las más altas exigencias de la dignidad de la persona humana. Lejos de atentar contra esta dignidad, hace una máxima afirmación de ella.

Que la entrega de la vida sea una muestra de la dignidad de la persona humana es, por otra parte, fácil de advertir. La experiencia cotidiana nos brinda ejemplos de vidas que se entregan y se gastan en cada momento en el ejercicio de las responsabilidades familiares, profesionales o sociales. La madre, que quebranta su salud pasando noches enteras junto al lecho de su marido o su hijo; el bombero, que arriesga su vida por sofocar un incendio; el empresario o el sindicalista, que sufren enfermedades derivadas de la tensión por mantener unos puestos de trabajo; el socorrista, que se pone en trance de morir ahogado... Todos éstos son ejemplos, entre otros muchos, de formas de gastar, de acortar y arriesgar la propia vida en aras de valores solidarios. Cuando el valor que se pone en juego es un valor supremo, el ofrendar supremamente la vida es una actitud coherente y admirable, y es evidente que nada de eso tiene que ver con la eutanasia.

Es en esta lógica de la entrega, de la donación de la vida, donde se enmarca el martirio y por lo que merece ser exaltado.

La Iglesia, vida humana y dignidad humana [101]

La vida humana no es para la Iglesia un valor absoluto al que todos los demás se deban subordinar. Lo que es un valor absoluto para la Iglesia es la dignidad de la persona humana, que está hecha a imagen y semejanza de Dios. Por eso, el martirio o el arriesgar la propia vida por salvar a otros no sólo no son pecado, sino que pueden ser algo valioso e incluso moralmente obligatorio.

Así, la Iglesia ha elevado a los altares a una persona como Maximiliano Kolbe, quien realizó, por motivos sobrenaturales, un acto de suprema generosidad entregando su vida para salvar la de otra persona.

No existe, en consecuencia, contradicción alguna entre el estricto criterio de rechazo a la eutanasia por parte de la Iglesia y el

que para ella existan valores superiores a la vida humana: matar a un ser humano inocente es gravísimo pecado; que un ser humano asuma morir por hacer el bien que debe o antes que verse obligado a hacer el mal, es virtuosa actitud.

¿Crisis social del derecho a la vida?* [102]

El análisis de las causas de la crisis social del derecho a la vida puede calificarse muy bien como una «cultura de muerte».

La falta de presencia social y de aceptación generalizada de la idea de lo absoluto impide que la protección del ser humano pueda lograrse con independencia de su papel social y de la fuerza que sea capaz de desplegar. La desaparición del Absoluto, o su relegamiento al ámbito completamente privado, al fondo de la conciencia individual, hacen absurdo, por inviable, aspirar a una defensa del valor incondicionado de la persona.

Pero la ausencia de lo absoluto no es originaria, sino originada por una realidad estrictamente personal, que es el alejamiento voluntario por parte del hombre. Todas las culturas son originariamente religiosas. Ese alejamiento consiste propiamente en una curvatura de la voluntad sobre el propio yo, que pasa a convertirse en el objeto primordial de preferencia. Se pierde la referencia a lo divino y el resto del universo queda afectado por una radical indiferencia.

El menosprecio de la vida** [103]

Los síntomas de este fenómeno son múltiples y abarcan una gran

---

* El contenido de este numeral ha sido tratado teniendo como base parte de la letra de la ponencia «La vida como problema de justicia: la contribución de la *Evangelium vitae* a la civilización del derecho», sustentada por Pedro Serna en el simposio «Evangelio de vida y derecho», Ciudad del Vaticano, mayo de 1996.

** El contenido de este numeral ha sido tratado teniendo como base parte de la letra de la ponencia «El derecho a la vida en la sistemática de los derechos humanos», sustentada por Carlos Ignacio Massini Correas en el simposio «Evangelio de vida y derecho», Ciudad del Vaticano, mayo de 1996.

cantidad de dimensiones de la vida humana: en el ámbito jurídico, la despenalización progresiva del aborto; en el del pensamiento ecológico, un antihumanismo que propone la supresión masiva de las vidas humanas para mejor preservar el entorno natural; en el de las políticas sociales, un antinatalismo militante y agresivo; en el del pensamiento moral, una progresiva pérdida de absolutidad del derecho a la inviolabilidad de la vida, trasformándolo en derecho relativo; en el campo eticojurídico, la despenalización y la consiguiente autorización jurídica de la eutanasia; también en el campo ético, la difusión a nivel mundial de las diversas formas de manipulación genética; y en el del pensamiento filosófico, un antihumanismo cada vez más extendido que llega hasta la negación, explícita o implícita, del sujeto humano y, consecuentemente, de los derechos humanos.

Se han intentado diversas explicaciones de este fenómeno, la más difundida de las cuales coloca los orígenes del antihumanismo actual en la crisis del pensamiento de la modernidad, centrado sobre el sujeto humano y sus creaciones.

Pero nosotros pensamos que la razón fundamental del proceso de desdignificación, desvalorización o, en frase de Lewis, «abolición» del hombre, radica en la ruptura cada vez más radical de cualquier referencia a un Ser absoluto y trascendente, fuente raigal, por vía de participación, de la dignidad que compete a todo ser humano. En un sentido similar, Robert Spaemann ha escrito que:

> [...] la idea de la dignidad humana encuentra su fundamentación teórica y su inviolabilidad en una ontología metafísica, es decir, en una filosofía de lo absoluto [...]. La presencia de la idea de lo absoluto en una sociedad es una condición necesaria para que sea reconocida la incondicionalidad de la dignidad de esa representación de lo absoluto que es el hombre.

Un derecho absoluto e inexcusable supone necesariamente un fundamento también absoluto, es decir, sin límite ni restricción. Pero como el hombre no es el Absoluto –todos tenemos esa experiencia–, ni tampoco aparece ese absoluto en el «mundo sublunar», como gustaba llamarlo Aristóteles, es evidente que un fundamento de esa índole ha de ser buscado más allá, trascendiendo el universo; más

allá de la contingencia y relatividad del mundo material y humano.

Otro tanto ocurre con la dignidad del hombre, fundamento formal de los derechos humanos y, en primer lugar, del derecho a la inviolabilidad de la vida. Esa dignidad o preeminencia por sobre el resto del universo le viene dada al hombre por su especial y eminente modo de participación en el Ser absoluto; él es, como sostiene Battista Mondin, un «Absoluto participado», el más perfecto de los entes que no son el Ser, sino que lo tienen participado en un modo de ser o esencia que los acota y limita pero que les marca al mismo tiempo las líneas fundamentales de su perfeccionamiento. La dignidad de la persona humana no es, por lo tanto, sino un modo egregio de participación en la eminente dignidad de la Persona Absoluta; cualquier otra pretensión de fundamentar la dignidad del hombre ha de girar en el vacío y no alcanzará a justificar propiamente nada.

Ha escrito Leszek Kolakowski que:

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

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

Ha escrito el filósofo belga Michel Schooyans que:

> [...] a partir del momento en que el Estado se reserva el derecho de decidir, por medio de sus órganos institucionales, cuál ente humano tiene el derecho a la protección y al respeto y cuál otro no tiene ese derecho, ese Estado cesa

de ser democrático, ya que niega la razón fundamental por la que ha sido instaurado: la defensa del derecho de todo ente humano a la vida. Y el poder del Estado se trasforma en arbitrario, desde que autoriza a ciertos ciudadanos a ejecutar impunemente a sus semejantes, sin haber ofrecido o permitido a las víctimas la posibilidad de ser escuchados.

El derecho a la inviolabilidad de la vida* [104]

El derecho a la inviolabilidad de la vida tiene su fundamento racional en la eminente dignidad de la persona humana y su contenido o materia está dado por el respeto al bien básico de la vida en cuanto modo propio de la existencia de los entes humanos. En otras palabras, la prestación que corresponde a este derecho consiste en una conducta (acción u omisión) de respeto y salvaguarda al bien básico de la vida.

El carácter absoluto del derecho a la inviolabilidad de la vida** [105]

La cuestión se plantea porque existe toda una serie de autores que reconocen un cierto derecho a la vida a todo ser humano concebido, pero lo consideran como un mero derecho *prima facie*, es decir, sobrepasable o excepcionable cada vez que consideraciones de utilidad, de interés o de bienestar se opongan a su vigencia.

Una serie de pensadores de origen anglosajón, sobre todo pertenecientes a la escuela utilitarista, sostienen que los derechos humanos, o derechos morales –como ellos prefieren llamarlos–, son sólo derechos *prima facie*, es decir que pueden ser derogados, so-

---

* El contenido de este numeral ha sido tratado teniendo como base parte de la letra de la ponencia «El derecho a la vida en la sistemática de los derechos humanos», sustentada por Carlos Ignacio Massini Correas en el simposio «Evangelio de vida y derecho», Ciudad del Vaticano, mayo de 1996.

** El contenido de este numeral ha sido tratado teniendo como base parte de la letra de la ponencia «El derecho a la vida en la sistemática de los derechos humanos», sustentada por Carlos Ignacio Massini Correas en el simposio «Evangelio de vida y derecho», Ciudad del Vaticano, mayo de 1996.

brepasados o suspendidos en el caso de que su respeto acarree consecuencias dañosas para el deudor o para la sociedad en general. Y en lo que respecta al derecho a la inviolabilidad de la vida, esos autores sostienen que si bien es preciso reconocer en principio ese derecho a los concebidos no nacidos, a los retrasados mentales profundos y a los ancianos enfermos terminales, ese derecho puede ser dejado de lado cuando existan circunstancias que hagan difícil o gravoso su cumplimiento.

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

El primer problema que se plantea a estas opiniones es que la noción de «derecho *prima facie*» es intrínsecamente contradictoria; efectivamente, un «derecho» cuyo cumplimiento queda librado a que el obligado no tenga grandes –o no tan grandes– inconvenientes para realizar la prestación que es su objeto, no puede ser llamado propiamente derecho, sino que se reduce más bien a una mera pretensión, o súplica, o ruego.

En un caso como el que estamos estudiando no existirá propiamente «derecho» alguno, toda vez que el derecho supone indefectiblemente la necesidad deóntica del cumplimiento de su objeto.

El derecho a la inviolabilidad de la vida no admite grados y, por lo tanto, no puede nunca ser dejado de lado, sobrepasado por consideraciones de utilidad o conveniencia, por importantes que éstas parezcan.

Un nuevo fundamento para la dignidad humana* [106]

La expresión *dignidad* alude a la eminencia del ser humano, a su grandeza, cuya traducción inmediata ha sido históricamente una exigencia de respeto incondicionado, como fin en sí mismo, según la expresión kantiana. Si el respeto no es incondicionado no se hablará propiamente de dignidad, sino de valor (relativo). La dignidad supone un valor absoluto, no sometido a condición. Dicho valor no puede fundarse de modo inmanente, sino sólo proclamarse.

A nuestro juicio, sólo en la relación del hombre con el Absoluto puede fundarse una dignidad absoluta. Porque la dignidad que reside en la racionalidad es relativa, salvo que la referencia a la naturaleza racional constituya un paso intermedio para concluir en un fundamento mediato radicado en la eminencia de los fines de la naturaleza racional, a saber, el conocimiento y amor de Dios. La persona humana es, a la luz de este planteamiento, el único ser del universo visible cuya propia naturaleza le impulsa, en su desarrollo teleológico, al conocimiento y amor de Dios, dada la apertura trascendental de su inteligencia y de su voluntad que, en línea de máxima, es apertura al Absoluto como Ser y Bien supremo.

Se hace necesario contemplar la naturaleza racional del hombre desde las coordenadas de una metafísica de la creación, que otorga consecuencias en el plano ético –moral y jurídico– a los datos de carácter antropológico, como son la libertad y los fines naturales del hombre. Desde este punto de vista, la libertad humana y la aspiración al conocimiento y amor de Dios aparecen como voluntad de Dios, que separa al hombre del resto de la creación material, convirtiéndolo así en *res sacra*, por estar destinado en último extremo a una relación personal y libre con Él.

---

* El contenido de este numeral ha sido tratado teniendo como base parte de la letra de la ponencia «La vida como problema de justicia: la contribución de la *Evangelium vitae* a la civilización del derecho», sustentada por Pedro Serna en el simposio «Evangelio de vida y derecho», Ciudad del Vaticano, mayo de 1996.

El valor de toda vida humana* **[107]**

De lo anterior se desprende sin necesidad de mayores justificaciones el valor de la vida humana, no sólo con carácter general, sino de cada vida humana y, en consecuencia, de todas las vidas humanas. La vida es siempre un bien.

Las consecuencias, en el plano jurídico, de lo que acaba de sostenerse acerca de la dignidad y del valor de toda vida son las siguientes: en primer lugar, por ser la persona humana verdaderamente sagrada su derecho a la vida no puede ser objeto de disposición, ni por parte de la comunidad política ni tampoco por parte de sí mismo. El derecho a la vida es, propiamente, un derecho inalienable. Es obvio que esto excluye el aborto voluntario y la eutanasia (tanto la voluntaria como, *a fortiori*, la involuntaria). En rigor, también serán inalienables todos los derechos pertenecientes a la categoría de los derechos humanos, salvo las lícitas excepciones, en su caso, de la legítima defensa, del agresor en guerra y de la pena de muerte.

En segundo lugar, ese carácter no disponible –fruto de la exigencia de respecto derivada de la dignidad– obliga al ordenamiento jurídico a abstenerse de fijar cualquier criterio convencional sobre el comienzo del derecho a la vida. La independencia de la persona depende de que a ningún hombre le corresponde juzgar si otro hombre posee o no los rasgos fundamentales de la personalidad. Los derechos humanos dependen del hecho de que nadie tiene la prerrogativa de definir el círculo de aquellos a quienes corresponden o dejan de corresponder. Esto significa que, aunque se fundamenten en el carácter de persona del ser humano, se deben reconocer para todo ser que descienda del hombre y a partir del primer momento de su existencia natural, sin que sea lícito añadir cualquier criterio adicional.

---

* El contenido de este numeral ha sido tratado teniendo como base parte de la letra de la ponencia «La vida como problema de justicia: la contribución de la *Evangelium vitae* a la civilización del derecho», sustentada por Pedro Serna en el simposio «Evangelio de vida y derecho», Ciudad del Vaticano, mayo de 1996.

Algunos fundamentos doctrinarios y moral de la eutanasia occisiva [108]

Algunos de los sustentos podrían hallarse, por ejemplo, en aspectos formulados en el pensamiento de Ernst Haeckel (1834-1919). El célebre autor alemán se glorifica en todas su obras, principalmente en *Enigmas del universo*, de hacer suya la filosofía espinosista y exalta el triunfo de la materia hasta una especie de apoteosis religiosa. Haeckel sostiene la unidad absoluta del universo. No distingue entre el espíritu y la materia. Dios no será sino la suma de todas las energías atómicas y de todas las vibraciones etéreas. El mundo no es consecuencia de Dios creador; es producto de la evolución de las leyes eternas. No hay fuerza vital que sea independiente de las energías físicas, ni el alma es inmortal, ni hay oposición entre la materia y el espíritu como enseña el cristianismo. Haeckel proclama la preponderancia de los instintos naturales en las acciones humanas.

El raciocinio eutanásico de Haeckel consiste básicamente en que el hombre que ha nacido sin culpa se enfrente a la vida, y si ésta acarrea sólo miserias y desventuras el hombre posee el derecho de poner fin a sus martirios con la muerte voluntaria, porque la muerte en tal caso no constituiría sino una liberación del mal. Es éste, pues, el planteamiento haeckeliano, que libre de todo escrúpulo religioso admite sin más cualquier procedimiento eutanásico.

Juicio de la moral católica respecto a la eutanasia occisiva [109]

Desde un ángulo estrictamente espiritual, la eutanasia es entendida como aquella disposición de ánimo con que los enfermos agónicos esperan la muerte con serenidad y calma, reconfortados por su estado de gracia y su convencimiento de la trascendencia del alma. Pero desde el ángulo material o físico, la moral nos dice que debemos entender la eutanasia occisiva como aquella muerte ilícita procurada a otra persona con medios artificiales para que el deceso

pueda acaecer sin mayores sufrimientos.

La moral y la teología cristiana no han encontrado nunca ningún fundamento válido que haga permisiva la eutanasia. Bernhard Häring, un teólogo calificado, en *La ley de Cristo* ha afirmado que:

> [...] el procurar acortar directamente y de manera consciente la vida, es un homicidio [...].

Entre nosotros, el sacerdote Vicente Sánchez Valer, en *El problema moral y religioso de la eutanasia* –en donde da probadas muestras de conocer muy a fondo la materia–, le encuentra a la eutanasia occisiva sólo una mundana e ilícita razón que le permite aún sobreexistir: la razón económica; y dice:

> [...] permite a la sociedad liberarla del gasto económico que demanda la curación y el sustento de los agónicos.

El distinguido profesor peruano agregará que:

> [...] el quinto Precepto prohíbe todo homicidio, el cual por ley natural es malo y contra toda razón [...] y para saber qué prohíbe el precepto No matarás, es magnífica respuesta –dice– el afirmar que prohíbe todo homicidio que sea malo por derecho natural.

Sánchez Valer considera que la eutanasia, sea en su forma de homicidio o en su forma de suicidio, es moralmente mala, por cuanto ambos actos son intrínsecamente ilícitos porque están en abierta repugnancia con la norma próxima de moralidad.

La eutanasia occisiva es en sí ilícita [110]

La moral cristiana propugna la ilicitud de estos actos, por cuanto se oponen al principio natural de conservación, por cuanto constituyen igualmente injuria contra la sociedad, y porque implican una derogación de los derechos de Dios, único autor de la vida.

La moral cristiana enseña que el procurar una muerte es ilícito porque toda cosa ama naturalmente su existencia y hace esfuerzos

para triunfar de los obstáculos que se oponen a su conservación.

La inmoralidad de estos actos radica en que el hombre perturba, al cometerlos, el orden moral, destruyendo algo sobre lo cual carece de dominio. Sólo Dios, que es la causa creadora y conservadora del universo, tiene dominio absoluto sobre todo lo creado. El hombre debe comprender que la sociedad tiene sobre él derechos y deberes a los cuales no debe y no puede renunciar.

La muerte piadosa, dice la moral cristiana, en sus diversas formas –excepto la lenitiva– constituye una acción objetivamente inmoral.

El motivo filosófico de la absoluta indisponibilidad de la vida por parte de los hombres, se funda en el derecho exclusivo de Dios sobre ella: «Sólo puede destruir una cosa, y aun con reservas, quien es su dueño».

No cabe, pues, por ningún motivo admitir moralmente el concepto de eutanasia; la disponibilidad de la vida no está dentro de las facultades del ser humano. Por ello, mal se podrá hablar, como descarga moral, que el enfermo consintió en la muerte, porque esa disposición es ética y jurídicamente nula, ilícita e inmoral.

La moral cristiana desecha la eutanasia en cualquiera de sus formas; no es a la muerte hacia donde el hombre instintivamente tiende, sino hacia la vida, porque considerando el orden natural de las cosas entendamos que el hombre recibe la vida para realizar una misión que es la de trabajar en su perfeccionamiento y en el perfeccionamiento del género humano, que están ligados entre sí.

El valor de la vida humana en la teología católica [111]

El respeto por la vida humana ha significado siempre para la teología cristiana un principio sagrado. Se ha considerado y se considera que el derecho a la vida pertenece al campo del derecho natural.

Según santo Tomás de Aquino (1225-1274), existe una ley natural, la que se expresa en una norma fundamental, que ordena al hombre obrar de acuerdo con los dictados de su naturaleza racio-

nal; su fundamento metafísico se encuentra en la misma naturaleza del hombre: es éste el derecho natural.

La existencia de un derecho de esta naturaleza, al cual se afirma pertenece la vida, había sido ya desde un principio pregonada por los grecorromanos. Francisco Suárez reconocería la existencia de una ley natural vigente en la conciencia de los hombres: ella abarca toda la amplitud del orden ético y constituye un código único por su universalidad y por la armoniosa organización de sus preceptos.

Posteriormente, Hugo Grocio (1583-1645), iniciador de la escuela moderna del derecho natural, lo definiría en su *De iure belli ac pacis* como:

> [...] el dictado de la recta razón que indica que alguna acción, por su conformidad o disconformidad con la misma naturaleza racional, tiene fealdad y necesidad moral y por consiguiente está mandada o prohibida por Dios, autor de la naturaleza.

Según el derecho natural, la recta razón, columna rectora, ordena el permanente respeto por la vida; se considera, según Maritain, que:

> [...] los derechos fundamentales como el derecho a la existencia y a la vida [...] se arraigan en la vocación de la persona [...].

Trascendencia de la vida humana en la teología católica [112]

La vida, conceptuada por la teología cristiana como una facultad que permite relacionar medios y fines, obtiene su grado de infinidad y suprema eminencia en Dios, fuente de la vida perfecta y eterna.

La vida del ser humano, don divino, debe ser respetada por su dignidad, a la cual no puede renunciar por su ordenación al último fin.

La teología cristiana defiende que el primer derecho del hombre es el derecho a la vida. Y es que la doctrina del cristianismo se

opone en absoluto a la concepción materialista de la vida humana. Con la proclamación del Evangelio adquieren los derechos de la persona humana su verdadero valor. El derecho a la muerte no existe; cualquier permisión de la ley positiva, en este sentido, no es otra cosa que la violación del mismo derecho natural*.

Dios no es el Dios de la muerte, dice el Evangelio –Lucas 20 a 38–. Dios, muy en cambio, manifestó su desprecio al hombre sanguinario –Salm. 5-6.

Según la concepción teológica la vida es un don de Dios y uno de los más altos valores del orden físico. Cuando el Maestro de la cristiandad dijo: «Yo no he venido a destruir a los hombres, sino a salvarlos», dio la última razón del respeto que merece la dignidad humana.

Leclercq manifiesta categóricamente que el respeto a la vida es un principio de moral natural.

> La regla moral de No matar –agrega Leclercq– tiene, pues, su fundamento muy profundo en la naturaleza del hombre [...] quitar la vida es el crimen esencial [...] el acto más grave de todos [...].

La encíclica *Evangelium vitae,* el derecho a la vida y la amenaza a la vida** [113]

Desde que los derechos humanos surgen como concepto histórico, en lo que puede llamarse la modernidad filosoficopolítica, la vida ocupa un lugar destacado entre ellos. Sin embargo, pueden detectarse fuertes amenazas contra la vida humana.

En sus primeros parágrafos, la encíclica *Evangelium vitae* ofrece un panorama de las amenazas actuales contra la vida: a las

---

* Exceptuándose, según las circunstancias, los casos de legítima defensa, pena de muerte y guerra justa.

** El contenido de este numeral ha sido tratado teniendo como base parte de la letra de la ponencia «La vida como problema de justicia: la contribución de la *Evangelium vitae* a la civilización del derecho», sustentada por Pedro Serna en el simposio «Evangelio de vida y derecho», Ciudad del Vaticano, mayo de 1996.

procedentes del pasado se unen otras nuevas, en las que puede advertirse un aspecto inédito y más inicuo, constituido por la tendencia a perder el carácter de delito y adoptar el de derecho. En efecto, los nuevos atentados contra la vida se efectúan precisamente en nombre de la libertad individual, en virtud de lo cual pretenden para sí la autorización y la ayuda del Estado. Su otra nota característica es que van dirigidos precisamente contra la vida humana en sus estadíos más débiles: la vida naciente y la terminal. Entre esos atentados estan: el aborto; las amenazas derivadas de la mentalidad anticonceptiva, de las técnicas de reproducción artificial y del diagnóstico prenatal empleado al servicio del aborto; ciertas formas de infanticidio; la eutanasia, y las políticas demográficas antinatalistas, a cuya efectiva implantación por los países en vías de desarrollo –por qué no, el Perú– queda condicionada incluso la ayuda económica de los países ricos y de ciertos organismos internacionales.

La idea de contradicción entre la reivindicación de la libertad, de la democracia y de los derechos humanos, por una parte, y las violaciones y amenazas contra la vida, por otra, se contiene expresamente en el texto de la encíclica. En el ejercicio de los derechos de libertad se pretende incluir la violación del derecho a existir de determinados grupos de seres humanos.

Negar la universalidad de los derechos, anteponiendo la libertad y el bienestar de unos sobre la vida de otros, precisamente de los débiles, equivale a negar la igualdad y a introducir diversas categorías entre los seres humanos. Esto es lo que significa propiamente la «sociedad de excluidos» que se menciona en la encíclica.

Es el resultado de una lógica que afecta principalmente a los que dejarán de vivir para garantizar el bienestar o la libertad de otros.

En efecto, se proclama la libertad como exigencia ineludible de la dignidad humana, pero se pretende que cabe emplearla legítimamente contra semejantes cuyo denominador común es precisamente su situación de acentuada debilidad. La dignidad de estos últimos resulta desconocida. Negar la igualdad en el derecho a la vida, de

los débiles, anteponiendo la libertad de los fuertes, supone introducir el criterio de la fuerza como patrón de la convivencia, que es exactamente lo contrario a una comunidad política que se organiza sobre el respeto al derecho. Cuando, además, ello se pretende llevar a cabo mediante instrumentos jurídicos y no solamente por la vía de los hechos, el mismo ordenamiento jurídico queda invadido por ese déficit de civilización; es decir, dicho ordenamiento se hace distinguible de la violencia sólo por su mayor refinamiento en los métodos, refinamiento que, en realidad, supone un incremento de la perversión.

Si se introduce la idea de naturaleza humana en el tratamiento de la libertad, ésta se encontrará esencialmente abierta a la verdad y limitada por ella, tanto en su dimensión personal como en su despliegue político y social; más concretamente, a la verdad del hombre, que supone siempre relación, posibilidad de enriquecimiento ilimitado mediante la apertura al ser y, por tanto, a los demás hombres. Esto excluye radicalmente el individualismo y la autonomía. Se mantiene la exigencia de libertad como constitutivo del acto moral, pero la propia subjetividad deja de ser el criterio último de la decisión, en la medida en que ésta queda regida por la naturaleza.

Fundamento moral del «No matar» [114]

Leclercq considera, y con él la moral cristiana, que Dios ha puesto al hombre sobre la tierra para que le alabe y sirva. El hombre puede elegir entre las maneras de servir a Dios, pero no puede elegir el momento en que ha de cesar el servicio. Está en acto de servicio y no puede abandonarlo sino por orden superior. En otros términos, la vida humana no está a disposición del hombre. También para este caso es argüible el principio teológico cristiano de la igualdad de los hombres. La igualdad de naturaleza entre todos los humanos halla aquí su más estricta aplicación. Si todos los hombres tienen un derecho rigurosamente igual a tender a su fin, esta igualdad se manifiesta, ante todo, en una estricta igualdad ante la vida. Puesto que la razón de ser de cada uno es, en primer lugar, el realizar su

perfección, o el poseer a Dios, como efecto de una vida santa, o también el aportar su participación de actividad a la obra que Dios ha asignado al género humano, cada uno, al recibir la vida para cumplir su obra, tiene un derecho rigurosamente igual a emprenderla y proseguirla.

El hombre no puede disponer de la vida ajena, primero, porque sólo Dios es dueño de la vida y de la muerte, y luego, porque los hombres son rigurosamente iguales entre sí y ninguno tiene derecho a hacer que otros se le sometan.

La Iglesia católica sustenta el principio de que el hombre no es el dueño de la vida. Sólo Dios, quien creó al hombre para su servicio y alabanza, puede poner fin a la vida humana. Se afirma incluso, a la luz de la teología católica, que el tiempo de duración de la vida del hombre es tan sagrado como la vida misma.

Se ve claramente que el error de quienes propugnan la eutanasia como un acto moral se encuentra en el falso juicio de creer que el Estado es dueño absoluto de la vida.

> En realidad, hace muchísimo tiempo que se agita el problema de la eutanasia –dice Sánchez Valer– y si preguntáramos cuántos de sus defensores se durmieron en los brazos de la muerte compasiva, la historia nos diría que todos ellos prefirieron morir a espaldas de la eutanasia.

Los papas, sus voces y el derecho a la vida [115]

Las voces de los Santos Padres se han alzado permanentemente en defensa del sagrado derecho a la vida.

S. S. Pío XII, en su alocución del 29 de octubre de 1951 decía:

> No hay hombre, ni autoridad humana, ciencia, indicación médica, eugenésica, social, económica, moral, que pueda invocarse o constituir un título jurídico válido para disponer directa y deliberadamente de una vida humana inocente.

S. S. Juan XXIII, en *Mater et magistra* afirmaba:

> La vida del hombre, en efecto, ha de considerarse por todos como algo sagrado, ya que desde su mismo origen exige la acción creadora de Dios.

S. S. Paulo VI, en su encíclica *De la vida humana*, refiriéndose al respeto que los médicos deben guardar por la vida, les dice:

> Perseveren, pues, en promover constantemente las soluciones inspiradas en la fe y en la recta razón, y esfuércense en fomentar la convicción y el respeto de las mismas en su ambiente.

S. S. Juan Pablo II, en *Evangelium vitae* ha confirmado:

> [...] que la eutanasia es una grave violación de la Ley de Dios, en cuanto eliminación deliberada y moralmente inaceptable de una persona humana.

La posición de la moral y de la teología cristiana es concluyente: la vida humana, don divino, es un derecho natural del hombre y nadie por su propia voluntad puede derogar el imperio sagrado de Dios sobre la vida y sobre la muerte, porque el Todopoderoso es el único que posee el derecho a disponer de nosotros.

La encíclica *Evangelium vitae* y la eutanasia [116]

La encíclica nos dice que, para un correcto juicio moral sobre la eutanasia, es necesario ante todo definirla con claridad. Por eutanasia, en sentido verdadero y propio se debe entender una acción o una omisión que, por su naturaleza y en la intención, causa la muerte con el fin de eliminar cualquier dolor.

> La eutanasia se sitúa, pues, en el nivel de las intenciones o de los métodos usados.

De ella debe distinguirse la decisión de renunciar al llamado «ensañamiento terapéutico», o sea, ciertas intervenciones médicas ya no adecuadas a la situación real del enfermo por ser desproporcionadas a los resultados que se podrían esperar, o bien por ser demasiado gravosas para él o su familia. En estas situaciones, cuando la muerte se prevé inminente e inevitable, se puede, en conciencia,

> [...] renunciar a unos tratamientos que procurarían únicamente una prolongación precaria y penosa de la existencia, sin interrumpir sin embargo las curas normales debidas al enfermo en casos similares.

Ciertamente, existe la obligación moral de curarse y hacerse curar, pero esta obligación se debe valorar según las situaciones concretas; es decir, hay que examinar si los medios terapéuticos a disposición son objetivamente proporcionados a las perspectivas de mejoría. La renuncia a medios extraordinarios o desproporcionados no equivale al suicidio o a la eutanasia; expresa más bien la aceptación de la condición humana ante la muerte.

En la medicina moderna van teniendo auge los llamados «cuidados paliativos», destinados a hacer más soportable el sufrimiento en la fase final de la enfermedad y, al mismo tiempo, a asegurar al paciente un acompañamiento humano adecuado. En este contexto aparece, entre otros, el problema de la licitud del recurso a los diversos tipos de analgésicos y sedantes para aliviar el dolor del enfermo, cuando esto comporta el riesgo de acortarle la vida. En efecto, si puede ser digno de elogio quien acepta voluntariamente sufrir renunciando a tratamientos contra el dolor para conservar la plena lucidez y participar, si es creyente, de manera consciente en la pasión del Señor, tal comportamiento «heroico» no debe considerarse obligatorio para todos. Ya Pío XII afirmó que es lícito suprimir el dolor por medio de narcóticos, a pesar de tener como consecuencia limitar la conciencia y abreviar la vida, «si no hay otros medios y si, en tales circunstancias, ello no impide el cumplimiento de otros deberes religiosos y morales». En efecto, en este caso no se quiere ni se busca la muerte, aunque por motivos razonables se corra ese riesgo; simplemente se pretende mitigar el dolor de manera eficaz, recurriendo a los analgésicos puestos a disposición de la medicina. Sin embargo, «no es lícito privar al moribundo de la conciencia propia sin grave motivo»: acercándose a la muerte, los hombres deben estar en condiciones de poder cumplir sus obligaciones morales y familiares y, sobre todo, deben poderse preparar con plena conciencia para el encuentro definitivo con Dios.

Hechas estas distinciones,

> [...] de acuerdo con el magisterio de mis predecesores y en comunión con los obispos de la Iglesia católica –ha dicho Juan Pablo II–, confirmo que la eutanasia es una grave violación de la Ley de Dios, en cuanto eliminación deliberada y moralmente inaceptable de una persona humana. Esta doctrina se fundamenta en la ley natural y en la palabra de Dios escrita; es trasmitida por la tradición de la Iglesia y enseñada por el magisterio ordinario y universal.

Semejante práctica lleva consigo, según las circunstancias, la malicia propia del suicidio o del homicidio.

La piedad eutanásica frente a la moral católica [117]

Con relación a la denominada piedad eutanásica se ha sostenido que es un impulso instintivo de orden afectivo sensitivo, cuya fundamental particularidad es el sentimentalismo. Esta piedad no es, pues, la auténtica virtud moral generadora de reverencia para el prójimo. No se trata de un acto auténticamente misericordioso, sino de un ciego sentimiento contra el cual se alza la voz de la razón y de la conciencia: la primera, como eco de la misma naturaleza que rechaza instintivamente la muerte propia y la ajena; y la segunda, como voz de Dios, que no reconoce excepciones cuando se trata de la muerte de los indefensos.

La piedad eutanásica es casi siempre pura consecuencia del sentimiento; la piedad eutanásica pertenece al campo del instinto ciego; es un impulso natural anterior a toda reflexión, y el propio autor del homicidio, al haber actuado impulsivamente, apenas sí es conocedor del alcance de su obra ejecutada bajo el influjo de una satisfacción natural instintiva. El instinto precede al acto libre: es un impulso a la acción, pero cuya causa está absolutamente fuera de la percepción racional de la persona. La piedad eutanásica es un acto ciego, y es ciegamente como actúa un agente eutanásico. Para que ocurra un auténtico sentimiento de piedad se requiere de un decidirse con pleno equilibrio por la supresión del pasivo como único medio humanamente bueno y posible para sustraerlo de horrorosos padecimientos. En el juicio valorativo de las circunstancias, se requiere que en auténtica conciencia el sujeto activo llegue

a la firme convicción de que tolerar la situación desesperada del individuo pasivo es irreversiblemente inhumano. Todo sentimiento humano, para ser moral deberá estar regulado por la recta razón.

El dolor físico del eutanasiado frente a la moral católica [118]

En relación al dolor del eutanasiado afirmamos que Dios como perfecto absoluto no puede ser causa sino del bien y nunca del mal. Sólo así se explica cómo la pérdida de los dones naturales, por la primera desobediencia, puso al hombre fuera de su estado de perfección original, y desde ahí el hombre, en busca de perfeccionamiento, se convirtió en miserable tributario del dolor y de la muerte.

Éstos, llamados «males» por los hombres –dice la moral cristiana–, no carecen de finalidad: el dolor físico que implica angustia siempre se encuentra en función del logro de un bien mayor. Indudablemente, nadie podrá quitar al dolor su utilidad: muchas son las religiones que llegan uniformes y sin restricciones a esta conclusión.

El dolor y el sufrimiento tienen valor positivo si nos ayudan a comprender mejor nuestra naturaleza y sus limitaciones, si sabemos integrarlos en nuestro proceso de crecimiento y maduración. El dolor puede ser fuente de humanización personal y de solidaridad social. La persona que sufre y acepta su sufrimiento llega a ser más humana, pues comprende y hace suya una dimensión básica de la vida que ayuda a hacer más rica la personalidad. La experiencia de la humanidad es que el dolor es escuela que puede ayudar a que existan vidas humanas más plenas.

Algunos célebres pensadores y su parecer sobre la finalidad del dolor físico del hombre [119]

Borner ha manifestado enfáticamente que:

> [...] la más grande pena, al parecer sin esperanza, lleva consigo una alta finalidad [...].

Nietzsche, en *Así habló Zaratustra* exclama:

> Examinad la vida de los hombres y de los pueblos más fecundos, y buscad si un árbol que pretende elevar su copa hacia el espacio puede prescindir del rigor de los temporales y de la tempestad. Vosotros pretendéis posiblemente la supresión de dolor, sin pensar que no hay mayor locura que ésta [...] la escuela del dolor, del gran dolor –dice el filósofo alemán–, sabedlo si acaso lo ignoráis, sólo esta escuela ha permitido al hombre la conquista de ciertas aptitudes.

Hartmann, seguidor de Schopenhauer, el filósofo del pesimismo, confesaba que:

> [...] no existe dolor en el mundo que no encierre grandes beneficios cuando el hombre sabe aceptarlo como medio de orientación moral.

Mantegaza, en su *Fisiología del dolor* opina que:

> [...] también el hombre de ciencia, meditando profundamente, descubre que en la esfera de la más abstracta filosofía el dolor no quiere ser para el hombre un inútil íncubo, sino una fuerza viva de energía.

Y el mismo Schopenhauer, maestro del pesimismo, no vaciló en hablar del «dolor que vivifica», del «dolor que eleva», del «dolor saludable».

Es justo reconocer que la finalidad del dolor físico está en íntima conexión con la conservación, puesto que sin el reactivo de los sufrimientos el hombre no sabría defenderse ni luchar contra las fuerzas destructoras de la naturaleza.

La finalidad sobrenatural del dolor, aparte de permitir el perfeccionamiento del hombre, tiene un profundo carácter redentivo y expiatorio.

El sentido cristiano del dolor [120]

El dolor es muchísimas veces una verdadera fuente de purificación y redención (Hebr. 9 a 42), de salvación y de gloria.

S. S. Pío XI, dirigiéndose al fundador de la Asociación para el Apostolado de los Enfermos, en 1919, decía: «[...] sabemos todos que el sufrimiento es la mejor de las oraciones [...]»; y Cristo, en su predicación en la tierra, al ser preguntado sobre las causas del mal del ciego de nacimiento dirá: «Ni el enfermo pecó, ni sus padres; esto sucede a fin de que las obras de Dios se manifiesten en él»; y cuando Lázaro, al que Jesús amaba entrañablemente, muere, el Maestro nos enseñó: «Esta enfermedad no es de muerte, pero conviene que ello sea así para gloria de Dios, a fin de que su Hijo sea glorificado por ella».

Es ésta la posición cristiana ante el dolor, otorgándole a éste un sentido de profunda trascendencia en la perfección y expiación del ser humano.

¿Hay quienes han afirmado que la eutanasia occisiva está permitida en las Sagradas Escrituras? [121]

Ninguno de los que nos preciamos de haber leído la palabra de Dios podemos aceptar que el espíritu de las Sagradas Escrituras se pueda referir, ni siquiera indirectamente, al respaldo cristiano para los actos homicidas. Es realmente inaceptable pensar ello. Todos sabemos, muy por el contrario, que Cristo exige que se soporten las cruces y se sufra con resignación para con ello atesorar una vida mejor –Mat. X, 21 a 38–; todos sabemos que el Evangelio anuncia bien claro que Dios no es el Dios de la muerte –Luc. 20 a 38– y que el Todopoderoso desprecia al hombre sanguinario –Salm. 5 a 6.

La posición de la religión católica, sobre la base de la moral natural y la palabra de Dios, siempre ha sido uniforme y precisa contra la eutanasia; por ello Pío XII, en su alocución del 11 de setiembre de 1947, decía que: «[...] no basta que el corazón sea bueno [...] debe ser prudente y fuerte[...]», y comentando la eutanasia añadía: «[...] ella pretende sustraer al hombre del sufrimiento purificador y meritorio [...] al hombre se le auxilia con caridad y no con la muerte [...]».

Doctrina de la Iglesia católica sobre la eutanasia [122]

La doctrina de la Iglesia sobre la eutanasia es la que ha quedado expuesta en este documento, pero podemos resumirla ahora en forma de decálogo:

– Jamás es lícito matar a un paciente, ni siquiera para no verle sufrir o no hacerle sufrir, aunque él lo pida expresamente. Ni el paciente, ni los médicos, ni el personal sanitario, ni los familiares tienen la facultad de decidir o provocar la muerte de una persona.

– No es lícita la acción que por su naturaleza provoca directa o intencionalmente la muerte del paciente.

– No es lícito omitir una prestación debida a un paciente, sin la cual va irremisiblemente a la muerte; por ejemplo: los cuidados vitales (alimentación por tubo y remedios terapéuticos normales) debidos a todo paciente, aunque sufra un mal incurable o esté en fase terminal o aun en coma irreversible.

– Es ilícito rehusar o renunciar a cuidados y tratamientos posibles y disponibles, cuando se sabe que resultan eficaces aunque sea sólo parcialmente. En concreto, no se ha de omitir el tratamiento a enfermos en coma si existe alguna posibilidad de recuperación, aunque se pueda interrumpirlo cuando se haya constatado su total ineficacia. En todo caso, siempre se han de mantener las medidas de sostenimiento.

– No existe la obligación de someter al paciente terminal a nuevas operaciones quirúrgicas cuando no se tiene la fundada esperanza de hacerle más llevadera su vida.

– Es lícito suministrar narcóticos y analgésicos que alivien el dolor, aunque atenúen la consciencia y provoquen de modo secundario un acortamiento de la vida del paciente, siempre que el fin de la acción sea calmar el dolor y no provocar subrepticiamente un acortamiento sustancial de la vida. En este caso, la moralidad de la acción depende de la intención con que se haga y de que exista una

debida proporción entre lo que se logra (la disminución del dolor) y el efecto negativo para la salud.

– Es lícito dejar de aplicar tratamientos desproporcionados a un paciente en coma irreversible cuando haya perdido toda actividad cerebral. Pero no lo es cuando el cerebro del paciente conserva ciertas funciones vitales, si esa omisión provocase la muerte inmediata.

– Las personas minusválidas o con malformaciones tienen los mismos derechos que las demás personas, concretamente en lo que se refiere a la recepción de tratamientos terapéuticos. En la fase prenatal y posnatal se les han de proporcionar las mismas curas que a los fetos y niños sin ninguna minusvalía.

– El Estado no puede atribuirse el derecho de legalizar la eutanasia, pues la vida del inocente es un bien que supera el poder de disposición tanto del individuo como del Estado.

– La eutanasia es un crimen contra la vida humana y contra la ley divina, del que se hacen corresponsables todos los que intervienen en la decisión y ejecución del acto homicida.

Problemas morales límite en casos de enfermos terminales [123]

Pueden plantearse tales problemas y pueden ser de difícil resolución, como sucede por otra parte en otros muchos ámbitos de la vida (¿cuál es el salario justo?, ¿cuál la actitud respecto a un hijo, un marido o una esposa delincuente?, ¿qué impuestos son justos?, etc.), pero se puede llegar a una solución justa si se tienen claros los principios morales, los bienes que hay que respetar y los males que hay que evitar. En el caso del enfermo terminal, habrá que acudir al contraste de opiniones con otros expertos en medicina y en moral, y habrá que reflexionar con cuidado y lealtad sincera, hacia el otro y sus derechos, antes de tomar una decisión.

Si a pesar de todo permanece la duda, la actitud moralmente prudente será la de abstenerse de correr el riesgo de hacer algo inmoral, viejo principio de gran eficacia.

¿No es ambiguo dejar al criterio del médico o de la ciencia, en un momento concreto, la determinación de cuáles son los medios proporcionados o no para mantener la vida? [124]

No, no es ambiguo; es profundamente humano y realista. Pretender hacer un elenco casuístico de todos los casos posibles es inútil, porque tal relación es imposible. La moral (como, por otra parte, el derecho, tanto eclesiástico como civil) define los principios del recto obrar, identifica los bienes que han de ser respetados y pone de manifiesto los males que han de ser evitados. Después, es el sujeto del acto moral, el hombre con capacidad de conocer y querer, el que debe decidir –según su conciencia, previamente formada– ante la situación concreta. Es ésa –la decisión– la responsabilidad de cada ser humano y debe ser asumida pensando en Dios, porque Él es el que al final juzga.

Esto es así no sólo respecto a la eutanasia, sino en mil ámbitos más: el trabajador que se plantea ir a la huelga, el empresario que fija salarios y condiciones de trabajo, el legislador o el político que adopta decisiones que afectan a millones de ciudadanos, el vendedor que pone precio a sus productos, el juez que dicta sentencia, el padre o la madre que se ven ante un hijo problemático, son personas que tienen la obligación moral de adoptar decisiones justas, y para ello no disponen de ninguna lista de casos que lo abarque todo, sino que deben basarse en los principios morales que la Iglesia enseña y también en las circunstancias diversas –cambiantes, a veces fugaces y otras difíciles de aprehender– de la realidad sobre la que su decisión va a incidir.

La doctrina es clara y segura; las circunstancias pueden no ser conocidas con total certeza, y la decisión –el acto moralmente relevante– siempre será un acto del hombre enfrentado a la situación conflictiva. Ésta es la grandeza y la servidumbre de la libertad que caracteriza al hombre.

Doctrina de la Iglesia católica sobre el dolor y la muerte **[125]**

Para quienes tienen fe, el interrogante que sobre el mal se hacen todos los hombres es más acuciante, pues la fe nos hace tener presente a un Dios todopoderoso que ama a cada hombre.

Pues bien, el conocimiento de que, en la realidad, la providencia amorosa de Dios respecto a cada hombre es compatible con la existencia del dolor y el sufrimiento, nos indica que el dolor –aunque no podamos explicarlo– tiene un sentido.

Cuando a Cristo se le preguntó por alguna de las facetas del dolor, fue parco en palabras: prácticamente sólo explicó que no se trataba de un castigo divino. Pero Jesús hizo algo mejor que pronunciar palabras sobre el dolor: sufrió el dolor total en la cruz convirtiendo ese dolor total y esa muerte, por la resurrección, en la buena nueva, dándole el máximo sentido: ese dolor atroz hasta la muerte es el máximo bien de la humanidad y dio sentido al hombre, a la historia y al universo.

Quizá nosotros lo más que podamos hacer sea imitar a Cristo: decir pocas palabras sobre el dolor, pero vivir la experiencia de encontrarle sentido convirtiéndolo, con la esperanza en la resurrección y la vida eterna, en fuente de amor y de superación de nosotros mismos, para unirnos en espíritu con el sufrimiento de Cristo, quien prometió la bienaventuranza a los que sufren: a los pobres, a los que lloran, a los que tienen hambre y sed, a los perseguidos.

Cristo no teorizó sobre el dolor: amó y consoló a los que sufren y Él mismo sufrió hasta la muerte, y muerte de cruz. La Iglesia no elabora teorías sobre el dolor, pero quiere aportar a la humanidad una vocación de donación preferente hacia los que sufren, y también la experiencia del sentido del dolor que Cristo nos dio con su muerte y que tantos millones de cristianos intentan revivir todos los días desde hace veinte siglos.

Actitud del cristiano ante la eutanasia, y ante el sufrimiento y muerte propios o ajenos [126]

Todos los cristianos podemos y debemos coadyuvar con nuestras palabras, nuestros actos y nuestras actitudes, a recrear en el entramado de la vida cotidiana una cultura de vida que haga inadmisible la eutanasia. En particular, y a título meramente de ejemplo, todos podemos ayudar a esa inmensa tarea:

– Aceptando el dolor y la muerte, cuando nos afecte personalmente, con la visión sobrenatural propia de un católico que sabe que puede unirse a Cristo en su sufrimiento redentor y que, tras la muerte, nos espera el abrazo de Dios Padre.

– Ejercitando según nuestros medios, posibilidades y circunstancias, un activo apoyo al que sufre: desde una sonrisa, hasta la dedicación del tiempo y dinero, mil cosas podemos hacer para aliviar el dolor ajeno y ayudar al que lo padece a sacar amor y alegría honda de su dolor, y no odio y tristeza.

– Rezando por los que sufren, por quienes los atienden, por los profesionales de la salud, por los políticos y legisladores en cuyas manos está legislar en favor de la eutanasia o en favor de la dignidad del que sufre. La oración es el arma más poderosa y eficaz con que contamos los cristianos.

– Facilitando el surgimiento de vocaciones a las instituciones de la Iglesia que, por su carisma fundacional, están específicamente dedicadas a atender a la humanidad doliente, y que constituyen hoy –como hace siglos– una maravillosa expresión del amor y el compromiso práctico de la Iglesia con los que sufren.

– Acogiendo con amor sobrenatural, afecto humano y naturalidad en el seno de la familia a los miembros dolientes, deficientes, enfermos o moribundos, aunque eso suponga sacrificio.

– Estando presentes en los medios de comunicación social y demás foros de influencia en la opinión pública, para hacer patentes nuestras convicciones sobre el dolor y la muerte y nuestras alternativas a la eutanasia homicida: cartas al director, llamadas telefóni-

cas, estudios médicos, conferencias, etc.

– Votando en los procesos electorales de nuestro país, con atención responsable hacia la actitud de cada partido político ante cuestiones como la familia, la sanidad, la política respecto a los minusválidos y la tercera edad, la eutanasia, etc.

– Los médicos, enfermeras y demás profesionales sanitarios, promoviendo un tipo de medicina y de asistencia hospitalaria realmente centradas en el enfermo, en el trato digno al paciente.

En todo caso, tenemos a nuestra disposición un sacramento –la unción de los enfermos– específicamente creado por Dios para preparar una buena muerte.

Sacramento de la unción de los enfermos [127]

Es uno de los siete sacramentos de la Iglesia destinado a reconfortar a los que están probados por la enfermedad.

Este sacramento otorga al cristiano un don particular del Espíritu Santo, mediante el cual el hombre recibe una gracia de fortalecimiento, de paz y de valor para vencer las dificultades propias del estado de enfermedad grave o de fragilidad de la vejez. Esta gracia renueva en el que la recibe su fe y confianza en el Señor, robusteciéndole contra las tentaciones del enemigo y la angustia de la muerte, de tal modo que pueda no sólo soportar sus males con fortaleza, sino también luchar contra ellos e, incluso, conseguir la salud si conviene para su salvación espiritual; asimismo, la unción de los enfermos le concede, si es necesario, el perdón de los pecados y la plenitud de la penitencia cristiana. La unción es sacramento de enfermos y sacramento de vida, expresión ritual de la acción liberadora de Cristo que invita, y al mismo tiempo ayuda, al enfermo a participar en ella.

Es aconsejable recibir este sacramento en caso de enfermedad grave, vejez o peligro, como puede ser el de una operación quirúrgica en que peligra la vida, pudiendo reiterarse aun dentro de la misma enfermedad si ésta se agrava, no debiendo reservarse para

cuando el enfermo está ya privado de su consciencia.

Así, dice el Concilio:

> [...] no es sólo el sacramento de quienes se encuentran en los últimos momentos de su vida. Por tanto, el tiempo oportuno para recibirlo comienza cuando el cristiano ya empieza a estar en peligro de muerte por enfermedad o vejez (*Sacrosanctum concilium*, núm. 73).

Unido a este sacramento, el «viático» o recepción de la eucaristía que ayude a completar el camino hacia el Señor (*viático* quiere decir «vianda para el camino»), perfeccionará la esperanza cristiana «asociándose voluntariamente [el enfermo] a la pasión y muerte de Cristo» (*Lumen gentium*, núm. 11).

El cristiano y la muerte [128]

Los cristianos deben ver la muerte como el encuentro definitivo con el Señor de la vida y, por lo tanto, con esperanza tranquila y confiada en Él, aunque nuestra naturaleza se resista a dar ese último paso, que no es fin, sino comienzo. La antigua cristiandad denominaba, con todo acierto, al día de la muerte, *dies natalis*, día del nacimiento a la vida de verdad, y con esa mentalidad deberíamos acercarnos todos a la muerte.

En todo tiempo la piedad cristiana identificó en breves jaculatorias el deseo que a todos los cristianos debe animar respecto a su muerte: que en la última agonía está muy cerca de nosotros la Madre de Dios, como estuvo al pie de la cruz cuando su Hijo moría.

Sinopsis de la segunda parte

1. *Piedad eutanásica: elemento esencial.* El elemento consustancial a la eutanasia occisiva es la piedad del agente activo por el sufrimiento y la desventura de otro ser.

2. *Naturaleza de la eutanasia occisiva.* En el lenguaje corriente, se entiende por eutanasia la «muerte por piedad», e idéntico sentido tiene en el lenguaje jurídico, pero rodeada de determinadas exigencias que constituyen sus elementos. Estos elementos resultan imprescindibles para evitar la distorsión del término.

3. *Clasificación de la eutanasia occisiva.* La eutanasia, en su forma occisiva, alcanza tres maneras de manifestarse: a) común; b) médica, y, muy eventualmente, c) excepcional.

4. *Elementos de la eutanasia occisiva común y médica.* La eutanasia occisiva, en sus expresiones común y médica, posee los siguientes elementos constitutivos: a) agente activo; b) agente pasivo; c) intención criminal piadosa; d) dolor físico de la víctima; e) incurabilidad del eutanasiado; f) acción penal, y g) resultado. Sin embargo, el elemento «incurabilidad», pese a su importancia prioritaria, eventualmente podría ser postergado por especiales circunstancias.

5. *Elementos de la eutanasia occisiva excepcional.* La eutanasia típica excepcional, en atención, justamente, a su excepcionalísima situación, posee como elementos constitutivos: a) agente activo; b) agente pasivo; c) intención criminal piadosa; d) incurabilidad del eutanasiado; e) acción penal, y f) resultado. La piedad aquí parece

producirse ante criaturas colocadas en situaciones teóricamente desventajosas ante la vida.

6. *La eutanasia en la historia.* A juzgar por los datos de la historia, la eutanasia occisiva ha sido siempre una institución muy debatida y posee una antigüedad realmente ancestral.

7. En el Perú el fenómeno eutanásico también existe, cobrando vigencia en algunos lugares de nuestra costa, sierra y selva.

8. *La teoría jurídica del móvil.* La doctrina del móvil, de Enrico Ferri, constituye un interesante aporte no sólo para la apreciación de los casos eutanásicos, sino para el derecho penal en general.

9. *Valor del consentimiento de la víctima eutanásica.* El consentimiento de la víctima no puede ser considerado como justificante legal de la eutanasia occisiva, por ser antijurídico y médicamente discutible.

10. *El valor y trascendencia del dolor humano.* El dolor y el sufrimiento tienen valor positivo si nos ayudan a comprender mejor nuestra naturaleza y sus limitaciones, si sabemos integrarlos en nuestro proceso de crecimiento y maduración. El dolor puede ser fuente de humanización personal y de solidaridad social.

11. *Improcedencia de la legalización de la eutanasia occisiva.* La legalización de la eutanasia occisiva para el enfermo adolorido e incurable, se hace insostenible e imprudente por la absoluta relatividad de los diagnósticos y los pronósticos médicos; por la incertidumbre de la incurabilidad de las enfermedades en virtud de las complejas reacciones del organismo y avances de la medicina; y en consideración a las razones morales que hacen del homicidio piadoso una figura reprochable.

12. La inutilidad de los sujetos es un concepto que día a día se esfuma ante el infrenable avance de las ciencias de rehabilitación humana.

13. *La medicina y la eutanasia occisiva.* A juzgar por los datos y de las entrevistas efectuadas en esta investigación, los médicos generalmente son contrarios por razones científicas y morales a la eutanasia occisiva, aunque suelen reconocer la gravedad de muchos casos.

14. *La medicina paliativa.* La medicina paliativa es una forma civilizada de entender y atender a los pacientes terminales, opuesta a los conceptos extremos de obstinación terapéutica y eutanasia.

15. *La moral cristiana y la eutanasia occisiva.* La moral cristiana condena con toda energía la eutanasia occisiva en todas sus formas. Esta condenación principalmente radica en los siguientes argumentos: a) Dios es el único dueño de la vida; b) la vida pertenece al derecho natural; c) la igualdad de los hombres ante Dios, y d) el dolor humano tiene finalidad de expiación y perfeccionamiento.

16. *El derecho a la vida.* La defensa de la dignidad de la persona y de sus derechos, incluido el primero de ellos, que es el derecho a la vida, es un fin primigenio de la sociedad y del Estado. Defender la vida frente a la eutanasia y frente a otras formas de exterminio, es en esencia una postural moral y humanista.

17. *La voz de los papas.* La voz de la Iglesia a través de los pontífices ha sido concluyente condenando la eutanasia.

18. *Doctrina de la Iglesia sobre eutanasia*

– Jamás es lícito matar a un paciente, ni siquiera para no verle sufrir o no hacerle sufrir, aunque él lo pidiera expresamente. Ni el paciente, ni los médicos, ni el personal sanitario, ni los familiares tienen la facultad de decidir o provocar la muerte de una persona.

– No es lícita la acción que por su naturaleza provoca directa o intencionalmente la muerte del paciente.

– No es lícito omitir una prestación debida a un paciente, sin la cual va irremisiblemente a la muerte; por ejemplo, los cuidados

vitales (alimentación por tubo y remedios terapéuticos normales) debidos a todo paciente, aunque sufra un mal incurable o esté en fase terminal o aun en coma irreversible.

– Es ilícito rehusar o renunciar a cuidados y tratamientos posibles y disponibles, cuando se sabe que resultan eficaces aunque sea sólo parcialmente. En concreto, no se ha de omitir el tratamiento a enfermos en coma si existe alguna posibilidad de recuperación, aunque se pueda interrumpir cuando se haya constatado su total ineficacia. En todo caso, siempre se han de mantener las medidas de sostenimiento.

– No existe la obligación de someter al paciente terminal a nuevas operaciones quirúrgicas cuando no se tiene la fundada esperanza de hacerle más llevadera su vida.

– Es lícito suministrar narcóticos y analgésicos que alivien el dolor, aunque atenúen la consciencia y provoquen de modo secundario un acortamiento de la vida del paciente, siempre que el fin de la acción sea calmar el dolor y no provocar subrepticiamente un acortamiento sustancial de la vida. En este caso, la moralidad de la acción depende de la intención con que se haga y de que exista una debida proporción entre lo que se logra (la disminución del dolor) y el efecto negativo para la salud.

– Es lícito dejar de aplicar tratamientos desproporcionados a un paciente en coma irreversible cuando haya perdido toda actividad cerebral. Pero no lo es cuando el cerebro del paciente conserva ciertas funciones vitales, si esa omisión provocase la muerte inmediata.

– Las personas minusválidas o con malformaciones tienen los mismos derechos que las demás personas, concretamente en lo que se refiere a la recepción de tratamientos terapéuticos. En la fase prenatal y posnatal se les han de proporcionar las mismas curas que a los fetos y niños sin ninguna minusvalía.

– El Estado no puede atribuirse el derecho de legalizar la eutanasia, pues la vida del inocente es un bien que supera el poder de disposición tanto del individuo como del Estado.

– La eutanasia es un crimen contra la vida humana y contra

la ley divina, del que se hacen corresponsables todos los que intervienen en la decisión y ejecución del acto homicida.

19. *El derecho peruano y la eutanasia occisiva.* La eutanasia occisiva constituye un delito en el Perú, pues se ve premunida de todos los caracteres propios del delito. Empero, la sanción penal puede juzgarse como leve.

Bibliografía

ACOSTA, José de: *De procuranda indorum salute*. Madrid, Atlas (Biblioteca de Autores Españoles), 1954.

ALARCÓN, Jorge: *La eutanasia u homicidio piadoso*. Lima, tesis universitaria de la Facultad de Derecho de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1953.

ALLPORT, Gordon W.: *Psicología de la personalidad*. Buenos Aires, Paidós, 1965.

ALZAMORA VALDEZ, Mario: *Introducción a la ciencia del Derecho*. Lima, Ediciones Peruanas, 2.ª edición, 1964.

AUTORES CRISTIANOS: *Código de Derecho Canónico*. Madrid, Imprenta Fareso S. A., 1983.

BALLESTEROS, Jesús: «El derecho a la vida y el derecho al ambiente» (conferencia), Ciudad del Vaticano, simposio Evangelio de Vida y Derecho, mayo de 1996.

BAMBARÉN GASTELUMENDI, Luis, y otros: *Fe cristiana y compromiso social*. Lima, Talleres Editorial Alfa, 1985.

BAMBARÉN GASTELUMENDI, Luis, y José GURRUCHAGA EZAMA: *Formación y orientación para el amor y la sexualidad. Guía para padres y maestros*. Lima, Conferencia Episcopal Peruana (Comisión Episcopal de Familia y Comisión Episcopal de Educación), 1991.

BASADRE, Jorge: *Historia de la República del Perú*. Lima, Editorial Universitaria, sin año.

BELLUSCIO, Augusto: *Derecho de familia*. Buenos Aires, Depalma, 1974.

BORDA, Guillermo: *Manual de Derecho de familia*. Buenos Aires, Perrot, 1952.

BOSCH, Gonzalo: [artículo en] *Revista de Medicina Legal y Jurisprudencia Médica* (Rosario), 2 (1936).

BRAIER, L.: *Diccionario enciclopédico de medicina*. Buenos Aires, López Libreros Editores S. R. L., 2.ª edición, 1964.

BROOKS, Fowler: *Psicología de la adolescencia*. Buenos Aires, Kapelusz, 1959.

Carta de los derechos de la familia (documento vaticano). Lima, Comisión Episcopal de Familia, 1983.

CAVERO EGÚSQUIZA, Miguel: *La eutanasia o el derecho a matar*. Lima, tesis universitaria de la Facultad de Derecho de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 1940.

CENTRO INTERNACIONAL PROSPECTIVE: «Familia y sociedad (fichas)», *Encuentro* (Lima), Centro de Proyeccion Cristiana, 7 (1980).

CHELODI, Juan: *El Derecho matrimonial*. Barcelona, Bosch, 1959.

CICU, Antonio: *El Derecho de familia*. Buenos Aires, Ediar, 1947.

Código Civil peruano. Edición oficial, 1984.

Código Penal peruano. Edición oficial, 1991.

Concilio Vaticano II (documento vaticano). Bilbao, El Mensajero del Corazón de Jesús, 1965.

CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA: *Texto del Comité Episcopal para la Defensa de la Vida: la eutanasia*. Madrid, 1993.

CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA: *El matrimonio y la familia: cuestiones y respuestas sobre el concepto cristiano de familia y matrimonio*. Madrid, 1995.

Constitución Política del Perú. Edición oficial, 1993.

Convención Americana de Derechos Humanos. Documento oficial, 1969.

CORNEJO CHÁVEZ, Héctor: *La esperanza del mundo pobre*. Lima, Imprenta SESATOR, 1979.

—— «La familia en la Constitución de 1979», *Derecho* (Lima), 35 (1981).

—— *Derecho familiar peruano*. Lima, Studium, 1985.

—— «Familia y Derecho», *Revista de la Universidad Católica* (Lima), 15-16 (1987).

CUELLO CALÓN, Eugenio: *Tres temas penales: el aborto criminal, el problema penal de la eutanasia, el aspecto penal de la fecundación artificial*. Barcelona, Bosch, 1955.

—— *Derecho penal*. México, Talleres de Editora Nacional Edinal S. R. L., 1963.

DAVID, René: *Los grandes sistemas jurídicos contemporáneos*. Madrid, Aguilar, 1973.

DAVIDOFF, Linda: *Introducción a la psicología*. México, 1985.

DEBESSE, Maurice: *La adolescencia*. Barcelona, Oikos-tau, 1977.

DÍAZ MORENO, José María: «El matrimonio en el nuevo Código de Derecho Canónico», *Encuentro* (Lima), Centro de Proyección Cristiana, 27 (1983).

DÍEZ DÍAZ, Joaquín: [artículo en] *Revista General de Legislación y Jurisprudencia* (Buenos Aires), 3 (¿año?).

DUHAU, Alberto: *Las dos cruces*. Buenos Aires, Editorial Orden Cristiano, 1941.

El Comercio (diario de circulación nacional), Lima, edición del 24 de agosto de 1996.

ENNECCERUS, Ludwig, Theodor KIPP, y Martín WOLFF: *Tratado de Derecho civil*. Barcelona, Bosch, 1979.

FÁBREGA Y GRAU, Ángel: *Historia de los concilios ecuménicos*. Barcelona, Balmes, 1960.

Familiaris Consortio (documento vaticano). Lima, Ediciones Paulinas, 1981.

FAY, H. M.: *El desarrollo del sentido moral en los niños*. Madrid, Ediciones Studium de Cultura, 1953.

FERNÁNDEZ ARATA, Manuel: *Conocimientos y actitudes sexuales de escolares adolescentes*. Lima, Publicaciones de la Universidad de Lima, 1989.

FERNÁNDEZ LAURIA, Nora: [artículo en] *La Ley* (Buenos Aires), tomo CIII (1960).

FERRANDO, Delicia: *Los jóvenes en el Perú. Opiniones, actitudes y valores*. Lima, Centro de Información y Educación para la Prevención del Abuso de Drogas, 1992.

GARCÍA BAYÓN, Jesús: *Medicina y moral*. Buenos Aires, Editorial Poblete, 1946.

GARCÍA IRIARTE, Jacinto: [Intervención en la] Semana Nacional de la Familia de la Conferencia Episcopal Peruana, Lima, 1992.

GONZÁLEZ BUSTAMANTE, Juan José: [artículo en] *Revista Mexicana de Sociología* (México), Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad de México, 3 (1951).

GORBACHOV, Mijail: *Perestroika. Nuevo pensamiento para mi país y el mundo*. Bogotá, Retina, 1988.

GUALLART Y LÓPEZ DE GOICOCHEA, José: [artículos en] *Temis* (Zaragoza), Facultad de Derecho de la Universidad de Zaragoza, 12 y 13 (1962).

GUTIÉRREZ CONDE, Alfonso: *Educación para el sacramento del matrimonio*. Caracas, Instituto Superior Salesiano de Filosofía y Educación, 1991.

HARING, Berhard: *La ley de Cristo*. Barcelona, Herder, 5.ª edición, 1968.

HERRERA, Marcos: [artículo en] *Revista de Derecho Penal y Criminología* (Buenos Aires), 3 (1968).

HERSH, Richard, Diana PAOLITTO, y Joseph REIMER: *El crecimiento moral. De Piaget a Kohlberg*. Madrid, Narcea, 1984.

HORROCKS, John E.: *Psicología de la adolescencia*. México, Trillas, 1989.

HUG, Joseph: «El nuevo Código de Derecho Canónico: lo que tiene de nuevo y lo que no ha cambiado», *Encuentro* (Lima), Centro de Proyección Cristiana, 28 (1983-1984).

IRIBARREN, Jesús, y José Luis GUTIÉRREZ GARCÍA: *Ocho grandes mensajes*. Madrid, Talleres de la Editorial Católica, 1971.

JIMÉNEZ DE ASÚA, Luis: *Libertad de amar y derecho a morir*. Buenos Aires, Losada, 5.ª edición, 1942.
—— *Tratado de Derecho penal*. Buenos Aires, Losada, 2.ª edición, 1957.
—— [artículo en] *Revista del Foro* (Lima), año XII (1925).
JUAN PABLO II: *Catecismo de la Iglesia católica*. Roma, 11 de octubre de 1992.
JUAN PABLO II: *Carta encíclica* Veritatis splendor. Roma, 6 de agosto de 1993.
JUAN PABLO II: *Carta a las familias*. Roma, 2 de febrero de 1994.
JUAN PABLO II: *Carta encíclica* Evangelium Vitae. Roma, 25 de marzo de 1995.
JUAN PABLO II: «Discurso en el Congreso Internacional sobre Derecho y Familia», 24 de mayo de 1996.

KOHLBERG, Lawrence: *Desarrollo moral*. Barcelona, Martínez Roca, 1979.
—— «Desarrollo y educación de la moral», *Encuentro* (Lima), Centro de Proyección Cristiana, 47-48 (1988).

LEAL, Abelardo: *Revista Foro de México* (México), órgano del Centro de Investigaciones y Trabajos Jurídicos, 1961.
LECLERCQ, Jacques: *Las grandes líneas de la filosofía moral*. Madrid, Gredos, 2.ª edición, 1956.
—— *Derechos y deberes del hombre*. Barcelona, Herder, 1965.
LEGER, Paul Emile, Joseph León SUENENS, y otros: *Iglesia, población y familia*. Santiago de Chile, Desal-Celap, 1967.
LETTES, León: [artículo en] *Revista de la Facultad de Derecho Argentina* (Buenos Aires), tomo XI (1954).
LEVENE, Ricardo: *La Ley* (Buenos Aires), julio-setiembre, tomo LXXIX (1955).
Ley 26530, setiembre de 1995.
LÓPEZ TRUJILLO, Alfonso (cardenal): *Sexualidad humana: verdad y significado* (documento del Pontificio Consejo para la Familia). Ciudad del Vaticano, 1995.
—— *La cultura de la vida y la cultura de la muerte en la* Evangelium vitae. Lima, Comisión de Familia del Episcopado Peruano, 1996.

MACERA, Pablo: *Historia del Perú*. Lima, Bruño, 1985.
MANNARELLI, María Emma: «Sexualidad y desigualdades genéricas en el Perú del siglo XVI», *Allpanchis* (Lima), Instituto de Pastoral Andina 35-36 (1990).

MARITAIN, Jacques: *Los derechos del hombre y la ley natural.* Buenos Aires, 1956.

MASSINI CORREAS, Carlos Ignacio: «El derecho a la vida en la sistemática de los derechos humanos» (conferencia), Ciudad del Vaticano, simposio Evangelio de Vida y Derecho, mayo de 1996.

MAZEAUD, Henri, León MAZEAUD, y Jean MAZEAUD: *Lecciones de Derecho civil.* Buenos Aires, Ediciones Jurídicas Europa-América, 1976.

MCKINNEY, John Paul, Hiram FITZGERALD, y Ellen STROMMEN: *Psicología del desarrollo. Edad adolescente.* México, El Manual Moderno, 1982.

MENCHACA, Francisco: *Dicccionario médico social.* Santa Fe, Imprenta de la Universidad Nacional del Litoral, 1967.

MERANI, Alberto: *Psicología y pedagogía.* México, Grijalbo, 1969.

MORÓN ESPINOZA, César: *Medicina legal.* Lima, Imprenta del Servicio de Prensa y Publicaciones Técnicas de la Policía, 1953.

MUÑOZ, Fanny: «Dominar y/o evangelizar: los jesuitas y la confesión católica» *Debates* (Lima), Departamento de Sociología de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 12-14 (1986-1988).

NÁCAR FUSTER, Eloino, y Alberto COLUNGA: *Sagrada Biblia.* Madrid, Editorial Católica, 16.ª edición, 1965.

NETTRE, G.: [artículo en] *Revista Internacional de Policía Criminal* (París), 87 (1955).

NÚÑEZ, José Manuel: [escrito en] *Enciclopedia Jurídica Omeba.* Buenos Aires, 1960.

OBIGLIO, Hugo O. M.: «Experimentación sobre el hombre y el Derecho» (conferencia), Ciudad del Vaticano, simposio Evangelio de Vida y Derecho, mayo de 1996.

OBISPOS DEL PERÚ: *Carta pastoral «Construyamos una cultura de la vida».* Lima, 2 de febrero de 1996.

—— *Carta pastoral sobre la vigencia de la doctrina moral sexual y matrimonial de la Iglesia.* Lima, 28 de abril de 1996.

O'DONELL, Daniel: *Protección internacional de los derechos humanos.* Lima, Talleres Industrial Gráfica S. A., 1989.

OLLERO, Andrés: «Convicciones personales y actividad legislativa» (conferencia), Ciudad del Vaticano, simposio Evangelio de Vida y Derecho, mayo de 1996.

PAULO VI: *Carta encíclica de la vida humana.* Roma, 25 de julio de 1968.

PAZZINI, Adalberto: *El médico ante la moral.* Barcelona, Editora Liturgia Española, 1955.

PELÁEZ DE LAS HERAS, Antonio: [artículo en] *Revista de Estudios Penales* (Valladolid), tomo III (1946).

PERICO, Giácomo: *Defendamos la vida*. Valencia, Tipografía Artística Valencia, 1961.

PIAGET, Jean: *El criterio moral en el niño*. Barcelona, Martínez Roca, 1984.

——, P. OSTERRIETH, y otros: *Los estadios en la psicología del niño*. Buenos Aires, Lautaro, 1963.

PIÑÁN Y MALVAR, Eduardo: *El homicidio piadoso*. Madrid, Tipografía de la Revista de Archivos, 1927.

PLANIOL, Marcelo, y Jorge RIPERT: *Tratado práctico de Derecho civil francés*. [La] Habana, Cultural S. A., 1946, tomo II.

PLAZAS DE TOVAR, Claudia Patricia, y Ana Elizabeth SCHICKLER DE CAMPO: *Causas de la desintegración familiar y ruptura matrimonial*. Bogotá, Cenfapal, 1983.

PONSOLD, Alberto: *Manual de medicina legal*. Barcelona, Editorial Científico Médica, 1955.

POWELL, John: *La experiencia humana del amor*. Lima, Colecciones CAPU, serie D, separata n.° 18, sin año de publicación.

QUINTANO RIPOLLES, Antonio: [escrito en] *Anuario de Derecho Penal y Ciencias Sociales*. Madrid, Gráfica Administrativa Rodríguez, 1950, tomo III.

——*Nueva enciclopedia jurídica*. Barcelona, Editora Francisco Seix S. A., 1958.

RAMOS NÚÑEZ, Carlos A.: *Acerca del divorcio*. Lima, Talleres de Gráfica Espinal, 1990.

REAL ACADEMIA ESPAÑOLA: *Diccionario de la lengua española*. Madrid, Espasa-Calpe, 1956.

RÉBORA, Juan Carlos: *Instituciones de la familia*. Buenos Aires, Guillermo Kraft, 1946, tomo II.

RENARD, Georges: *Introducción filosófica al estudio del Derecho*. Buenos Aires, Desclée de Brouwer, 1947.

RODRÍGUEZ ITURRI, Róger: *Curso superior de Derecho Civil de la Pontificia Universidad Católica del Perú*. Lima, 1984.

——*Derecho de Familia* (Materiales de enseñanza de la Facultad de Derecho de la Pontificia Universidad Católica del Perú), Lima, 1990, parte 1.

—— «La necesidad de un auténtico estudio integral de la realidad social del niño peruano», *Revista de la Asociación Nacional de Centros* (Lima), Asociación Nacional de Centros, 99-100 (1992).

——*Código didáctico de los niños y adolescentes*. Lima, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 1994.

——*Adolescencia, matrimonio y familia*. Lima, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 1995.

ROYO-VILLANOVA Y MORALES, Ricardo: *El derecho a morir sin dolor*. Madrid, Editora M. Aguilar Marqués de Urquijo, 1939.

—— [artículo en] *Revista Foro de México* (México), órgano del Centro de Investigaciones y Trabajos Jurídicos, 1961.

SAAVEDRA, Alfredo: [artículo en] *Criminalia* (México), año XXXII (1966).

SALICRÚ PUIGVERT, Carlos: *Suicidio y eutanasia*. Barcelona, Casulleras, 2.ª edición, 1950.

SÁNCHEZ PLAZA, Miguel, y Carlos GRANADOS PÉREZ: [escrito en] *Anuario de la Escuela Judicial* (Madrid), Gráficos Uquina Meléndez, 1971.

SÁNCHEZ VALER, Vicente: *El problema moral y religioso de la eutanasia*. Lima, Editorial Lumen, 1951.

SANTELICES C., Lucía: *Cómo formar la sexualidad*. Santiago, Talleres Gráficos Pía Sociedad de San Pablo, 1992.

SARA-LAFOSSE, Violeta: «Crisis familiar y crisis social en el Perú», *Revista de la Universidad Católica* (Lima), 15-16 (1987).

SCHILLEBEECKX, Eduardo: *El matrimonio. Realidad terrena y misterio de salvación*. Salamanca, Sígueme, 1968.

SCHOLLGEN, Werner: *Problemas morales de nuestro tiempo*. Barcelona, Herder, 1962.

SERNA, Pedro: «La vida como problema de justicia: la contribución de la *Evangelium vitae* a la civilización del Derecho» (conferencia), Ciudad del Vaticano, simposio Evangelio de Vida y Derecho, mayo de 1996.

SUÁREZ, Óscar: *Cómo entender la educación sexual*. Bogotá. Taller San Pablo, 1995.

SWARTZ, Paul: *Psicología: el estudio de la conducta*. México, Compañía Editorial Continental, 1966.

TAMAYO VÉLEZ, Abelardo: [artículo en] *Revista de la Universidad Católica Bolivariana* (Medellín), volumen VIII (1942).

TORRES MALPICA, Octavio: *Código Penal*. Lima, Ediciones Jurídicas Merino Reyna, 1965.

TRAZEGNIES GRANDA, Fernando de, Róger RODRÍGUEZ ITURRI, Carlos CÁRDENAS QUIRÓS, y José A. GARIBALDI: *La familia en el Derecho peruano. Libro homenaje al doctor Héctor Cornejo Chávez*. Lima, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 1990.

URE, Ernesto: [artículo en] *Lecciones y Ensayos* (Buenos Aires), Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, 14 (1959).

VALVERDE, Emilio: *El Derecho de familia en el Código Civil peruano*. Lima, Imprenta del Ministerio de Guerra, 1942.

VON IHERING, Rudolph: *Espíritu del Derecho romano*. Buenos Aires, Revista de Occidente, 1947.

YÁÑEZ M., Ana María, Luz CAPUÑAY, Brisaida GALINDO, y Josefina AMES: *Los derechos de los niños en el Perú actual*. Lima, Imprenta Propaceb, 1991.

El derecho a amar y el derecho a morir
se terminó de imprimir en el mes de junio de 1997 en los talleres de Servicio Copias Gráficas S. A. (RUC: 10069912), Jr. Jorge Chávez 1059, Telefax 424-9693, Lima 5, Perú.

PUBLICACIONES RECIENTES

Juan Carlos Cortázar
Secularización, cambio y continuidad en el catolicismo peruano. 1997, 125 pp.

Alan Fairlie
Las relaciones Grupo Andino-Mercosur. 1997, 166 pp.

Teodoro Harmsen y Paola Mayorca
Diseño de estructuras de concreto armado. 1997, 607 pp.

Rogelio Llerena
Código de ética judicial. 1997, 108 pp.

Nelson Manrique
La sociedad virtual y otros ensayos. 1997, 282 pp.

Jorge Marcone
La oralidad escrita. 1997, 294 pp.

Carlos Ramos Núñez
El código napoleónico. 1997, 408 pp.

Desde 1980 ejerció el cargo de director de estudios de la Facultad de Derecho de la Universidad Católica y simultáneamente desde 1994 el de jefe del Departamento Académico de Derecho. En el desempeño de tales funciones los rectores de las universidades particulares del país lo eligieron representante de éstas ante el Consejo Nacional de la Magistratura, órgano constitucional del que es presidente. En la especialidad de derecho familiar ha sido designado consultor de la comisión encargada de elaborar el anteproyecto de ley de Reforma del Código Civil Peruano (ley 26394). En su trayectoria tiene señalada experiencia como asesor del vicepresidente del Comité Mundial de los Derechos del Niño de la Organización de las Naciones Unidas, representante de la Iglesia católica ante los organismos de la especialidad del Consejo Nacional de Derechos Humanos, secretario ejecutivo de la Comisión de Familia de la Conferencia Episcopal Peruana, y asesor jurídico del Arzobispado de Lima, del Episcopado peruano y de la Nunciatura apostólica. Ha sido consultor técnico de la comisión encargada de elaborar el vigente Código de los Niños y Adolescentes y jefaturó el área familiar y del menor de la Obra Humanitaria Misión Jurídica y Social de Paz, de la que es cofundador y presidente con licencia. Es miembro del Instituto Riva-Agüero.

Ha publicado el *Código didáctico de los niños y adolescentes* (1994) y *Adolescencia, matrimonio y familia* (1995). Tiene en elaboración *Derecho de familia, niños y adolescentes*, obra de doctrina jurídica, legislación y jurisprudencia, de próxima publicación.

Julio, 1997