

# Bioética cristiana



ANTONIO CRUZ

# Bioética cristiana



*Una propuesta  
para el tercer milenio*



A mis hijas, Lidia y Eva,  
que tendrán que proveerse de respuestas sabias  
en un mundo nuevo y cambiante.

**Editorial CLIE**  
Ferrocarril, 8  
08232, VILADECAVALLS (Barcelona)  
E-mail: [libros@clie.es](mailto:libros@clie.es)  
Web: <http://www.clie.es>

**BIOÉTICA CRISTIANA**  
**Una propuesta para el tercer milenio**

© Antonio Cruz, 1999  
Portada: Obra de Alfonso Cruz  
Diseño y maquetación interior: Marta Begué

ISBN 978-84-8267-358-5

*Printed in USA*

Clasifíquese: 690 SOCIEDAD Y CRISTIANISMO  
Problemas de ética  
C.T.C. 02-09-0690-06  
Referencia: 224555



PREFACIO .....	11
<b>INTRODUCCIÓN .....</b>	<b>15</b>
El término <i>bioética</i> .....	16
¿Bioética cristiana? .....	18
La breve historia de la bioética .....	19
Principios de la bioética .....	21
<i>a. El principio de autonomía</i> .....	22
<i>b. El principio de beneficencia</i> .....	22
<i>c. El principio de no maleficencia</i> .....	23
<i>d. El principio de justicia</i> .....	23
Distintos tipos de vida .....	24
Microbioética y macrobioética .....	25
<b>Capítulo 1</b>	
<b>¿QUÉ ES EL HOMBRE?: Raíces antropológicas de la bioética .....</b>	<b>27</b>
1.1. Antropologías del siglo XX .....	29
<i>a. Antropología existencialista</i> .....	29
<i>b. Antropología estructural</i> .....	30
<i>c. Antropología neomarxista</i> .....	32
<i>d. Antropología biológica</i> .....	34
<i>e. Antropología conductista</i> .....	38
<i>f. Antropología cibernética</i> .....	40
1.2. La antropología cristiana frente a las nuevas antropologías .....	41
<b>Capítulo 2</b>	
<b>PRINCIPIOS BÍBLICOS SOBRE EL VALOR DE LA VIDA HUMANA .....</b>	<b>45</b>
2.1. Dios crea y ama la vida. Pero... ¿por qué? .....	46
2.2. Si la vida proviene de Dios, todos los hombres somos hermanos .....	48
2.3. Dignidad original de la vida humana .....	49
2.4. El cuerpo humano como templo de Dios .....	51
2.5. ¿Es sagrada la vida humana? .....	56
2.6. Jesucristo ennoblece la vida del hombre .....	58

2.7. La vida humana, ¿valor relativo o absoluto? .....	60
2.8. Responsabilidad del ser humano ante la vida .....	61

### Capítulo 3

<b>REPRODUCCIÓN ASISTIDA .....</b>	<b>65</b>
3.1. El proceso natural de la fecundación .....	68
3.2. Inseminación artificial (IA) .....	73
a. Aspectos técnicos de la inseminación artificial .....	75
b. Aspectos legales de la reproducción asistida .....	78
c. Valoraciones éticas acerca de la inseminación artificial .....	80
<i>Ideas griegas sobre la ley natural .....</i>	<i>81</i>
<i>El asunto de la masturbación .....</i>	<i>83</i>
-El uso del preservativo .....	84
-La artificiosidad de la procreación asistida .....	85
¿Es lo mismo sexualidad que procreación? .....	86
¿Y cuando se requiere el semen de un donante ajeno? .....	87
La IA fuera del matrimonio .....	89
La triste paradoja de la sociedad actual .....	90
3.3. Fecundación "in vitro" (FIV) .....	92
a. Aspectos técnicos de la fecundación "in vitro" .....	93
b. Valoraciones éticas de la fecundación "in vitro" .....	97
Congelación de embriones .....	97
Donación de embriones .....	99
3.4. Investigación con embriones o fetos humanos .....	101
3.5. Estatus del embrión humano .....	101
a. ¿Cuándo empieza la vida humana según la ciencia? .....	103
b. Valoración ética del embrión .....	107
3.6. Elección del sexo .....	108
a. Anomalías cromosómicas sexuales .....	109
b. Homosexualidad .....	111
c. Cambio de sexo .....	114
3.7. Fecundación "post mortem" .....	116
3.8. Maternidad de alquiler .....	118
a. ¿Quiénes recurren a las madres de alquiler? .....	120
b. Situación humana de estas madres .....	121
c. Inconvenientes éticos .....	122
d. ¿Hay aspectos positivos en la maternidad subrogada? .....	124
e. La Biblia y la maternidad de alquiler .....	128
3.9. Parto postmenopáusico .....	130
3.10. ¿Hombres embarazados? .....	132
3.11. Clonación y partenogénesis .....	133

a. Técnica de la clonación .....	139
b. Ética de la clonación .....	143
c. Biblia y clonación humana .....	148
d. Partenogénesis .....	151

#### Capítulo 4

<b>DEMOGRAFÍA Y CONTROL DE LA NATALIDAD .....</b>	<b>155</b>
4.1. Crecimiento de la población .....	157
a. El pesimismo de Malthus .....	159
b. Las pirámides de edad .....	160
4.2. Biblia y política demográfica .....	165
4.3. Planificación familiar responsable .....	167
a. ¿Existe el derecho a tener hijos? .....	168
b. Católicos y protestantes frente a la anticoncepción .....	170
4.4. Métodos para el control de la natalidad .....	171
a. Métodos naturales .....	172
b. Métodos de barrera mecánica o química .....	173
c. Métodos fisiológicos .....	174
d. Métodos abortivos .....	176
4.5. Esterilización .....	177

#### Capítulo 5

<b>CONSEJO GENÉTICO Y DIAGNÓSTICO PRENATAL .....</b>	<b>181</b>
5.1. Consejo genético .....	182
5.2. Cribado genético .....	184
5.3. Diagnóstico preconcepcional .....	187
5.4. Diagnóstico preimplantatorio .....	188
5.5. Diagnóstico prenatal .....	190
a. Métodos para el diagnóstico prenatal .....	190
-Ecografía .....	190
-Análisis de la alfafetoproteína (AFP) .....	191
-Amniocentesis .....	191
-Biopsia corial .....	191
-Fetoscopia .....	192
-Funiculocentesis .....	192
-Radiografía .....	192
b. Valoración ética del diagnóstico prenatal .....	193

#### Capítulo 6

<b>ABORTO: Un antiguo dilema .....</b>	<b>197</b>
6.1. Sociedad abortista .....	198
6.2. Definición y tipos de aborto .....	199

a. Aborto terapéutico .....	200
b. Aborto eugenésico .....	200
c. Aborto criminológico, humanitario o ético .....	201
d. Aborto psicosocial .....	201
6.3. El aborto en los pueblos de la Biblia .....	201
a. El Nuevo Testamento ante el aborto y el infanticidio .....	203
b. Judíos y cristianos primitivos frente al aborto .....	205
6.4. Católicos y protestantes ante el dilema del aborto .....	207
6.5. Aborto y ley civil .....	210
6.6. Valoraciones éticas del aborto .....	214
a. Relativismo moral .....	214
b. Argumentos utilitaristas .....	215
c. La ética de situación protestante .....	217
d. El aborto en los casos límite .....	218
e. Reflexión final .....	219
<b>Capítulo 7</b>	
<b>EUGENESIA: El deseo de mejorar al ser humano .....</b>	<b>221</b>
7.1. Definición de eugenesia .....	222
7.2. Antecedentes históricos .....	223
a. Darwin y el origen de la eugenesia .....	224
b. Galton y la religión de la eugenesia .....	226
c. Spencer y el darwinismo social .....	227
d. Medidas eugenésicas llevadas a la práctica .....	228
e. ¿Existen las razas? .....	230
f. ¿Se hereda la inteligencia? .....	231
7.3. La eugenesia, hoy .....	234
7.4. Eugenesia, ética y fe cristiana .....	236
<b>Capítulo 8</b>	
<b>MANIPULACIÓN GENÉTICA Y BIOTECNOLOGÍA .....</b>	<b>239</b>
8.1. Breve historia de la genética .....	240
8.2. La nueva genética .....	251
a. Las herramientas vivas de la ingeniería genética .....	255
b. Los virus bacteriófagos .....	256
8.3. Manipulación genética del ser humano .....	263
a. Modificación del ADN humano .....	264
b. Manipulación de células .....	266
c. Manipulación génica de individuos (terapia génica) .....	267
-Terapia génica de células somáticas .....	270
-Terapia génica de células germinales .....	270
-Valoración ética de la terapia génica .....	271



<i>d. Manipulación de poblaciones humanas (eufenesia)</i> .....	273
8.4. ¿Qué es la biotecnología? .....	274
<i>a. Nuevos productos biotecnológicos</i> .....	276
<i>b. Agricultura, ganadería y alimentos transgénicos</i> .....	278
<i>c. Tesoros escondidos en selvas y océanos</i> .....	281
<i>d. Cuestiones éticas de la biotecnología</i> .....	283
<i>-Moralidad de las biopatentes</i> .....	285
8.5. Peligros de la manipulación genética .....	287
8.6. Reflexiones sobre “gen-ética” a la luz de la Biblia .....	289

## Capítulo 9

<b>PROYECTO GENOMA HUMANO</b> .....	<b>291</b>
9.1. Origen del mayor proyecto biológico de la historia .....	292
9.2. Repercusiones del Proyecto Genoma Humano .....	293
9.3. Conclusiones de dos congresos: Valencia y Bilbao .....	296
9.4. Problemas éticos del Proyecto Genoma .....	299
9.5. ¿Está jugando el hombre a ser Dios? .....	300

## Capítulo 10

<b>SALUD Y ENFERMEDAD</b> .....	<b>303</b>
10.1. El cristiano y la salud .....	305
10.2. Dolor y sufrimiento .....	306
10.3. El problema del SIDA .....	308
<i>a. Biología del SIDA</i> .....	311
<i>b. Aspectos éticos del SIDA</i> .....	313
<i>c. Teología del SIDA</i> .....	317
10.4. Drogodependencias .....	318
<i>a. ¿Qué es droga?</i> .....	319
<i>b. Clasificación de las drogas</i> .....	320
<i>c. Causas que llevan a la drogadicción</i> .....	321
<i>d. ¿Es posible la rehabilitación total?</i> .....	323
<i>e. El Evangelio ante las toxicomanias</i> .....	324
10.5. Trasplante de órganos .....	325
<i>a. Tipos de trasplantes</i> .....	326
<i>b. Valoración moral</i> .....	328
10.6. La investigación médica con seres humanos .....	330

## Capítulo 11

<b>EUTANASIA: ¿muerte buena?</b> .....	<b>333</b>
11.1. Una palabra confusa .....	335
11.2. Historia de la eutanasia .....	337
11.3. La cultura de la muerte .....	341

11.4. Movimientos pro-eutanasia .....	343
11.5. Defensa de la vida .....	346
11.6. Legalización de la eutanasia .....	348
11.7. Características del enfermo terminal .....	349
11.8. Testamento vital o biológico .....	353
11.9. El suicidio en la Biblia .....	355
11.10. Alternativas a la eutanasia .....	357
11.11. Discusión ética sobre eutanasia .....	359
11.12. Vivir el morir .....	362
<b>Capítulo 12</b>	
<b>BIOÉTICA Y BIODERECHO .....</b>	<b>365</b>
12.1. Nivel jurídico y nivel moral .....	366
12.2. Ámbito del bioderecho .....	367
12.3. Disposiciones legales de la bioética .....	368
<b>Capítulo 13</b>	
<b>BIOÉTICA Y ECOLOGÍA .....</b>	<b>401</b>
13.1. Origen de la crisis medioambiental .....	402
13.2. Ecopecados de la humanidad .....	404
13.3. Filosofía y crisis medioambiental .....	406
13.4. ¿Es el cristianismo culpable de la crisis ecológica? .....	409
13.5. Solución ética al problema ecológico .....	412
13.6. Teología y conciencia ecológica .....	414
<b>EPÍLOGO .....</b>	<b>417</b>
<b>GLOSARIO .....</b>	<b>421</b>
<b>ÍNDICE ONOMÁSTICO Y DE CONCEPTOS .....</b>	<b>453</b>
<b>RELACIÓN DE FIGURAS .....</b>	<b>459</b>
<b>PUBLICACIONES Y CENTROS DE INVESTIGACIÓN BIOÉTICA .....</b>	<b>461</b>
<b>DIRECCIONES EN INTERNET .....</b>	<b>465</b>
<b>BIBLIOGRAFÍA .....</b>	<b>467</b>
<b>Otros libros del mismo autor .....</b>	<b>477</b>



**S**i durante la segunda mitad del siglo XIX la química fue la reina de las ciencias, la física tomó indudablemente el relevo en la primera mitad del siglo XX. Hoy, en los inicios del XXI, nadie pone en duda que la genética es la gran soberana y lo seguirá siendo durante bastante tiempo. Pues bien, esta reciente ciencia de la herencia es ni más ni menos que la abuela de la bioética. Y, como cabría esperar, de una abuela tan joven sólo puede surgir una jovencísima nieta. Hace tan sólo 25 años ni siquiera existía la palabra "bioética". Sin embargo, en la actualidad no hay hospital que se precie que no disponga ya de su comité de ética asistencial para aconsejar a los pacientes.

La razón del presente libro está precisamente en reconocer la relevancia contemporánea de esta nueva ciencia, la bioética, para enfocarla desde los valores del Evangelio, intentando comparar algunos de los múltiples problemas concretos que abarca con la moral cristiana evangélica. No se trata, ni mucho menos, de un catecismo de principios éticos que pretenda sentar cátedra, sino de una opinión más en el extenso mundo de las opciones bioéticas. Una opción, eso sí, que aspira a ser respetuosa con los principios fundamentales del cristianismo. La intención es también empezar a llenar el hueco que sobre tales asuntos existe en la literatura protestante latinoamericana, así como estimular la aparición de otros posibles trabajos y aportaciones.

Después de delimitar y definir el concepto de bioética en la introducción, el primer capítulo procura hurgar en la antropología para desenterrar las distintas concepciones de lo humano y confrontarlas con la visión cristiana. El

valor de la vida humana se rastrea en las páginas de la Biblia y sus enseñanzas se resumen en los ocho apartados que constituyen el capítulo segundo. Es el amplio tema de las técnicas sobre la reproducción humana asistida -el capítulo más extenso de todo el trabajo- el que nos introduce de lleno en la bioética aplicada (c. 3), analizando asuntos tan polémicos como la inseminación artificial, fecundación "in vitro", "post mortem", maternidad de alquiler, clonación e incluso hasta la posibilidad del embarazo masculino. Los problemas éticos planteados por la explosión demográfica y el estudio de los diferentes métodos para la planificación familiar responsable conforman el siguiente apartado (c. 4). El diagnóstico prenatal que suele suponer una verdadera preocupación, sobre todo para aquellos padres que pertenecen a los llamados grupos de riesgo por poseer antecesores con anomalías genéticas, se estudia en el capítulo quinto. En el sexto se hace lo propio con el espinoso y dramático asunto del aborto. Asimismo el añejo deseo de mejorar al ser humano, la denominada eugenesia, se investiga a partir de sus antecedentes históricos y hasta el momento presente de la nueva genética (c. 7). La moralidad de la biotecnología y de las técnicas de manipulación genética a la luz de la Palabra de Dios conforman el octavo apartado que sirve de introducción al siguiente sobre el Proyecto Genoma Humano. Los dos capítulos siguientes, el décimo y el undécimo, se sumergen en las dolorosas aguas de la enfermedad, el sufrimiento y la muerte procurando resaltar la esperanza cristiana de una vida transmudana, capaz de otorgar fuerzas al ser humano creyente para que pueda enfrentarse al problema de la eutanasia. La bioética y sus implicaciones sobre el derecho civil se introduce por medio de ciertos informes importantes que fueron elaborados en Europa y se convirtieron pronto en modelos de referencia para los demás países (c. 12). Finalmente, el último capítulo abre las puertas de la macrobioética y analiza los pros y contras de la responsabilidad cristiana ante las acusaciones seculares de haber sido la principal culpable en la actual crisis ecológica del planeta.

El glosario que se incluye después del breve epílogo contiene las explicaciones pertinentes a todos aquellos términos científicos o especializados que aparecen en el texto acompañados de un asterisco (\*). El índice de conceptos se ha fusionado con el onomástico para lograr una mayor agilidad. Se aporta también una relación de entidades, laicas o religiosas, que trabajan y publican asuntos relacionados con la bioética, así como una lista de direcciones en

internet. La bibliografía que existe sobre estas materias no sólo en inglés, sino también en castellano es muy extensa. De ahí que en el presente trabajo se haya optado por mencionar únicamente algunas de las publicaciones en lengua española a las que hemos tenido acceso.

Por último, deseo expresar mi sincero agradecimiento a mi esposa Ana por su amable labor correctora, así como a Alfonso Cruz, mi hermano, por la excelente idea pictórica que conforma la portada de este libro.

*Terrassa, junio de 1999*

*Antonio Cruz*



# Introducción



**D**esde que en 1978 nació la primera niña-probeta del mundo, Louise Brown, los medios de comunicación han venido contribuyendo de manera decisiva a popularizar las técnicas de reproducción asistida, la manipulación genética, las diferentes metodologías biotecnológicas y hasta la posible clonación de seres humanos a raíz del éxito alcanzado con la famosa oveja Dolly. Esta incesante carrera de acontecimientos biomédicos y tecnológicos ha hecho que la palabra *bioética*, hasta no hace mucho casi desconocida, haya saltado a la palestra del debate ético actual que plantean los últimos logros científicos. Asimismo, en numerosos centros hospitalarios de todo el mundo, existen ya comités de bioética que trabajan con el deseo de ofrecer respuestas válidas a todos aquellos problemas que genera la medicina contemporánea en su trato con los enfermos.

Tales exigencias han provocado la aparición de una bioética laica que procura adecuarse al pluralismo existente en la sociedad. Y, en cierto sentido, es evidente que la biomedicina debe optar por respuestas éticas que satisfagan la mayor parte de las concepciones morales actuales. No obstante, en ocasiones, estas resoluciones plurales pueden chocar contra los principios del Evangelio. A veces, lo que satisface a muchos puede molestar o no ser compartido por unos pocos. Las soluciones que se ofrecen al problema del aborto, la eutanasia, la experimentación con seres humanos, el control de la natalidad o el trato a los deficientes mentales, no siempre respetan los valores y principios de la fe cristiana. ¿Qué hacer en tales casos? ¿Deben los creyentes someterse a la opinión de la mayoría?

El futuro que proponen la biología y medicina modernas es altamente esperanzador, pero también es verdad que algunos nubarrones preocupantes se han empezado a elevar sobre el horizonte del respeto y la dignidad del ser humano. En definitiva, todo dependerá de las respuestas acertadas o equivocadas que se den a estas disciplinas. ¿Es lícito aplicar a la vida humana todo aquello que médicamente es posible hacer? ¿Se pueden extrapolar, sin más ni más, las prácticas veterinarias a la procreación humana? ¿Es admisible tratar al hombre como si fuera material para experimentos de laboratorio? ¿Hay alguna diferencia cualitativa entre la vida animal y la vida humana? Estos y otros muchos retos de nuestro tiempo suponen un claro desafío a la conciencia cristiana y exigen una respuesta sincera, coherente y desapasionada.

En este trabajo se plantean todos estos asuntos procurando resaltar, siempre que resulta posible, los argumentos de la Biblia frente a las diferentes concepciones éticas.

### **El término *bioética***

La palabra *bioética* (del griego *bios* = vida, y *ethos* = ética) fue empleada por primera vez en un artículo del médico investigador del cáncer, Van Rensselaer Potter, en el año 1970. El trabajo se titulaba *Bioethics: The science of survival*. Un año después volvía a aparecer en su libro *Bioethics: Bridge to the Future*. Nació así una nueva disciplina humanística que acabaría imponiéndose también en el ámbito científico como la ética de la biología. En realidad, fueron los problemas éticos planteados en Estados Unidos, durante la década de los 60, en torno a la experimentación con seres humanos, lo que desencadenó la aparición de la bioética como defensora y garante del futuro de la humanidad. La cuestión a decidir era si todo aquello que tecnológicamente se podía hacer, había realmente que hacerlo. De manera que, en sus orígenes, se trataba de una ética al servicio de la vida, que pretendía crear una conciencia responsable, sobre todo, en el colectivo médico y científico. Pocos años después, en 1978, el término bioética se definía como «*el estudio sistemático de la conducta humana en el campo de las ciencias de la vida y del*



*cuidado de la salud, en cuanto que esta conducta es examinada a la luz de los valores y principios morales»* (Elizari, 1994: 16).

Sin embargo, en la actualidad, este término parece haber adquirido connotaciones muy distintas. Ante la crisis de valores y la pérdida de certezas absolutas acerca de la vida, el sufrimiento y la muerte que padece el mundo occidental, se ha llegado a aceptar que los investigadores, biólogos, médicos o genetistas son los que tienen la última palabra, la competencia exclusiva en casi todas las cuestiones de la existencia humana. La bioética se ha convertido así en un término peligroso, en una “ciencia postmoderna” que puede servir para justificar cualquier manipulación drástica de la vida.

La pérdida de la fe en Dios que experimenta el individuo contemporáneo, así como el deseo de alargar su vida eliminando toda enfermedad o suavizando el conflicto de la muerte, constituye un caldo de cultivo apropiado para la aceptación incondicional de esta nueva bioética alejada de lo trascendente. El problema de tal concepción es que pretende ser completamente secular y al alejarse de cualquier consideración religiosa cae en el terreno del agnosticismo y el ateísmo. Las conclusiones prácticas a las que se llega, mediante estos prejuicios, se fundamentan en el consenso social de la mayoría democrática. De

manera que todo aquello que esté autorizado por la ley se concibe como moralmente bueno y lo que no, se considera automáticamente como malo. Pero, si la ética se reduce a las costumbres predominantes o a una mera estrategia de votos, sin reconocer ni hacer caso a ningún valor universal que sea indiscutible, es muy difícil lograr soluciones que realmente protejan la vida humana.

De cualquier forma, lo que hoy parece evidente es que la bioética se ha convertido en una disciplina fundamental del mundo contemporáneo que augura el comienzo de una nueva fase en la historia de la humanidad.

***«Se ha llegado a aceptar que los investigadores, biólogos, médicos o genetistas son los que tienen la última palabra, la competencia exclusiva en casi todas las cuestiones de la existencia humana.»***

## ¿Bioética cristiana?

¿Es posible hablar en este tiempo de una “bioética cristiana” sin caer también inmediatamente bajo el estigma de la sospecha ideológica? ¿Por qué en determinados ambientes el calificativo de “cristiana” contribuye a darle mala fama o a considerarla partidista, acientífica y dogmática? La elección de este título para el presente libro se ha hecho precisamente con la intención de resaltar tal aspecto. La bioética cristiana no implica una renuncia al análisis racional, serio y bien argumentado, para sustituirlo por unas máximas religiosas discutibles, sino que aspira a una reflexión profunda de todas las valoraciones éticas que tienen que ver con la vida. No se trata de cerrarse sistemáticamente a los avances de la ciencia en nombre de una pretendida ortodoxia doctrinal, sino de abrir bien los ojos para escudriñar aquellos aspectos bioéticos problemáticos que demandan hoy una justa interpretación evangélica. De manera que una tal bioética cristiana no debiera convertirse jamás en una moral paralela, exclusivista, irracional o de gueto. La visión cristiana de la vida contribuye a añadir luz sobre las cuestiones relacionadas con el respeto a la dignidad del ser humano. La fe cristiana va más allá en la promoción de la vida que cualquier otra fuerza exclusivamente racional o emocional.

En ocasiones ocurre, cuando los planteamientos evangélicos se comparan con otro tipo de bioéticas, que aquéllos suelen ser claros y evidentes mientras que éstas ocultan, muchas veces, sus presupuestos básicos. La bioética cristiana muestra abiertamente y sin disimulos sus creencias principales. Se concibe al hombre como ser creado a imagen de Dios, de ahí que toda vida humana posea, por tanto, dignidad y valor en sí misma; el cuerpo es templo de Dios, el sufrimiento no está carente de sentido y la muerte no tiene por qué ser el fin absoluto del ser humano. Estos supuestos son criticados frecuentemente por aquellos que afirman que sus bioéticas son más libres y auténticas ya que están exentas de convicciones previas. Sin embargo, la realidad es que cuando se escarba un poco, cuando se hace un análisis más profundo, se descubre que esto no es cierto. Detrás de tales argumentaciones hay siempre presupuestos evolucionistas, materialistas, utilitaristas o naturalistas. Entender la bioética laica o secular, como la única científica y racional frente a la bioética cristiana, anticientífica e irracional, es caer en un reduccionismo erróneo, en una simplificación injusta y equivocada.

No habrá más remedio que exigir a cada ética de la vida que muestre sus cartas. Será menester que toda bioética exponga la antropología en la que se sustenta; qué concepto de hombre se oculta detrás de los enunciados éticos, aparentemente libres y exentos de supuestos. Pues sólo así se podrá comprobar la coherencia de sus valoraciones. Decir “sí” al aborto y “no” a la pena de muerte es tan incoherente como lo contrario. No existe una antropología unitaria en tales respuestas. ¿En qué se fundamentan estas decisiones? ¿En los intereses cambiantes de cada sociedad, de sus intelectuales o políticos? La creación de “bioéticas a la carta”, al capricho de cada cultura, sociedad o persona, no parece una solución aceptable. Tratar la vida de manera aleatoria en función del origen étnico, geográfico o económico es también completamente injusto.

La bioética cristiana debe aspirar, por el contrario, a realizar un discurso razonable, científico y documentado, pero, a la vez, apoyado en las premisas evangélicas del sentido trascendental de la vida y la dignidad del ser humano. Sólo así se podrá construir un verdadero humanismo cristiano que sea respetuoso con la libertad de toda criatura y que contribuya al engrandecimiento del reino de Dios en la tierra.

### **La breve historia de la bioética**

Tal como se ha señalado, fue el cancerólogo estadounidense Van Rensselaer Potter quien utilizó por vez primera el neologismo “bioética”. Sin embargo, existe todavía cierta discusión en cuanto a la paternidad de tal término. Según parece, otro médico holandés, André Hellegers, especialista en obstetricia, que trabajaba en la Universidad de Georgetown en Washington, unos seis meses después de la aparición del libro de Potter, le puso este nombre al Instituto de Reproducción Humana de esta Universidad. Al centro se le llamó *Joseph and Rose Kennedy Institute for the Study of Human Reproduction and Bioethics*. De manera que podría hablarse por tanto de un origen doble del término, separado sólo por una diferencia de seis meses. El primero en Madison (Wisconsin) y el segundo en Georgetown (Gafo, 1996).

No obstante, aparte de la curiosidad histórica, esta doble localización del inicio de la bioética carecería de mayor trascendencia si no fuera porque cada uno de los autores dio una interpretación diferente de tal concepto. Para Potter la idea de “bioética” poseía un significado amplio y ambiental que pretendía crear un puente entre dos disciplinas, las ciencias y las humanidades. Quiso combinar el conocimiento de los sistemas biológicos con el de los sistemas humanos y, como objetivo final, se propuso enriquecer la existencia del hombre, prolongando su supervivencia en el marco de una sociedad mejor.

Sin embargo, la realidad de esta nueva disciplina ha seguido más bien los pasos, algo más modestos, marcados por Hellegers. La bioética se ha convertido casi en una rama de la ética médica y no en lo que Potter pretendía, una combinación de conocimiento científico y filosófico.

Los principales acontecimientos que desencadenaron el nacimiento de la bioética en Estados Unidos fueron los siguientes. En primer lugar la publicación de los criterios de selección de candidatos para aplicarles hemodiálisis renal, llevada a cabo hacia finales de 1962 en la revista *Life*. Hasta entonces eran siempre los médicos quienes elegían a los pacientes según sus propios criterios. No obstante, a partir de esta fecha el personal sanitario delegó tal responsabilidad en los profanos que representaban a la comunidad.

El segundo evento importante lo marcó también otra publicación. El *New England Journal of Medicine* recogió, en 1966, un trabajo firmado por Beecher en el que se recopilaban 22 artículos de otras revistas. Todos ellos trataban acerca de las atrocidades éticas cometidas por medio de la experimentación en humanos. Desde las barbaridades realizadas en los campos de exterminio nazis hasta ciertas pruebas biomédicas de la época, como la inoculación del virus de la hepatitis a niños que eran deficientes mentales, en Willowbrook.

En 1970 el senador Edward Kennedy destapó el asunto del terrible experimento llevado a cabo en Tuskegee, Alabama, en el que se impidió el tratamiento con antibióticos a personas de raza negra infectadas de sífilis, con el fin de poder estudiar la evolución de esta enfermedad. La conmoción originada en la opinión pública fue el germen que provocó la creación de la Comisión Nacional para el estudio de las directrices que deben regir en materia de experimentación con seres humanos. El llamado *Informe Belmont*, creado por esta Comisión Nacional, y que se refería al respeto a los grupos humanos vulnerables, tuvo mucha influencia también en el desarrollo de la bioética.

El primer trasplante de corazón, realizado por el Dr. Christian Barnard en el hospital Groote Schuur de Ciudad del Cabo, el 3 de diciembre de 1967, contribuyó asimismo a la polémica acerca del consentimiento de los donantes y la exacta determinación del momento de la muerte.

Otro acontecimiento singular que, sin duda, influyó en el nacimiento de la disciplina bioética fue el famoso caso de Karen A. Quinlan, la muchacha norteamericana que en 1975 quedó en estado de coma a consecuencia de la ingestión de alcohol y barbitúricos. La petición formulada por sus padres adoptivos de que le fuera retirado el respirador que la mantenía con vida, desató la discusión pública acerca del derecho a morir en paz y la conveniencia de los testamentos vitales.

A partir de los años 80 la bioética salta desde los Estados Unidos a otros países del mundo. Los comités asistenciales de ética se ponen de moda en la mayoría de los hospitales e incluso se empieza a enseñar esta disciplina como una asignatura más en las carreras de medicina y enfermería.

### **Principios de la bioética**

A pesar de las evidentes diferencias que existen entre los planteamientos éticos seculares y aquellos que se hacen desde un punto de vista teológico o moral, lo cierto es que la bioética en líneas generales aspira a ser una verdadera ciencia. Una ciencia humana, eso sí, y como tal sujeta a todas las limitaciones propias de las ciencias hechas por los hombres. Es verdad que el estudio interdisciplinario de los problemas éticos que se generan hoy entre la biología y la medicina, así como de sus posibles soluciones, no puede aspirar a tener el grado de precisión científica de las ciencias exactas, de la física o de las matemáticas. Sin embargo, esto no debe llevar a creer que la bioética no sea una verdadera ciencia. En efecto, lo es en el mismo grado que puedan serlo la sociología o la misma economía (Trevijano, 1998: 136).

Admitido que la bioética es una ciencia, queda por determinar cuáles son los principios básicos sobre los que se fundamenta. En el presente trabajo se van a considerar solamente cuatro: el principio de autonomía, el de beneficencia, el de no maleficencia y el de justicia.

### ***a. El principio de autonomía***

Es el que afirma que los individuos deben ser tratados como agentes libres e independientes. Se parte de la creencia en que cada persona tiene que ser considerada como un ser autónomo cuya libertad ha de ser respetada. Tal principio ha supuesto una verdadera revolución en el campo de la medicina. Aquella imagen del médico de cabecera paternalista, de principios del siglo XX, que siempre tenía razón y, por tanto, convenía obedecerle sin rechistar, se ha venido hoy abajo. Ha perdido su gloriosa omnipotencia ante la autonomía conseguida por el paciente. En la actualidad, los enfermos deben ser correctamente informados de su situación clínica y de las posibles opciones o tratamientos que se les pueden aplicar. La opinión de la persona que acude al médico se considera muy importante, de ahí que se valore tanto su consentimiento informado. El principio de autonomía reconoce la libertad de opinión, de creencia o de cultura y deja en manos de cada ciudadano el libre albedrío para decidir sobre su propia vida.

### ***b. El principio de beneficencia***

No es tan reciente como el de autonomía ya que hunde sus raíces en el mismísimo juramento hipocrático de la medicina tradicional. El más grande de los médicos de la antigüedad, Hipócrates, que vivió en el siglo V a. C. escribió unas reglas de conducta moral que han venido constituyendo un verdadero código de deontología médica. Durante siglos los facultativos, al iniciar el ejercicio de su profesión, juraban estos principios hipocráticos. Entre las promesas que se realizan en dicho texto destaca la siguiente: «*Prescribiré el régimen de los enfermos atendiendo a su beneficio, según mi capacidad y juicio, y me abstendré de todo mal y de toda injusticia*». De manera que desde siempre la figura del médico se vio casi como un “sacerdocio” que obligaba a practicar la benevolencia y la caridad con los enfermos.

La bioética toma también como axioma prioritario este principio fundamental de hacer el bien siempre que se pueda. El peligro que acecha a tal planteamiento es el de caer en el paternalismo. El de decidir por el paciente en un exceso de celo protector, sin permitir que lo haga él mismo. Entonces es cuando el principio de beneficencia entra en conflicto con el de autonomía. Este delicado equilibrio es el que se pone de manifiesto, por ejemplo, en el respeto al rechazo de las transfusiones de sangre de los Testigos de Jehová o en la inyección terapéutica que se asigna a los toxicómanos.

### ***c. El principio de no maleficencia***

Es el que impide hacer sufrir a los enfermos innecesariamente en nombre del avance de la ciencia. Hoy la tecnología médica ha alcanzado un grado de sofisticación tal que en demasiadas ocasiones se impone a los pacientes una terapia intensiva que les aísla del ambiente familiar. A veces se abusa de medios extraordinarios o de un exceso de intervenciones quirúrgicas en enfermos claramente irreversibles. Se corren riesgos inútiles o se realizan operaciones que reportan al que las sufre más mal que bien. Contra todos estos males de la medicina contemporánea se alza el principio de no maleficencia, intentando dar respuesta a cuestiones difíciles de resolver.

***«El principio de autonomía reconoce la libertad de opinión, de creencia o de cultura y deja en manos de cada ciudadano el libre albedrío para decidir sobre su propia vida.»***

### ***d. El principio de justicia***

Entre todos los principios bioéticos quizás sea éste el más complejo de definir y sobre todo de llevar a la práctica. Si la justicia es la inclinación por dar y reconocer a cada uno lo que le corresponde, ¿cómo debe actuarse hoy al distribuir los recursos sanitarios, sabiendo que éstos no son suficientes para todos?, ¿quién debe tener prioridad a la hora de una costosa terapia o una compleja intervención quirúrgica? ¿qué tipo de enfermedades deberían tener preferencia para ser investigadas, las que afectan a pocas personas del primer mundo o aquellas que constituyen auténticas epidemias en los países pobres?

Las relaciones entre lo económico y lo sanitario son las que con mayor frecuencia incumplen el principio de justicia, siempre que a personas iguales se las trata de manera diferente.

### Distintos tipos de vida

La vida suele entenderse, desde la perspectiva secular, como un fenómeno único e indiferenciado al que sólo puede dársele una posible interpretación. No se hace distinción cualitativa entre la vida de las plantas, los animales o el propio ser humano. Todas serían sustancialmente iguales. Las diferencias visibles se deberían únicamente al grado, pero no a la calidad. La constatación de que todos los seres vivos están constituidos por la misma materia fundamental, por glúcidos, lípidos, proteínas y ácidos nucleicos, legitimaría el trato igualitario de todos ellos. Desde este planteamiento, la ingeniería genética podría aplicarse sin reparos tanto a los animales como a las personas. Cualquier técnica propia de la veterinaria no tendría por qué suscitar escrúpulos cuando se practica en el ser humano. Las fronteras de la bioética se ampliarían así para poder acoger también a la veterinaria.

Sin embargo, desde el punto de vista cristiano la vida se contempla como algo diverso, plural y variado. Es cierto que existen notables semejanzas o parecidos entre todos los seres vivos, pero esto no significa que sean iguales. Hay algo que es común en organismos que, de hecho, son cualitativamente diferentes. El apóstol Pablo se refiere a esta misma idea en su argumentación acerca de la resurrección: «*No toda carne es la misma carne, sino que una carne es la de los hombres, otra carne la de las bestias, otra la de los peces, y otra la de las aves... Mas lo espiritual no es primero, sino lo animal; luego lo espiritual*» (1 Co. 15: 39,46). La Biblia enseña que Dios ha dado a cada criatura viva un cuerpo físico acorde con el papel que ésta desempeña en la creación. No obstante, cuando se refiere al ser humano hay un énfasis especial en que, además, éste posee una dimensión espiritual propia y característica. La vida humana es análoga a la de los animales y vegetales en su dimensión física, pues está constituida por la misma materia orgánica, pero no es unívoca en el sentido de que no exista diferencia con todos los demás tipos de vida. Las



palabras de Jesús infundiendo ánimo a sus discípulos dejan entrever esta diferencia: «*Así que, no temáis; más valéis vosotros que muchos pajarillos*» (Mt. 10:31). El ser humano posee un carácter trascendente del que carecen las otras formas de vida. El hombre trasciende el mundo de los objetos, de los fenómenos naturales, de las plantas y los animales porque es persona hecha a la "imagen de Dios".

Desde esta óptica, no es posible tratar de la misma manera a una patata, o una vaca, que a un ser humano. La manipulación genética de vegetales y animales para su mejora, o para beneficio del propio hombre, lógicamente no se enfrentará a los mismos reparos éticos que la intervención científica en el cuerpo humano. Las personas no deben ser usadas como si fueran material de laboratorio para experimentos médicos. El ser humano posee derechos inalienables que deben ser siempre respetados. La bioética cristiana hace especial énfasis en el respeto fundamental a toda forma de vida pero señala también esta matización, que los privilegios no son iguales en los diversos tipos de vida.

### **Microbioética y macrobioética**

La microbioética se ha definido como «*aquella parte de la ética o filosofía moral que estudia la vida humana en sus orígenes biológicos, desarrollo cualitativo y terminación feliz mediante la aplicación de técnicas biomédicas avanzadas en el ámbito de la salud y promoción de la calidad de vida*» (Blázquez, 1996: 187). Se trata de una bioética en sentido estricto que se ocupa sólo del ser humano. Su principal campo de acción se centra en la medicina, enfermería y farmacia, así como en las investigaciones clínicas y aplicaciones terapéuticas. Las propuestas de la microbioética se plantean la legitimidad y justicia de las intervenciones biomédicas sobre la vida de las personas. Entran dentro de este ámbito la reflexión sobre la reproducción humana asistida y las técnicas de manipulación genética aplicadas al hombre; también la experimentación con seres humanos, desde fetos hasta cadáveres, así como el aborto, el diagnóstico prenatal y la terapia génica; el problema de la enfermedad, la drogadicción y el trato hospitalario a los enfermos constituye asimismo un

importante apartado dentro de la microbiótica; los trasplantes de órganos, el suicidio, la pena de muerte, la eutanasia y todas las cuestiones humanas que se le plantean hoy al bioderecho tienen indudablemente que ver con esta primera división de la bioética.

Por su parte, la macrobioética extiende el campo de interés al resto de los seres vivos. La vida animal y vegetal tiene que ser protegida, en la actualidad más que nunca, debido a la amenaza continua de agresiones al medio. La biotecnología está revolucionando positivamente la agricultura y ganadería pero sus efectos sobre los ecosistemas y el ser humano deben de ser calculados y minimizados. Los desastres ecológicos provocados por el impacto demográfico, los accidentes nucleares, las guerras o la utilización de armas bioquímicas, así como la investigación y experimentación con animales constituyen otros tantos centros de atención importantes para esta nueva macrobioética sin fronteras.

En esta obra se analizan todos estos asuntos, especialmente de la micro pero también de la macrobioética, con el deseo de ofrecer al lector evangélico un intento de aproximación desde la perspectiva bíblica. Para el no creyente tales valoraciones pueden contribuir también a completar su visión acerca de un tema tan importante y de actualidad.

## Capítulo 1



### **¿QUÉ ES EL HOMBRE? RAÍCES ANTROPOLÓGICAS DE LA BIOÉTICA**

**H**ace tres mil años el salmista le preguntaba asombrado a Dios: "¿Qué es el hombre, para que tengas de él memoria?" (Sal. 8:4). Después de todo este tiempo transcurrido, el ser humano continúa planteándose la misma cuestión. La extensa gama de respuestas que se han dado a lo largo de la historia no parecen, ni mucho menos, haber agotado el tema. Hoy, los hombres y las mujeres seguimos siendo tanto o más problemáticos que en el pasado. Sabemos amar pero no hemos olvidado todavía el odio. Somos capaces de realizar magníficas empresas altruistas y, a la vez, estamos dispuestos a devorarnos como los lobos. Prolongamos nuestra existencia amándonos, reproduciéndonos y apostando por la vida, sabiendo de antemano que estamos destinados a desaparecer de este mundo. ¿Dónde está el secreto de nuestra complejidad? ¿Por qué es tan difícil entender la ambivalencia humana? ¿Será quizás que el hombre es incapaz de conocerse a sí mismo y ser objeto de su propio estudio?

Tal ha sido siempre el reto de la antropología, en sentido general, llegar a conocer la esencia fundamental del ser humano. Sin embargo, lo cierto es que no existe consenso. Hay todavía numerosas concepciones de lo que es el hombre. Las diversas soluciones antropológicas configuran un amplio abanico que va desde la más pura animalidad hasta las nociones míticas del superhombre, el hombre-semidios, pasando por las ideas del hombre-objeto y hombre-máquina. ¿Es el ser humano una cosa más en el mundo de los objetos o, por el contrario, estamos frente a una realidad subjetiva, ante un ser personal? ¿So-

mos una especie zoológica como las otras del pretendido árbol evolutivo, o existen realmente diferencias cualitativas que nos distinguen de los demás seres vivos? ¿Puede equipararse la mente humana al órgano del cerebro o lo mental supera con creces lo cerebral? Las respuestas que se den a todas estas cuestiones configurarán modelos bioéticos distintos y contrapuestos. De ahí la necesidad de transparencia en las ideas previas que debe exigírsele a todo planteamiento ético de la vida.

Los pensadores griegos fueron los primeros en maravillarse ante la realidad del hombre aunque éste fuera finito y, por tanto, inferior a las múltiples divinidades que ellos concebían. Sócrates, por ejemplo, afirmaba que el núcleo principal donde radica el ser humano era, ante todo, su *psyché*, su alma, conciencia y capacidad para reaccionar. Sin llegar a ser como los dioses podía, sin embargo, relacionarse con ellos ya que poseía inteligencia, habilidad, experiencia y conocimiento. Tal noción de *psyché* se gestó en un ambiente religioso-mistérico propio del mundo griego arcaico y tenía ya, por tanto, matices de lo divino.

Más tarde fue Platón quien teorizó acerca de la relación alma-cuerpo, señalando que ésta era el centro inmaterial responsable de la facultad para conocer que posee el ser humano. De manera que el hombre se empezó a entender como una realidad dualista. De una parte el cuerpo físico, material y perecedero; de otra, un alma etérea e inmortal. Estas concepciones antropológicas se fusionaron después con doctrinas cristianas y gnósticas, haciendo que muchos religiosos entendieran el cuerpo como auténtica “cárcel del alma”. Aristóteles retomó esta misma relación alma-cuerpo para empezar a hablar del hombre como persona, como ser personal. Sus ideas al respecto tuvieron una enorme influencia en la evolución del pensamiento occidental.

No es este el lugar para realizar una historia general de la antropología, sin embargo, sí que nos parece pertinente revisar las últimas manifestaciones que se han venido sucediendo, sobre todo en este último siglo, desde la aparición de la filosofía existencialista hasta el momento presente.

## 1.1. Antropologías del siglo XX

Resulta difícil y arriesgado sintetizar en unas pocas líneas todo el complejo e intrincado mundo de las antropologías actuales. No obstante, ante la necesidad de ofrecer una visión de conjunto, se ha optado por resaltar las concepciones acerca del ser humano que defienden las seis ideologías siguientes: existencialismo, estructuralismo, neomarxismo, reduccionismo biologista, conductismo y la llamada antropología cibernética.

### *a. Antropología existencialista*

La filosofía existencial surgió en Europa durante la primera mitad del siglo XX y se desarrolló principalmente en la década siguiente a la Segunda Guerra mundial. Uno de sus principales proponentes, el filósofo alemán Martin Heidegger (1889-1976), resaltó la singularidad del hombre, ya que se trataría del único ser que “no sólo *es*, sino que *sabe que es*, que *está ahí*”. Es la idea que pretendió definir con la palabra alemana *Dasein*. El ser humano sería distinto al resto de los animales porque es un ser histórico. Es decir, un ente capaz de recordar el pasado y anticipar el futuro para vivir en un presente razonado y con propósito. La antropología de Heidegger procura dejar muy claro la oposición que existe entre sujeto y objeto, entre hombre y cosa. La criatura humana no sería un objeto más de la naturaleza, sino una realidad consciente capaz de asumir la tarea de escudriñar el mundo que le rodea.

Uno de los principales asuntos que atraviesa casi todo el pensamiento heideggeriano es el problema de la muerte. El hecho de que el hombre, nada más nacer, sea ya suficientemente viejo para morir. La radicalidad de esta ruptura de la existencia humana es algo propio, constitutivo y característico. Nadie puede desprenderse de su propia muerte, ni tomar para sí la de otro. El hombre sería un ser para la muerte que procura reprimir la angustia que ésta le produce, olvidándose de ella o distribuyéndola entre todos los demás, me-

**«¿Somos una especie zoológica como las otras, del pretendido árbol evolutivo, o existen realmente diferencias cualitativas que nos distinguen de los demás seres vivos?»**

diante frases como: «*Todos tenemos que morir alguna vez...aunque todavía no*». Sin embargo, Heidegger propone correr hacia el encuentro de la muerte en vez de huir constantemente de ella. Habría que aprender a vivir en esa angustia existencial hasta lograr que el temor se transformara en amor a la muerte. El hombre podría vencer el miedo al fin de sus días aprendiendo a “gustar” de la muerte, desarrollando un secreto gusto por ella. Este sería el sentido último de la existencia. De manera que el filósofo de Baden propone una antropología que sería una especie de “mística de la mortalidad”, un ascetismo heroico del amor a la muerte. ¿Pero no es esta pretensión excesivamente idealista y utópica?

El discípulo más notable de Heidegger, el francés Jean Paul Sartre (1905-1980), se opondrá a esta mística de su maestro mostrando la crudeza y realidad a la que conducen tales análisis. La muerte sería para él la gran expropiadora del ser humano. La que roba el sentido a su existencia. Quien convierte al hombre en botín de sus supervivientes. Para Sartre sería absurdo haber nacido y sería absurdo también tener que morir. Todo sería absurdo porque todo estaría consagrado a la nada. Si Heidegger hablaba de “angustia” ante la realidad de la finitud humana, Sartre prefiere hablar de “náusea” como experiencia fundamental de la existencia. El hombre se concibe como un proceso abierto e inacabado, distinto al resto de los seres que serían cerrados en sí mismos y, por tanto, acabados. Lo malo de este proceso abierto de autorrealización que se da en el hombre es que se trunca con la muerte. De ahí que la antropología existencialista sea, en realidad, una teoría sobre la muerte, una *tanatología*\*. La cesación de la vida pondría al descubierto que el sujeto humano es portador, en sus mismas entrañas, del terrible gusano de la nada. Si el Dios de la fe cristiana fue el Creador del ser a partir de la nada, el filósofo existencial sería el creador de la nada a partir del ser. Tal concepción pesimista acerca de lo absurdo de la vida humana llevaría a algunos, como al escritor francés Albert Camus, a pensar en el suicidio como “solución” al problema existencial. Si la vida no tiene sentido lo mejor sería desprenderse de ella.

El existencialismo inicial que pretendía elevar el sujeto humano por encima de todos los demás seres, acaba haciendo del hombre un individuo devaluado e inconsistente del que la nada constituye la esencia de su mismo ser. Una realidad subjetiva que se queda a un paso de convertirse en un objeto más. Este es el paso que daría el estructuralismo.

### ***b. Antropología estructural***

Las ideologías estructuralistas parten de la base de que sólo existe un tipo de saber y un tipo de verdad, la que proporcionan las ciencias experimentales. Sólo habría una manera de adquirir conocimiento verdadero que sería mediante la aplicación del método científico propio de las ciencias exactas. Tal afirmación lleva a la creencia de que, de la misma manera, sólo hay un tipo de realidad, aquella a la que tienen acceso las ciencias de la naturaleza. Lo único verdadero sería lo que puede contrastarse experimentalmente, lo que es posible pesar, medir, ponderar y verificar. ¿Qué pasa entonces con la realidad humana? ¿qué sería el hombre, un sujeto o un simple objeto? La antropología estructural se opone a la existencialista y afirma que el ser humano es únicamente una realidad objetiva. El sujeto como ser trascendente, por tanto, no existiría. Si no hay hombre no pueden haber tampoco ciencias humanas. No tendría sentido hablar de historia ya que no habría sujeto de la historia; la antropología se transformaría así en pura biología y ésta se reduciría a física y química; la cultura deviene mera naturaleza; la historia de la humanidad sería, en fin, el resultado de múltiples reacciones hormonales inconscientes que acontecen en los organismos. El estructuralismo proclama la inexistencia del sujeto humano. El hombre carecería de alma, de conciencia y de espiritualidad.

Si durante el siglo XIX algunos filósofos, como Nietzsche, pretendieron proclamar la muerte de Dios, el siglo XX vería el funeral del propio hombre. Al eliminar al Creador de la esfera cósmica, pronto desaparece también la criatura que es a su misma imagen. La muerte del hombre equivale a su reducción a la pura animalidad, aunque a ésta se la califique de racional. No tendría sentido ya hablar de "culpa", tal palabra habría que cambiarla por la de "error". No existiría el bien ni el mal, sino sólo estructuras que podrían funcionar mejor o peor. Y, por tanto, si las personas no existen ¿por qué intentar convertirlas? ¿no sería mejor cambiar la realidad que las rodea? ¿por qué no sustituir la conversión personal por una ingeniería de la conducta en la que la estadística sustituyera a la ética? Lo que hiciera la mayoría sería lo éticamente correcto.

La antropología que propone el estructuralismo es más bien una desintegración del concepto de persona humana, un auténtico antihumanismo. Sería mejor hablar de "antropología" estructuralista, en el sentido físico de "entropía" o aumento del grado de desorden, porque con la muerte de Dios y la del hombre la realidad entera se degradaría y desintegraría (Ruiz de la

Peña, 1983: 45). Esta es la lóbrega perspectiva que nos presentan pensadores como Michel Foucault y Claude Lévi-Strauss, quienes consideran la inteligencia, la conciencia y la mente humana como insuficientes para justificar la singularidad del hombre.

Sin embargo, la cuestión sigue latente ¿es suficiente querer acabar con el hombre para conseguirlo? ¿ha demostrado realmente la antropología estructural que el ser humano es un objeto más del universo y que no es persona? ¿a qué conclusiones prácticas llega esta ideología? No es tan sencillo desembarazarse de la noción de hombre, como lo demuestra el hecho de que quien niega su existencia es también un ser humano. Para decir que no hay hombre hace falta otro hombre. Si no hubiera sujetos, es decir, personas capaces de dar respuestas, nadie respondería, nadie sería responsable de nada. No podría exigírsele al ser humano explicación de sus acciones. Este es, obviamente, un discurso muy peligroso desde el punto de vista ético.

La moda estructuralista, que sustituyó al existencialismo, fue aún más breve que éste ya que sólo duró unos diez años. Según confesó el propio Lévi-Strauss, las revueltas de mayo del 68 en París acabaron con su esplendor. No obstante, algunos de sus planteamientos permanecen todavía latentes en el pensamiento postmoderno.

### ***c. Antropología neomarxista***

Si el existencialismo supuso una exaltación del sujeto humano, un verdadero subjetivismo individualista, y el estructuralismo fue, según se ha visto, todo lo contrario, un auténtico antihumanismo, la antropología neomarxista supondrá un regreso al humanismo porque concebirá de nuevo al individuo humano como persona. El pensador polaco Adam Schaff señala que el marxismo ve al hombre como un producto de la vida social. El individuo no sería un ser autónomo e independiente de la sociedad en la que vive sino que, por el contrario, se le concibe como un ente generado por ella y dependiente de ella. De manera que en este punto el marxismo se opone al existencialismo porque el individualismo es incompatible con la vida en comunidad.

El hombre es a la vez, en la antropología marxista, criatura y creador de la sociedad. Alfa y omega. Su origen y su punto final. El ser supremo para el hombre y también su máximo bien. De ahí que este humanismo sea, precisa-



mente, el conjunto de todas las reflexiones acerca de lo humano que aspiran a la felicidad del individuo aquí en la tierra. El cielo marxista sería absolutamente terrestre.

Otro filósofo neomarxista, Roger Garaudy, desmarcándose de los dos polos antagonicos, existencialismo-estructuralismo, nos propone su proyecto antropológico. Habría que devolver al ser humano la dimensión de la subjetividad pero dentro de una comprensión marxista. ¿Qué quiere decir esto? Pues que se puede ser uno mismo, y a la vez vivir en comunidad y fomentar las relaciones sociales. La subjetividad nacería así de la intercomunicación con los demás ya que el ser humano sólo podría ser consciente de su propia realidad, mediante la relación con los otros. «*La riqueza o la pobreza del individuo depende de la riqueza o la pobreza de esas relaciones*» (Garaudy, 1970: 446). Y el trabajo sería el principal modo de alcanzar la autoafirmación de la persona y su mejor ligazón con la sociedad.

Si para Sartre el infierno eran los demás, para Garaudy el auténtico infierno sería la ausencia de los otros. No habría por qué temer a los demás sino amarlos, pues, al fin y al cabo, serían ellos quienes harían posible nuestra propia realización. Garaudy entiende al hombre como “valor absoluto”, lo cual impediría que fuera tratado como medio para la realización de los fines de la especie o de la sociedad. En definitiva, como él mismo escribe, «*a diferencia de todas las formas anteriores del humanismo, que definían la realización del hombre partiendo de una esencia metafísica del hombre, el humanismo de Marx es la actualización de una posibilidad histórica*» (Garaudy, 1970: 402). Es decir, que no habría nada sobrenatural en el ser humano. Ni alma ni imagen de Dios. Sólo la posibilidad de llegar a ser mejor por su propio esfuerzo, convirtiéndose a sí en un superhombre capaz de crear la sociedad ideal del futuro.

El mayor teórico de este humanismo, para el que el hombre es valor absoluto que puede llegar a realizarse históricamente, es el filósofo alemán Ernst Bloch. Sus razonamientos resultan muy curiosos ya que elabora toda una manera de ver el mundo utilizando el concepto de salvación propio del cristianismo. Es decir, hace de la ideología marxista casi una religión que, más que liberar, salve al hombre. Piensa en el ser humano no ya como valor absoluto, sino como Dios en potencia. Su antropología es en realidad una cristología porque utiliza muchos conceptos prestados de la Biblia y del Evangelio. Sin embargo, tal religión no es teísta, en el sentido de que reconozca la existencia

de Dios, sino antropoteísta, es decir, centrada en el ser humano como única divinidad. Según Bloch, el sueño de la humanidad debe ser llegar a alcanzar la divinidad señalada por el Jesús del Nuevo Testamento. Abandonar a aquel Adán de barro genesiaco para convertirse en el Hijo del Hombre celestial. Recorrer el camino desde el establo de Belén hasta la consustancialidad con el Padre. El hombre tiene que llegar a ser Dios. Debe cumplir aquella promesa hecha por la serpiente en el paraíso de “seréis como dioses”. Pero todo esto acontecerá sólo cuando la idea bíblica de la Nueva Jerusalén sea una realidad social aquí en la tierra.

Este bello, espiritualista y utópico proyecto que nos presenta Bloch, tiene en realidad un fundamento sumamente endeble. ¿Cuál es su antropología? ¿Es el hombre el resultado de sus relaciones sociales o hay que entenderlo al revés, que éstas nacen de un ente previo existente? ¿Cómo explica el marxismo que el hombre sea un “ser supremo” superior al resto de los seres? ¿En base a qué puede justificarse su consideración de “valor absoluto”, cuando no se cree en la existencia de Dios, ni en que la humanidad haya sido creada “a su imagen”? La antropología neomarxista no aporta tales respuestas.

Actualmente, en el mundo occidental, tanto el existencialismo como el estructuralismo y el marxismo humanista están ya bastante relegados y pasados de moda. No obstante, de los tres, el que parece haber influido más en la conciencia colectiva de la sociedad postmoderna es, sin duda, el estructuralismo antihumanista.

#### ***d. Antropología biologista***

Las teorías evolucionistas surgidas durante el siglo XIX influyeron de manera decisiva sobre la concepción que hasta entonces se tenía del ser humano. Si el hombre era sólo “un primate con suerte”, como afirmaban algunos científicos, ¿dónde quedaba la antigua doctrina del dualismo antropológico? Al equiparar el ser humano con el animal se echaba por tierra cualquier creencia en la dimensión espiritual. Cuando tales argumentos se amontonaron sobre el fundamento antihumanista que, como se ha visto, proporcionaba el estructuralismo, apareció con fuerza el edificio de los reduccionismos biologists. El hombre quedaba reducido a un animal que había tenido éxito en la lucha por la existencia. Su inteligencia, así como su capacidad para el raciocinio, la

abstracción o la palabra hablada, no eran más que el producto de la acumulación neuronal en el órgano del cerebro. Las únicas diferencias con el resto de los animales serían solamente cuantitativas pero no cualitativas.

Durante la década de los setenta aparecieron tres obras emblemáticas, de otros tantos científicos de la naturaleza, que se basaron precisamente en estos planteamientos reduccionistas. *El azar y la necesidad*, del bioquímico francés J. Monod, que fue premio Nobel de Fisiología y Medicina en 1965; *El paradigma perdido, el paraíso olvidado*, del antropólogo también francés, E. Morin y *Sociobiología* del etólogo norteamericano E. O. Wilson. Veamos en síntesis lo que proponen cada uno de estos autores.

Tal como se desprende del título de su libro, Monod argumenta que en el origen y transmisión de la vida no existiría ningún tipo de finalidad sino únicamente el concurso de dos leyes impersonales, el azar y la necesidad. Las posibilidades que tenía la vida para aparecer por azar eran prácticamente nulas, sin embargo, "nuestro número salió en el juego de Montecarlo. ¿Qué hay de extraño en que, igual que quien acaba de ganar mil millones, sintamos la rareza de nuestra condición?" (Monod, 1977: 160). Todos los seres vivos, incluido el propio hombre, serían meras máquinas generadas por la casualidad. No habría un destino final predestinado ni un origen inteligente. La ilusión antropocéntrica que concibe al hombre como el punto culminante de todo el proceso evolutivo no sería más que eso, una pura ilusión. Al ser humano habría que entenderlo, por tanto, como al resto de sus hermanos los animales porque, al fin y al cabo, habría tenido la misma cuna que ellos, el azar. El hecho de que la maquinaria bioquímica sea esencialmente la misma, desde la bacteria al hombre, justificaría también esta identidad entre todos los seres vivientes. Tal es la visión antropológica de Monod. No es necesario recurrir a las ciencias humanas, a conceptos metafísicos o a la noción de espíritu, para describir lo que es el hombre. Sería suficiente con entender sus reacciones fisicoquímicas.

**«Decir  
que todo es azar  
es como reconocer  
que no se sabe  
absolutamente nada  
sobre el origen  
de la vida  
y del ser  
humano.»**

En el fondo, este planteamiento equivale a una confesión de ignorancia. Decir que todo es azar es como reconocer que no se sabe absolutamente nada sobre el origen de la vida y del ser humano. Es, más aún, admitir que nunca se podrá saber algo más, que todo está oscuro y permanecerá así. Pero ¿es posible llamar a esto ciencia? Narrar no es lo mismo que explicar. Describir el “cómo” no equivale a responder al “por qué”. El hecho de que sea posible estudiar al hombre como a un objeto más de la ciencia no demuestra que éste no sea también sujeto de conciencia. Desde luego, hace falta fe para creer en un Dios que crea al ser humano a su imagen y semejanza pero ¿acaso no se requiere también fe para aceptar un origen ciego y azaroso? ¿Es que puede confirmar la ciencia alguno de estos dos inicios y desmentir al otro? Por supuesto que no. El asunto de los orígenes es sumamente sinuoso y escapa casi siempre a cualquier metodología científica.

Pero, por otro lado, ¿no continúa siendo la vida y el propio hombre un auténtico enigma? ¿Es posible dar cuenta de la increíble diversidad y complejidad de lo viviente sin apelar a un diseño original? ¿Puede el azar fortuito dar razón de la conciencia autorreflexiva del hombre? ¿Cómo brotó la libertad humana de un terreno únicamente abonado por la necesidad y el azar? Afir-mar, como hizo Monod, que el azar es “una noción central de la biología moderna... la única compatible con los hechos de observación y de experiencia”, es una posible interpretación de los hechos, no la única y, desde luego, no es el hecho en sí.

Por su parte, el antropólogo Morin se propone también en su obra romper con el “mito humanista” para quien el ser humano sería el único sujeto en un mundo de objetos. Su idea es acabar con la “fábula” inventada por la religión cristiana, en colaboración con las ideologías humanistas, que concibe al hombre como ser sobrenatural o como creación directa de la divinidad. Para conseguir su propósito procura evidenciar la gran cercanía que existiría entre hombres y animales. Afirma que es un error creer que éstos se rijan sólo por instintos ciegos ya que, en su opinión, poseen además la capacidad para transmitir y recibir mensajes con significado. Los chimpancés, por ejemplo, podrían adquirir comportamientos simbólicos y rituales, manifestar tendencia al juego y desarrollar una cierta socialidad jerarquizada, así como reconocer su imagen reflejada en un espejo demostrando con ello cierta autoconciencia. Según los últimos descubrimientos de la etología en los primates, podría decir-

se que características tales como la comunicación, el símbolo, el rito y la sociedad, que antes se veían como propias y exclusivas del ser humano, ya habrían dejado de serlo puesto que también se darían en el mundo animal.

Todo esto le sirve a Morin para concluir que no hay frontera alguna entre sujeto y objeto, antropología y biología, cultura y naturaleza o, en fin, entre el hombre y los animales. La vida humana equivaldría, en definitiva, a pura física y química. Seríamos máquinas perfeccionadas, hijos todos de la gran familia Mecano. Robots de carne y hueso con conciencia cibernética.

Por último, nos queda la *sociobiología* como postrer baluarte de los reduccionismos biologists contemporáneos. Wilson la define como “el estudio sistemático de las bases biológicas de todo comportamiento social” (Wilson, 1980: 4). En realidad, se trata de una disciplina que mediante la utilización de conocimientos ecológicos, etológicos, genéticos y sociológicos, pretende elaborar principios generales acerca de las características biológicas de las sociedades animales y humanas. Sería un intento de unificación, una “nueva síntesis” entre la biología y la sociología. La originalidad principal de la extensa obra de Wilson consiste en aportar una nueva visión de los seres vivos. En efecto, resulta que los organismos no vivirían ya para sí mismos. Su misión fundamental en la vida no sería, ni siquiera, reproducirse y originar otros organismos, sino producir y transmitir los propios genes para que éstos pudieran perpetuarse convenientemente. Todo ser vivo sería sólo el sistema que tienen sus genes para fabricar más genes. Animales y humanos, por igual, son concebidos así como máquinas creadas por el egoísmo impersonal de los genes. Como escribe Richard Dawkins en el prefacio de *El gen egoísta*: «Somos máquinas supervivientes, vehículos autómatas programados a ciegas con el fin de preservar las egoístas moléculas conocidas con el nombre de genes» (Dawkins, 1979: 11).

De nuevo nos encontramos ante los mismos planteamientos del estructuralismo. El hombre vuelve otra vez a considerarse “cosa”, en vez de sujeto. Los seres vivos carecerían de toda finalidad u objetivo. La humanidad y su comportamiento social estarían determinados genéticamente. Incluso hasta la ética y la conducta altruista tendrían su explicación en las leyes de la genética. En el fondo, el aparente altruismo sólo sería una manifestación elaborada de egoísmo genético. Cuando un hombre defiende a su familia, su raza, su pueblo o nación, en realidad estaría procurando la continuidad y pro-

pagación de sus mismos genes u otros muy parecidos. El amor universal sería un concepto utópico carente de sentido ya que todos los seres nacerían genéticamente preparados para ser egoístas. Incluso hasta la religión tendría una explicación sociobiológica ya que proporcionaría razones para vivir y contribuiría a aumentar el bienestar de quien la profesa. ¿Cómo habría que entender, desde esta perspectiva, la libertad humana? ¿qué opina la sociobiología acerca del libre albedrío? Pues, si se admite que la conducta del hombre está determinada por sus genes, la consecuencia directa sería que no puede haber libertad. El concepto del libre albedrío humano carecería de sentido o constituiría un completo autoengaño. Con estos argumentos no es extraño que la sociobiología y su hermano mayor, el neodarwinismo social, hayan sido muy criticados.

Lo cierto es que siempre que se pretende construir una moral o una ética basada en la genética se llega a consecuencias indeseables para el propio ser humano. Detrás de cualquier racismo hay generalmente un darwinismo social o una sociobiología solapada. La ética es algo exclusivo del hombre que no puede heredarse de forma biológica sino que ha de adquirirse a través de la cultura. Echarle la culpa de nuestras maldades a los genes y tirar la libertad humana por la ventana equivale a reconocer, una vez más, que somos máquinas pensantes incapaces de autocontrol.

La sociobiología no puede explicar de manera satisfactoria las palabras bíblicas: “amarás a tu prójimo como a ti mismo” porque los genes no entienden de ese amor al prójimo que no reporta ningún beneficio. El hombre es el único ser que posee conciencia de su propia muerte y esa capacidad es la que le predispone hacia sus creencias religiosas. Precisamente esta autoconciencia, junto al desarrollo de la ética y de la religiosidad, son características notables que abren una brecha fundamental entre el ser humano y el resto de los animales.

¿A qué clase de bioética conducen los biologismos? Si el mono es igual que el hombre, ¿por qué no se va a poder tratar absolutamente igual a ambos? De hecho, en el mundo occidental hay animales de compañía que viven mejor cuidados que millones de niños del Tercer Mundo.

El proyecto de las antropologías biologistas de reducir lo humano a lo puramente zoológico, y lo biológico a lo inorgánico, no puede calificarse de cientí-

fico sino, más bien, de ideológico. Ocurre con demasiada frecuencia que detrás de ciertas hipótesis, aparentemente científicas, se amagan preferencias y convicciones metafísicas personales.

### ***e. Antropología conductista***

El conductismo es un sistema de investigación que considera la conducta (*behaviour* en inglés, de ahí que también se hable de “behaviorismo”) como el único objeto de la psicología, mientras que la conciencia y sus procesos quedan excluidos de su ámbito de estudio. Frente a una antigua ciencia del alma o de la conciencia, a principios del siglo XX, el conductismo opondrá una radical ciencia de la conducta. Se asume que en el hombre no habría una realidad llamada “mente”, ni tampoco procesos mentales que pudieran ser investigados, sino únicamente un mecanismo de estímulo-respuesta. Sólo serían susceptibles de análisis y estudio psicológico aquellas actitudes de réplica de los seres vivos a determinados incentivos provocados por el medio ambiente.

Lo importante serían los datos fisiológicos, la formación de los actos reflejos, pero sin tener en cuenta aquello que ocurre dentro del individuo entre el estímulo y la respuesta. Tales cambios de conducta, o aprendizajes, se investigaban primero en animales para aplicarlos después al ser humano. Se pasaba, de manera indiferenciada, de la conducta animal a la humana mediante el principal instrumento conductista: la estadística. Detrás de todo este sistema estaba también la creencia biologista que equiparaba el hombre al animal.

Uno de los divulgadores del conductismo, Skinner, afirmó que lo mejor sería olvidar la antigua creencia de que el hombre es un ser libre y responsable ya que la antropología conductista habría comprobado que la conducta humana está determinada por el ambiente y que modificando éste podría cambiarse aquella a voluntad (Skinner, 1977: 32). Se llegó incluso a proponer que, por tanto, lo mejor sería que expertos en tecnología de la conducta y en ingeniería social decidieran lo que era mejor para la sociedad y qué comportamiento debía tener ésta en cada ocasión. Tales ideas hacían surgir términos contrapuestos como los de “dictadura” y “libertad”. No obstante, la utopía skinneriana pretendió soslayarlos aduciendo que se trataba sólo de falsos problemas de origen lingüístico.

Durante la primera mitad del presente siglo el conductismo imperó en el mundo entero, sin embargo nunca mantuvo completamente sus pretensiones. A partir de los años cincuenta se inició el declive del conductismo y empezó a fortalecerse la idea de que no es posible reducir la mente a la conducta. Los estados mentales se conciben hoy como realidades que pueden tener incluso efectos físicos. De manera que la problemática mente-cerebro, que esconde en el fondo el antiguo problema de la relación alma-cuerpo, vuelve a la palestra de las discusiones filosóficas y científicas actuales.

### *f. Antropología cibernética*

Los últimos intentos de explicación de la realidad humana provienen de la nueva ciencia de los ordenadores. Algunos pensadores pretenden relacionar cibernética y antropología. En efecto, si se asume la doble ecuación de que la mente equivale al cerebro y que éste no es más que un órgano físico, la conclusión que se sigue es la equiparación entre el hombre y la computadora. Si la inteligencia natural humana y la inteligencia artificial de la máquina se conciben exclusivamente como un puro proceso fisicoquímico, resulta que sólo somos autómatas conscientes. Los progresos de la tecnología informática permiten todo tipo de elucubraciones futuristas en este sentido. Se ha sugerido que algún día cualquier conducta humana tendrá una explicación mecánica y, por tanto, será imitada y reproducida mediante ordenadores.

¿Podrán las máquinas llegar a pensar como las personas? ¿Existirán robots reflexivos de carne y microchip? ¿Llegará la cibernética a fabricar "personas artificiales"? Para aquellos que responden afirmativamente a tales cuestiones, no habría diferencias importantes entre el hombre y la máquina. No las habría a nivel racional, ni en cuanto a capacidad para el aprendizaje, ni tampoco en autoconciencia o subjetividad. Nada sería exclusivo del hombre ya que todo esto podrían tenerlo también los hipotéticos robots del futuro. De tales planteamientos se deduce una antropología muy clara: el ser humano no es más que una fase en el proceso evolutivo hacia la aparición de las máquinas pensantes o las futuras personas artificiales. Es decir, otra máquina biológica más.

Sin embargo, a pesar de la enorme fe en el progreso informático que demuestran poseer los partidarios de esta doble homologación, mente-cerebro y cerebro-máquina, lo cierto es que en el seno de la ciencia que estudia el



encéfalo humano, la neurología, no existe unanimidad. Hoy por hoy, eminentes neurólogos, como Eccles, Penfield, Sperry y otros, se oponen abiertamente al reduccionismo que supone identificar mente con cerebro (Ruiz de la Peña, 1988: 126). La idea de que el cerebro sea una máquina no es compartida por todos los científicos de nuestros días, como en ocasiones se pretende hacer creer. Actualmente seguimos sin saber muy bien cómo funciona éste, qué es la memoria, cómo surgen las ideas, en qué consiste el acto de comprender o dónde se localiza la autoconciencia. Dentro de este cúmulo de lagunas se sitúa también la pretendida igualdad mente-cerebro ya que, a pesar de los intentos en este sentido, no resulta posible demostrar que lo mental sea idéntico a lo cerebral. La mente humana posee unas propiedades características que superan de sobras lo puramente físico, biológico o fisiológico. Por tanto, el misterio y la extraordinaria singularidad de la conciencia del ser humano continúan sin una adecuada y convincente explicación científica.

El hombre es mucho más que la máquina y que el animal. De ahí que la búsqueda científica del alma continúe generando nuevas hipótesis y nuevos intentos de explicación (Crick, 1994).

**«El hombre es mucho más que la máquina y que el animal.**

**De ahí que la búsqueda científica del alma continúe generando nuevas hipótesis y nuevos intentos de explicación.»**

## 1.2. La antropología cristiana frente a las nuevas antropologías

La mayor parte de las antropologías del siglo XX que han sido brevemente reseñadas conducen a las mismas conclusiones. Si el existencialismo estaba convencido de que el ser humano era portador del terrible gusano de la nada, por su parte, el estructuralismo dirá que el hombre no es persona, sino únicamente un objeto más entre otros. De manera parecida, el conductismo y los distintos biologismos supondrán que se trata sólo de un primate con suerte, mientras que la antropología cibernética nos equipará a las máquinas

computadoras. En resumen, la realidad humana según tales concepciones no difiere cualitativamente del resto de la materia. Los conceptos de “persona” y “libertad” no significan nada. El hombre no es un fin en sí mismo sino un medio para alcanzar otros fines. Un valor relativo que puede ser utilizado según las circunstancias para cualquier finalidad que se considere necesaria. El comportamiento humano y la propia historia no son más que el resultado de las leyes biológicas y fisicoquímicas combinadas con el azar.

Desde tales planteamientos reduccionistas, ¿por qué tendría la bioética que hacer distinciones entre los animales y los hombres o aceptar distintos tipos de vida? Si los humanos sólo somos máquinas, ¿qué diferencia ética puede haber entre destruir un robot o matar a un ser humano? Si todos pertenecemos a la gran familia Mecano ¿a qué poner restricciones en manipulación genética o en la clonación de personas? ¿Por qué no van a poder los gobiernos decidir cuándo y cómo aplicar el aborto o la eutanasia activa? La raíz antropológica condiciona decisivamente cualquier respuesta bioética.

Pero por otro lado y frente a todo este abanico ideológico, ¿cuál es la postura de las Escrituras? ¿qué nos dice la antropología bíblica acerca del hombre? El relato creacional del Génesis se refiere claramente al ser humano como “imagen de Dios”: «*Hagamos al hombre a nuestra imagen, conforme a nuestra semejanza*» (Gn. 1:26). La culminación de toda la obra creadora es precisamente una criatura singular y única. Un ser que será fin en sí mismo y nunca deberá considerarse como medio. Un representante del Creador cuya responsabilidad consistirá en señorear y gobernar la creación.

También en las antiguas religiones míticas orientales se hablaba de dioses capaces de formar hombres a su propia semejanza. El Faraón en el antiguo Egipto, por ejemplo, era considerado como imagen viviente de Dios en la tierra. De igual forma, los grandes reyes de aquella época tenían por costumbre levantar estatuas suyas en regiones de su reino alejadas y a las que no podían viajar con frecuencia. Se trataba de imágenes que les representaban y que reflejaban su poder y soberanía (von Rad, 1988: 71).

El autor inspirado del Génesis pretende señalar que, de la misma manera, el Creador del universo colocó al primer hombre en la tierra como signo de su propia majestad divina, confiriéndole así una dignidad especial entre los demás seres creados. Si en las antiguas mitologías sólo determinadas personas

podían ser “imagen de Dios”, como los reyes y faraones, para el pueblo de Israel, sin embargo, cada ser humano era el reflejo de la divinidad porque, como escribiera Lucas siglos después, Dios «*de una sangre ha hecho todo el linaje de los hombres*» (Hch. 17:26).

De manera que la criatura humana a pesar de pertenecer a la realidad mundana, la trasciende porque fue hecha “un poco inferior a los ángeles” y coronada “de gloria y honra” para señorear las obras del Creador (Sal. 8:5-6). La realidad del hombre, según la Biblia, es sumamente paradójica frente al resto de los seres creados. De una parte se le confiere el señorío de un mundo físico y material, ya que él mismo es cuerpo mundano, mientras que de otra se señala su transmundanidad. El hombre es “cuerpo”, materia afincada en la tierra, de ella provienen todos sus elementos constitutivos, pero a la vez es el interlocutor entrañable de Dios, la imagen que le representa en el mundo, su estatua. Por tanto, es también “persona”, “alma”, sujeto capaz de dialogar con el Creador y de proyectarse hacia él. El hombre y la mujer no son ángeles caídos, ni monos desnudos que tuvieron suerte en la ruleta del azar, sino personas creadas en su totalidad a semejanza del Creador. Seres corporales de materia que habitan en el mundo pero que, a la vez, trascienden al mundo y a la materia.

Esta singularidad del alma humana se intuye y detecta incluso en la dimensión puramente biológica. El hombre no está perfectamente adaptado a ningún ecosistema concreto sino que es capaz de sobrevivir en cualquier ambiente. Es un ser abierto a todo el mundo, apto inclusive para alcanzar los astros y colocar su nido “entre las estrellas”, como señalara el profeta Abdías (1:4). Sin embargo, los demás animales requieren para vivir un medio adecuado. Todas las especies están, por definición, especializadas para habitar su mundo particular. «*Para la ardilla no existe la hormiga que sube por el mismo árbol. Para el hombre no sólo existen ambas, sino también las lejanas montañas y las estrellas, cosa que, desde el punto de vista biológico, es totalmente superflua*» (Gehlen, 1980: 94). El ser humano es capaz de entender las realidades que le rodean, de asimilarlas, sin dejarse asimilar por ellas. Percibe los objetos pero se sabe diferente a ellos.

Una segunda característica de la especial naturaleza humana es su constante insatisfacción. Los humanos nunca estamos satisfechos con los logros alcanzados. Siempre aspiramos a más. Por eso progresa la ciencia y el dominio

de la realidad que nos rodea se hace cada vez superior, aunque tal dominio haya resultado en ciertos aspectos agresivo e irresponsable hacia el medio ambiente. Lo cierto es que el hombre vive siempre en la esperanza. Para los animales, por el contrario, el futuro no existe. No esperan nada de él. Actúan instintivamente motivados sólo por estímulos hormonales. Están adaptados a sus particulares hábitats y jamás se les ocurriría traspasarlos. No tienen necesidad de ello. La criatura humana, sin embargo, experimenta una exigencia continua de rebasar sus propias fronteras y descubrir nuevos límites. El mundo se le queda constantemente pequeño y hay algo en su interior que le mueve a trascenderlo y superarlo, en lugar de acomodarse a él.

De manera que esta ambivalencia humana consiste en ser una criatura del mundo con cuerpo físico y, al mismo tiempo, una espiritualidad que trasciende todo lo mundano. De ahí que resulte tan difícil para ciertas antropologías aportar una definición satisfactoria del fenómeno humano. Desde la concepción bíblica, no obstante, el hombre fue creado por Dios para la vida y no para la muerte. La gloriosa victoria de Jesucristo sobre ésta constituye precisamente la esperanza cristiana de toda resurrección.

A la cuestión bioética acerca de los distintos tipos de vida, o a interrogantes como ¿qué es más grave, matar a un hombre, sacrificar una res o destruir un robot?, la antropología bíblica responde inequívocamente que lo prioritario será siempre la vida humana.