



El “ser humano” y su “dignidad” como sustantivos de la ciencia bioética*

Román Ángel Pardo Manrique**

The “human beings” and their “dignity” as bases of the bioethical science

O “Ser Humano” E Sua “Dignidade” Como Substantivos Da Ciência Bioética

RESUMEN

Este trabajo propone volver al significado clásico de la categoría de “persona”. Según el autor, esto significa recuperar la importancia de la noción de “ser humano”, con raíces en Aristóteles. Junto con la noción de “dignidad” que se le debe, estas dos categorías son de gran relevancia para la bioética.

Palabras clave: persona, ser humano, dignidad, Aristóteles.

ABSTRACT

This work proposes a return to the classic meaning of the “person” category. According to the author, it means recovering the importance of the “human being” notion that has its roots in Aristotle. Alongside the “dignity” notion owed to it, the two categories are very relevant for bioethics.

Key words: person, human being, dignity, Aristotle.

RESUMO

Este trabalho propõe voltar ao significado clássico da categoria de “pessoa”. Segundo o autor, isto significa recuperar a importância da noção de “ser humano”, com raízes em Aristóteles. Junto com a noção de “dignidade” que se lhe deve, estas duas categorias são de grande relevância para a bioética.

Palavras importantes: pessoa, ser humano, dignidade, Aristóteles.

* Conferencia presentada en el Primer Congreso Iberoamericano de Bioética, realizado en el mes de agosto en la Universidad Pontificia Bolivariana. ** Doctor en Teología práctica, Facultad de Teología del Norte de España (Burgos).
Correspondencia, e-mail: ravpm1@yahoo.es

Proemio. Ya no estamos ante ciencia-ficción

Solo han pasado unas décadas desde que nos asombráramos con la lectura de libros como: *Un mundo feliz*, de Aldous Huxley; *Walden dos*, de Burrhus Frederic Skinner; *1984*, de George Orwell, o *Viaje alucinante*, de Isaac Asimov. Las sociedades y realidades utópicas que allí se nos representaban provocaban una sensación de angustia. En estas obras se describían avances tecnológicos que en ese momento se contemplaban con cierto escepticismo. Pero los progresos de la neurociencia, la ingeniería genética, el uso de la nanotecnología y la ilusión de superar a la naturaleza por medio de una técnica con la que se llegue a diseñar *cyborgs*, seres híbridos entre máquina y hombre, que incluso lleguen a conseguir la procreación artificial por medio de úteros diseñados a tal efecto, como pretenden los defensores más radicales de la llamada “ideología de género”, nos muestran ese futuro hecho presente. La gran pregunta es si –como ocurría en la obra de Huxley– el amor prevalecerá con fuerza como garante de lo más propio del “ser humano”.

Más cercanas en el tiempo son las imágenes y argumentos de películas como: *La mosca*, de David Cronenberg, *La isla del profesor Moreau*, de Don Taylor, *Gattaca*, de Andrew Niccol, *Las normas de la casa de la sidra*, de Lasse Hallström, *Mar adentro*, de Alejandro Amenábar, *La decisión de Anne*, de Nick Cassavetes. En ellas encontramos expuestos varios de los temas que actualmente reconocemos como pertenecientes a la llamada *bioética*.

Y sin embargo, aunque ya estamos acostumbrados –por los medios de comunicación social– a los continuos adelantos biotecnológicos, seguimos siendo algo escépticos ante los mundos futuros que allí se nos desvelan. Y sin embargo, películas con más o menos calidad técnica nos acercan a cuestiones que indican horizontes a los que nos vamos acercando; así podemos mencionar la reciente película *Trascendencia*, del director Wally Pfister, la cual nos plantea la cuestión de la posible creación de una inteligencia artificial que llegue a ser autoconsciente, no sin introducir en el currir de la historia las bondades de una nueva era biológica que culminará en los ideales que promueve el movimiento “transhumanista”.

Ahora bien, ante tales realidades y futuribles, creo que en una primera aproximación todos estaremos de acuerdo en que no podemos quedarnos indiferentes a lo que ocurre con los avances biotecnológicos y lo que estos significan para el futuro de nuestras vidas. Por eso, es necesario que no solo nos asombremos ante los avances científico-técnicos de los que va siendo capaz el hombre; ni que nos quedemos en una actitud de denuncia, a modo de como fue la de Casandra en el conocido caballo de Troya, simplemente augurando los peligros que se nos avecinan si la racionalidad instrumental nos hace olvidar los principios éticos.

En este sentido me parecen acertadas las palabras del pensador M. Sandel:

En las épocas en que la ciencia se mueve más rápidamente que las ideas morales, como sucede hoy, los hombres y mujeres encuentran problemas para articular los motivos de su inquietud. En las sociedades liberales, recurren primero al lenguaje de la autonomía, la equidad y los derechos individuales. Pero esta parte de nuestro vocabulario moral no nos equipa de forma adecuada para responder a las cuestiones más difíciles que plantea la clonación, los hijos de diseño y la ingeniería genética. Ello explica el vértigo moral que ha provocado la revolución genómica. Para abordar la ética del perfeccionamiento, necesitamos afrontar cuestiones que el mundo moderno ha perdido de vista en gran medida: cuestiones relativas al estatus moral de la naturaleza, y a la actitud que deberían adoptar los seres humanos hacia el mundo que les ha sido dado. En la medida en que esas cuestiones bordean la teología, los filósofos y los teóricos políticos modernos tienden a evitarlas. Pero los nuevos poderes que la biotecnología pone a nuestro alcance las convierten en inevitables (Sandel, 2007).

Es precisamente en este punto donde se sitúa mi aportación. Creo que es necesario detenernos a repensar las respuestas a las preguntas más profundas que desde los orígenes se ha planteado el ser

humano. En concreto, deseo intentar enraizar la categoría de “persona” en nuestra realidad, si se quiere decir así, más natural, de ser “seres vivos que, además, son humanos”, y esto último en vistas a fundamentar la “dignidad” que se nos debe por aquello que somos. Será el descubrimiento de nuestra identidad más radical lo que permita que seamos capaces de defender la dignidad de toda vida humana, y de toda la vida humana, desde su origen hasta su término.

La dignidad de toda vida humana y de toda la vida humana (Pardo, 2013a)

La complejidad de la noción de *persona* y las actuales discusiones en torno a quiénes son los seres vivos a los que se les debe atribuir tal categoría tienen como lugar recurrente las tesis filosóficas del filósofo australiano Peter Singer. Sus postulados se encuentran extendidos en influyentes pensadores contemporáneos como Derek Parfit, Norbert Höster, Jonh L. Mackie y, por qué no decirlo, en las raíces del modo de pensar contemporáneo, que no son otras que el nominalismo medieval, el cartesianismo y el positivismo legal procedente del kantismo. De estas raíces nos alimentamos los hombres de nuestra época y, aunque en una primera impresión nos puedan horrorizar las conclusiones de estos autores, no menos cierto es que sus postulados, y si estos son ciertos las conclusiones son las que ellos deducen, y su modo de discurrir son compartidos por la mayoría de nosotros. Es más, creo que para distanciarnos de sus premisas y modo de discurrir todos necesitamos hacer un esfuerzo personal que nos aparte de nuestro propio modo de razonar, ya que somos hijos de nuestro tiempo y salirnos de la dinámica en la que hemos sido educados implica un cierto hacernos violencia.

Peter Singer define a la persona desde su capacidad de autoconciencia y racionalidad, como podemos observar en la línea más pura de certeza cartesiana. Desde este punto de partida está claro que la categoría de persona admite grados e incluso puede perderse. Por eso, este filósofo afirma que no todos los hombres merecen ser llamados personas, ni en todas las fases de su existencia. Es más, animales con un suficiente grado de desarrollo intelectual como son los primates o delfines muestran unos niveles de conciencia, por ejemplo, en su estimación del dolor y el placer, que hace que se les pueda considerar personas con más razón que a los fetos, los niños antes del uso de razón, los ancianos con demencia senil y los discapacitados profundos. Como puede observarse esto tendrá unas consecuencias éticas y jurídicas que estos autores son capaces de mantener, de modo que estarían legitimados, con ciertas condiciones, el aborto, la eugenesia, la eutanasia directa e incluso el infanticidio (Singer, 1991).

Ante esta concepción, el filósofo alemán Robert Spaemann ha afirmado con rotundidad que todos los hombres son personas. Para ello ha definido la categoría de persona y la fundamenta en la realidad ontológica que conlleva el concepto de vida; asimismo recuerda que la vida humana se comprende de modo narrativo, y que dicha narratividad se basa en el carácter teleológico de la naturaleza humana, en el genuino espíritu aristotélico; considera la persona humana en su estar referida a las demás personas, es decir, la persona humana se comprende en plural, como personas, y esto de un modo especial al contemplar la necesaria continuidad generacional: todas las personas están referidas a las demás, hay un vínculo con el resto de la humanidad; y, sin embargo, cada persona humana recibe y responde a un nombre propio, cada persona humana es un individuo “peculiar”, irrepetible; de tal modo es todo lo anterior, que la persona no es que sea su naturaleza, sino que la tiene y la puede reorientar, transformar, sublimar; recordando a Santo Tomás de Aquino podemos afirmar que el ser humano es el primer liberto de la creación, como ha afirmado Spaemann en el subtítulo de su obra, el ser humano no es “algo” es “alguien” (Spaemann, 2000).

R. Spaemann es sabedor de que en el origen del problema se encuentra la concepción moderna de lo que significa ser persona. En los párrafos siguientes contemplaremos cómo la vida humana siempre ha estado amenazada, prueba de la existencia de aquello que la teología reconoce como el pecado original y sus consecuencias y que no queda más remedio que entenderlo como *mysterium iniquitatis*.

Pero a la luz de la ciencia bioética, que es lo que aquí nos concierne, propongo una revisión a nuestro modo de entender la categoría de persona y una vuelta a su concepción y uso clásico, lo que a mi entender nos remite a lo más genuino y natural que se quiere expresar cuando se habla de “ser humano” y que Spaemann nos evocaba.

Ciertamente que a lo largo de la historia, los hombres han justificado el maltrato o la eliminación de algunas vidas humanas con distintos criterios. En otras épocas, la ley del más fuerte, del más sano, del macho, del poderoso marcaba las diferencias. Pero también han existido criterios de discriminación, si se nos permite llamarlos así, más refinados, estos podían ser en razón de la raza, de la pertenencia a una familia de esclavos, de la religión que se profesa, de la ciudadanía, extranjería o nacionalidad, de la ideología política o diferenciación social (Flecha, 2005).

Y sin embargo, en una sociedad globalizada y postmoderna como la nuestra, estos criterios emergen nuevamente. Pero, además, ahora, a todas estas razones se les añaden otras nuevas que son presentadas como los caminos del progreso que inevitablemente se deben recorrer, o como los nuevos rostros que presenta la compasión. Entre otros, se trata de criterios terapéuticos que en muchas ocasiones dejan la vida humana a la intemperie de la técnica, criterios de una sociedad del bienestar en la que se pretende reducir toda clase de sufrimientos y sacrificios calificados como innecesarios, criterios de perfeccionamiento de los individuos, gracias a la más avanzada ingeniería genética, criterios de voluntarismo individual donde uno es dueño absoluto de sus decisiones y de un cuerpo que ya no se reconoce como realidad integrante de la propia identidad, sino como material manipulable a nuestro antojo.

Pero a pesar de estas amenazas, la vida sigue reclamando su ser fundante. Y precisamente, la vida humana es capaz de tomar conciencia del gran don de la vida y de la responsabilidad que los seres humanos tenemos sobre ella. Hemos llegado a las puertas de la ética, algo que existe porque hay vida humana y esta es capaz de ser reconocida por otra vida humana, además de darse cuenta y expresar que

[...] el nacer a la vida es condición para nacer al sentido, se comprende claramente qué es lo que constituye para nosotros el principio primero de la bioética: defiende la vida, es decir, defiende ese horizonte que garantiza toda posibilidad de sentido. Un principio, piénsese bien, no es aún una norma; es una indicación, y por tanto no una prescripción. Pero aún así, es una indicación absolutamente decisiva. (...) Y puesto que solo en la vida y gracias a la vida es posible decir yo, defender la vida no es solo un principio de bioética, sino además un principio ontológico fundamental (D'Agostino, 2004).

Cuando en el título de este apartado hemos afirmado la dignidad de toda vida humana y de toda la vida humana, estábamos subrayando que toda vida humana tiene un valor *per se*, pero no solo cada vida humana contemplada en abstracto o en un momento concreto, a modo de una foto que se observa, sino en toda su historia individual y comunitaria.

Como el lector avezado ha podido descubrir, por el momento, hemos intentado utilizar lo menos posible las palabras “persona” y “dignidad”. A lo largo de los últimos siglos, la *filosofía moderna* ha manoseado el sentido clásico de la *noción de persona*, de tal modo que ha provocado interminables discusiones sobre “quiénes” son “personas humanas” y “qué” es lo que constituye a la persona humana; igualmente, el concepto de “dignidad” debe tener una base objetiva, por eso conviene utilizarlo con cautela y saber muy bien en qué marco y contenido de significado nos estamos moviendo y situando, ya que se puede usar incluso con significados contrarios, dependiendo del comunicador que lo utilice. Así lo ha expresado el profesor Juan Ramón Lacadena (2009):

Tanto en la instrucción *Donum vitae* como en la *Dignitatis personae* se manejan con profusión términos como dignidad humana, ser humano, individuo, embrión y persona, estos tres últimos con significado unívoco. Sin embargo, en la sociedad civil las cosas no están tan claras, porque hay documentales legales y declaraciones institucionales del más alto rango en los que se utilizan algunos de estos términos de manera que resulta un poco ambigua. (...) Ante estas declaraciones

se me presentan varios interrogantes. Por ejemplo, la primera cuestión sería ¿qué entendemos por dignidad?; posiblemente en la sociedad no todos los criterios son coincidentes. En segundo lugar, ¿por qué no se han puesto de acuerdo las diferentes instituciones para utilizar un mismo y un único término? ¿Es que se están refiriendo a cosas distintas cuando hablan de seres humanos, individuos o personas?.

Partiendo de esta realidad, creo que debemos mostrar un fundamento incluso más profundo, y si se quiere “radical”, que nos haga más fácil descubrir todo lo que se quiere y debe decir, con las categorías de “persona” y “dignidad”. En esta línea de argumentación, nuestra propuesta se encuentra en la noción de “ser humano”.

La primacía de ser un “ser humano”

Volvamos al modo en que la filosofía moderna ha terminado por entender la categoría de persona. Para ello nos vamos a servir del trabajo presentado en la ciudad de Roma en el año 1986 por la filósofa Elizabeth Anscombe. Fue en un Congreso internacional que versaba sobre las categorías de persona, verdad y moral; esta autora presentó una serie de tesis mantenidas comúnmente por los filósofos analíticos modernos angloamericanos y cuya falsedad ella pasó a demostrar filosóficamente. Nos interesa resaltar las siguientes aseveraciones erróneas que esta autora señala:

Un ser humano llega a ser una persona a través del desarrollo de las características que convierten algo en persona. Un ser humano en decadencia puede dejar de ser una persona sin dejar de ser un ser humano. Brevemente: ser una persona es algo que se añade a un ser humano que se desarrolla correctamente, y que puede desaparecer en la vejez o en la demencia. 3. Nosotros no somos (meramente) miembros de una especie biológica sino *yoes*. La naturaleza del “yo” es un tema filosófico importante. 4. No existe tal cosa como un género natural con una esencia que sea la naturaleza humana. Esta opinión es un efecto particularmente de la filosofía de John Locke y particularmente de confusos pensamientos sobre la evolución y la teoría de la selección natural la cual es aceptada como explicación de la evolución. 5. La ética es formalmente independiente de los hechos de la vida humana y, por ejemplo, de la fisiología. 6. La ética es “autónoma” y si debe derivarse de alguna parte, debe derivarse de la racionalidad. Las consideraciones éticas serán las mismas para cualquier ser racional (Anscombe, 2008).

En esta serie de postulados es donde nos encontramos con el núcleo problemático de lo que aquí tratamos. Las tesis que denuncia el trabajo de Anscombe se corresponden con la concepción de la persona humana que la filosofía moderna ha mantenido hasta nuestros días, en donde lo que constituye a la persona humana es ser una autoconciencia individual en detrimento de la concepción de la persona humana referida a la noción de ser humano –según fue entendida por la filosofía clásica, cuya cima encontramos en el Aquinate–, la cual nos remite a la realidad del ser humano en su totalidad, sin olvidar su realidad corporal o, si se quiere, biológica.

Como en su día mostró el profesor Jorge Vicente Arregui:

En realidad un hombre o una mujer no es ninguna autoconciencia intelectual, no es ningún yo o ego cartesiano, sino un determinado tipo de organismo vivo. Por consiguiente, los criterios que permiten definir si alguien es un ser humano no dicen relación alguna a la autoconciencia, a su racionalidad o a su libertad, sino que son los mismos que nos permiten decidir a qué especie pertenece un ser vivo (...). Los criterios que nos permiten afirmar que un ser vivo pertenece a una determinada especie, que un ser es un ser humano, son criterios como haber nacido de vientre de mujer, ser resultado de la fecundación de dos gametos humanos, poseer determinada dotación genética, etc., criterios que (a diferencia de la libertad o la racionalidad) no admiten grados. Desde este punto de vista, los locos o los subnormales profundos no son ningún caso

“borderline”, porque son hijos de mujer, y el predicado “ser hijo de mujer” no admite grados de ningún tipo y, en consecuencia, no tolera la idea “casos límite”. O se es hijo de mujer o no se es hijo de mujer (Arregui, 1994)¹.

Así entendido, el término “ser humano” designa una clase natural (Nubiola, 1991), siendo un concepto más radical que el de “persona”. Así lo ha afirmado el profesor Jaime Nubiola trabajando las interesantes aportaciones de la llamada *Teoría causal de la referencia*, la cual estudia la referencia de los “nombres” con la “realidad ontológica”, lo que implicaría en algunas ocasiones lo que se conoce como “designación rígida” de la realidad; dicho de un modo sencillo: un “designador” designa rígidamente un objeto determinado si designa al objeto dondequiera que el objeto exista. Pues bien, partiendo de esta teoría con origen en el pensamiento de Saul Kripke, Hilary Putnam y Keith Donellan ha vuelto a introducirse en la filosofía anglosajona lo que podríamos denominar el *esencialismo* y el *realismo*. Y, como bien señala el profesor Nubiola, a finales de la década de los años 70 se empezó a aplicar la teoría causal de la referencia a las cuestiones filosóficas, éticas y jurídicas. En concreto, se comenzó a tratar la legitimidad moral del aborto. Si las conclusiones semánticas a las que llegaba la teoría causal de la referencia eran ciertas parecía que el feto debería considerarse un ser humano desde su concepción:

[...] si las tesis acerca de los nombres de clases naturales que tienen su origen en el trabajo de Saul Kripke y Hilary Putnam son verdaderas, de ahí se sigue claramente que el aborto es, en la mayor parte de los casos, la destrucción deliberada de un ser humano por la propia conveniencia (Reinhardt, 1977).

Como explica el profesor J. Nubiola: el autor de la anterior cita, Ll. Reinhardt, llegaba a tales conclusiones partiendo de la teoría causal de la referencia, según la cual, estaba claro que ‘ser humano’ es nombre y, por consiguiente, debe aplicarse rígidamente a esas entidades. Así lo expresaba el profesor Nubiola (1991):

En la perspectiva de la nueva semántica puede entenderse que términos de clases naturales como ‘perro’, ‘tigre’, ‘olmo’, u ‘hombre’ (en su acepción de ‘ser humano’) son nombres que designan rígidamente no a individuos, sino a la clase a la que el individuo pertenezca. La efectiva pertenencia de un individuo determinado a una clase estriba en que dicho individuo posea en común con los otros miembros de la clase la naturaleza o esencia de esa clase. Un término como ‘hombre’ no designa un conjunto de propiedades descriptivas (de cuya conjunción ‘hombre’ fuera una abreviación), sino que expresa que los objetos de los que se predica son hombres. Decir que *a* es un hombre es, por tanto, afirmar que *a* posee lo que constituya la esencia humana. Descubrir qué sea esa esencia es una tarea científica, competencia de ‘expertos en humanidad’. La teoría causal de la referencia y la tradición aristotélica coinciden tanto en esta caracterización del conocimiento científico, en cuanto dilucidación de la naturaleza esencial de los objetos, como en la consideración de que el uso de los términos para especies naturales alude a la esencia o estructura básica de los individuos de cada especie. (...). El interés de esta perspectiva para las cuestiones ontológicas que subyacen en el debate acerca del aborto es evidente. Toda concepción desarrollista acerca del feto —esto es, que sostenga que el feto se convierte en un ser humano a partir de un cierto estadio de su desarrollo embrionario (Becker, Brody)— no será consistente con la teoría causal. Si ‘hombre’ designa rígidamente a la clase de hombres en todo mundo posible, no puede haber un momento de la historia de dichas entidades en que, siendo ellas mismas, no pertenezca a esa clase, esto es, no posean la naturaleza humana.

Como puede observarse volvemos a activar todas las consideraciones que la filosofía clásica de corte aristotélico ha ido fundamentando a lo largo de su dilatada historia, así como contraponemos su

¹ Sigo en este apartado muy de cerca la aportación de este profesor.

modo de entender la realidad, en todas sus dimensiones, con el punto de vista nominalista y moderno, anteriormente expresado en las conclusiones de Singer (1991).

Desde estos parámetros que vamos exponiendo, podemos afirmar que el concepto de ser humano –que es lo que aquí nos ocupa– tiene prioridad real, biológica e histórica sobre el de persona, de tal modo que este último se siente fundamentado y clarificado desde el anterior. Ahora podemos decir que todo ser humano tiene la dignidad de pertenecer a la especie humana en cuanto que “ser humano”. Si miramos al concepto clásico de persona, nos encontramos que –desde este punto de vista– la persona es “el ser que es humano; el sujeto o propietario de la esencia, de la naturaleza y de todas las propiedades. Por consiguiente, la persona no es simplemente una autoconciencia intelectual ni un agente racional, es el sujeto que *puede poseer* (si no se produce un *defectum naturae*, un error o decaimiento de la naturaleza) una autoconciencia intelectual, y que puede realizar (con las mismas condiciones) acciones libres susceptibles de una biografía” (Arregui, 1994, 56), de tal modo que su dignidad fundamental no consiste en el desarrollo de sus capacidades, sino en su mismo ser humano, es decir, ser el sujeto de esas capacidades. Podemos concluir desde esta perspectiva, que si se es “ser humano” siempre se es “persona humana”, y se posee la dignidad de persona humana que es la dignidad que se debe reconocer a todo “ser humano”.

Como ya hemos mencionado, el ser humano es el que vive la vida humana por sí mismo; pero además, el ser humano puede ser definido desde un punto de vista biográfico. El ser humano posee una vida humana que vivir desde su origen a su fin. Todos somos caminantes de un mismo peregrinar hacia la muerte, compartimos un mismo destino. Y en esta línea espacio-temporal, los que compartimos el vida –como son los enfermos, dependientes, discapacitados y desdichados– no son un caso límite sino que son el objeto por excelencia del cuidado moral (Diamond, 1991).

En este sentido, puede sernos útil recordar la película titulada *El curioso caso de Benjamin Button*, basada en la obra literaria de Francis Scott Fitzgerald. Benjamin nace anciano, tiene el síndrome de Hutchinson-Gilford. La madre muere al nacer y el padre le rechaza, pero quedará acogido y cuidado con amor por la sirvienta. Esta pronto descubre el curioso proceso por el que el niño-anciano, con el paso del tiempo, rejuvenece, y ella envejece. Esta vida al revés nos hace reflexionar. Es de destacar, como señala monseñor Rino Fisichella, la paradoja del destino que se produce al preguntarle Benjamin a la que se convierte en su novia durante los años en que son coetáneos, “¿me amarás también cuando sea vieja?” y la respuesta de Benjamin, “¿y tú, me amarás también cuando tenga espinillas?”. Como Fisichella ha indicado, este relato nos plantea tres cuestiones: 1. “¿Cuál es la mejor parte de la vida, que merece ser vivida?”; 2. Si estamos preparados para valorar la vida en todas las circunstancias; 3. Por último, si somos capaces de darnos cuenta de que no podemos poseer nada para siempre y, por tanto, si somos conscientes del sentido de la vida y de lo que merece la pena (Fisichella, 2010). Desde lo ya expuesto, ahora nosotros añadimos una consideración más: la contemplación de una vida vivida en sentido inverso nos permite considerar –desde una mirada novedosa– cuál es nuestro origen biológico y biográfico, del mismo modo que nos ayuda a considerar y reforzar nuestra identidad desde nuestra realidad inicial como cigoto.

Terminamos esta sección con la siguiente conclusión: “Alguien es persona si se es miembro de nuestra especie biológica y seguirá siendo la misma persona mientras siga siendo el mismo miembro de nuestra especie, ocurra lo que ocurra con su autoconciencia intelectual” (Arregui, 1994, 56), lo que implica que cualquier manipulación que dañe aquello que reconocemos como su dignidad propia es ilícita moralmente.

La defensa de la dignidad de la vida humana

Si es verdad lo que hemos estado afirmando hasta aquí, y hablamos de la dignidad que le corresponde a la persona humana en cuanto tal, está claro que esa dignidad debida será no por el desarrollo de las

distintas cualidades y capacidades de cada ser humano –ya sean corporales, intelectuales o volitivas– sino por aquello que constituye su propia esencia o naturaleza humana. Pero debemos dar unos pasos más y nos adentramos en el concepto de dignidad propia del “ser humano”. En ese sentido, el teólogo Karl Rahner nos dejaba en 1952 esta definición de “dignidad”:

En general, dignidad significa, dentro de la variedad y heterogeneidad del ser, la determinada categoría objetiva de un ser que reclama –ante sí y ante los otros– estima, custodia y realización. En último término se identifica objetivamente con el ser de un ser, entendido este como algo necesariamente dado en su estructura esencial metafísica y, a la vez, como algo que se tiene el encargo de realizar (Rahner, 2002).

La dignidad humana es algo que tenemos por ser nosotros lo que somos y, en nuestro origen y en gran medida en el presente de cada uno, lo que somos es algo que hemos recibido. Un don que reclama ser reconocido –como la misma vida que es una dádiva y, a la vez, una tarea–. Karl Rahner nos recordaba que la dignidad humana abarca todas las dimensiones de la persona humana: en su ser espiritual y corporal, en su condición individual dotada de capacidad de libertad y cultura, en su vida comunitaria, en su dimensión sobrenatural y religiosa abierta a la comunicación con Dios y a la posible relación con Jesucristo.

Ante esa dignidad de la persona humana solo cabe una responsable toma de conciencia y una respuesta ética ante lo que significa ser persona humana, como bellamente escribió Romano Guardini (1967):

Persona es el ser conformado, interiorizado, espiritual y creador, siempre que (...) esté en sí mismo y disponga de sí mismo. ‘Persona’ significa que en mí mismo no puedo, en último término, ser poseído por ninguna otra instancia, sino que me pertenezco a mí.

En líneas generales todos hablamos del respeto a la dignidad humana, pero cuando llega la realidad práctica y concreta, los viejos y nuevos dualismos, el tecnicismo y el relativismo reinantes, la emergente ecología excluyente, la cultura del bienestar, la interpretación del concepto de calidad de vida, y el siempre presente egoísmo individual y comunitario –que provoca que olvidemos tantas veces la ética de la dependencia y la ética de la hospitalidad– hacen que dicha defensa de la dignidad no sea tan promovida como cabría esperar (Flecha, 2011).

En ese sentido, los temas que englobamos dentro de la bioética despiertan rápidamente nuestra atención y nuestra preocupación por la defensa de la dignidad humana. Como bien ha señalado Arthur L. Caplan, nos enfrentamos con tres desafíos morales para este siglo XXI: *la eugenesia, las cuestiones metafísicas sobre nuestra identidad personal y el momento elegido para nuestra muerte* (Caplan, 2001):

En cuanto a la eugenesia, lo más polémico seguramente será la cuestión sobre hasta qué punto podremos diseñar a nuestros hijos. Sobre la identidad personal, los avances en la neurociencia y la neurotecnología acercan cada vez más la posibilidad de modificar nuestro cerebro, pero la cuestión está hasta qué punto se puede manipular nuestro cerebro sin que nosotros dejemos de ser nosotros mismos. Finalmente, ante la incertidumbre acerca del momento digno para que el ser humano muera, debemos preguntarnos quién controla ese momento y qué implica un derecho a una muerte asistida médica y tecnológicamente (Pardo, 2011a).

En todos estos retos las categorías de ser humano y su dignidad deben ser las realidades sustantivas desde las que debe fundamentarse una verdadera ética de la vida. A tenor de estas consideraciones, y para cerrar este apartado, podemos evocar el “principio fundamental” con el que se abre la Instrucción vaticana “*Dignitas personae*, sobre algunas cuestiones de bioética”:

A cada ser humano, desde la concepción hasta la muerte natural, se le debe reconocer la dignidad de persona. Este principio fundamental, que expresa *un gran ‘sí’ a la vida humana*, debe ocupar un

lugar central en la reflexión ética sobre la investigación biomédica, que reviste una importancia siempre mayor en el mundo de hoy².

Horizontes y límites que se plantean a la bioética desde nuestra identidad y dignidad como “seres humanos”

A veces tendemos a reducir el ámbito de la bioética a las cuestiones más punteras del desarrollo biotecnológico y biomédico, pero lo cierto es que el campo que abarca la ciencia bioética es muy amplio. Como nos apunta la profesora Adela Cortina:

[...] la bioética trata de muchos más asuntos: las relaciones sanitario-pacientes, la justicia en la distribución de los recursos de la salud en el nivel local y en el global, las organizaciones sanitarias y el tratamiento del medio ambiente. Todo un programa amplísimo, del que estos problemas son una parte más. La dignidad de la persona exige ocuparse de todo ello (Cortina, 2009).

En este gran marco que estamos describiendo nos interesa, ahora, centrarnos en unas consideraciones que nos interpelan sobre la defensa de la dignidad humana en la sociedad actual.

a) Atendiendo a los *primeros principios y fines últimos*

En el ideal moderno y contemporáneo, el ser humano –y su mundo– ha sido descrito como un ser autónomo, individualista, emotivo, necesitado de psicoanálisis, protegido por la burocratización y el positivismo legal, esperanzado –hasta más no poder– en el progreso científico y técnico, necesitado de una continua información –incapaz de procesar y reflexionar–, un ser en medio de un mundo que se describe como aldea global y, sin embargo, tantas veces, un ser solitario (Pardo, 2011b).

En el espacio que tenemos solo quisiéramos resaltar algunos puntos que nos parecen de máxima importancia recordar para la temática que estamos tratando. La consideración del “ser humano” y su “dignidad”, como sustantivos de la ciencia bioética, implica que recordemos tres principios relacionados con el concepto de bien y la libertad del ser humano; y la relación entre la técnica, lo legal y lo éticamente lícito.

La valoración de la autonomía del hombre ha llevado a sobrevalorar el ideal de libertad olvidando que esta debe estar siempre precedida por el ideal de la búsqueda de la verdad y del bien. Dicho de otro modo,

[...] nuestro mundo ha valorado con razón el ideal de la libertad. Pero se tiende con demasiada frecuencia a limitar ese anhelo a la llamada ‘libertad de ejercicio’, mientras se olvida a veces las enormes exigencias de la ‘libertad de especificación’. Importa educarnos para actuar libremente y para exigir las condiciones que hagan posible esa característica de lo humano. Pero importa mucho aprender a elegir responsablemente el objeto de nuestras decisiones libres. En esta hora, que exalta hasta el extremo la ‘libertad de’ como carencia de coacciones externas, es necesaria una educación ética que posibilite la ‘libertad para’ la responsabilidad, la colaboración y el servicio (Flecha, 2001).

En este punto creo que es importante profundizar en los principios bioéticos, sin poner todas nuestras esperanzas en la llamada bioética de principios, no limitándonos a la conocida tríada de principios bioéticos propia del mundo anglosajón –principio de autonomía, beneficencia y justicia– sino también a los pertenecientes al mundo más europeo –principio de doble efecto, confidencialidad,

² Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, “Instrucción *Dignitas personae*. Sobre algunas cuestiones de bioética”. (8-IX-2008), N° 1.

tuciorismo, totalidad— sin olvidar alguno tan importante —aunque no se le considere tan clásico— como el de solidaridad. Para que esta bioética de principios llegue a ser excelente, debe estar atenta a la orientación y propuestas que ofrece la denominada bioética personalista, donde las categorías que estamos tratando en este trabajo cobran una relevancia sin igual.

Por otro lado, y como ya pusieron de relieve filósofos como Horkheimer y Adorno nos encontramos en un mundo donde ha triunfado la razón instrumental. También E. Fromm —en su libro *La revolución de la esperanza*— describió el mundo actual como una sociedad tecnológica basada en dos principios: el primero nos dice que “una cosa debe ser hecha porque es técnicamente posible” y un segundo principio que es el de la “máxima eficiencia y producción”³. Pues frente a estos principios que son la negación de la mejor tradición humanista tendremos que defender —desde la categoría de ser humano y su dignidad propia— que lo técnicamente posible no coincide con lo moral. Como señaló Juan Pablo II:

Es esencial que nos convenzamos de la prioridad de lo ético sobre lo técnico, de la primacía de la persona humana sobre las cosas, de la superioridad del espíritu sobre la materia. Solamente servirá a la causa del hombre si el saber está unido a la conciencia. Los hombres de ciencia ayudarán realmente a la humanidad solo si conservan el sentido de la trascendencia del hombre sobre el mundo y de Dios sobre el hombre⁴.

Pero también, ante el triunfo de la politización, del positivismo legal y de la burocratización, como denunció con fuerza Max Scheler, queremos recordar que lo moral y lo legal no son lo mismo. A una bioética que quiera ser fiel al origen con la que fue inspirada por Van Rensselaer Potter le corresponderá ser un verdadero profeta de la dignidad humana y deberá retomar la noción de “ley natural” como garante de dicha dignidad. En este punto conviene recordar la labor que debe realizar defendiendo los derechos del hombre, atendiendo a una fundamentación natural y objetiva de la democracia para que esta no quede a merced de las fluctuaciones del consenso.

Resumiendo: aunque sea políticamente incorrecto y frente a lo comúnmente aceptado por la conciencia social, queremos recordar que lo *legal* no se identifica siempre con lo moral, así como lo técnicamente posible no es siempre moral. Un adelanto científico que amenazara en algo la dignidad de la vida humana, aunque se le quiera ver como un progreso para la humanidad, no es un verdadero progreso.

b) Situándonos en el comienzo de la vida

En el origen de la vida es necesario preguntarse por la realidad del embrión humano. Está claro que si se reconoce como lo que es, un ser humano, las preguntas por las exigencias que dimanan de su dignidad humana —y muchas cuestiones posteriores— huelgan formularse. Pero si tristemente no se reconoce, también se presenta como necesario el reconocimiento de una orientación teleológica ya que nos encontramos —por lo menos— ante un futuro ser humano, así como la necesidad de un desarrollo de la ética de la responsabilidad, como reclamaba Hans Jonas, sin olvidar, que la vida humana debe ser “acogida” y “cuidada”, sabiendo que es un “don” y no un “dominio” de nadie (Pardo, 2013b).

Por otra parte, también está claro que de la afirmación o negación de la personidad del embrión humano depende la admisión y comprensión de la defensa que de la vida humana hace la doctrina de la Iglesia desde la concepción.

Como nos recordaba la Instrucción de la Congregación para la Doctrina de la Fe del año 1987, “*Donum vitae, Instrucción sobre el respeto de la vida humana naciente y la dignidad de la procreación*”: debemos preguntarnos por el derecho del ser humano de ser concebido de un determinado modo, en el que

3 E. Fromm, *La rivoluzione della speranza*, Milano 1969, 36s.

4 Juan Pablo II, *Ex corde Ecclesiae*, n. 18.

no se excluye la ayuda técnica, pero orientada a favor del proceso natural. Habrá que ponderar la eliminación de muchos embriones que se desechan, la mayoría sin tener la posibilidad de producir otros nacimientos, y que son condenados, en el mejor de los casos, a ser material de investigación y, por tanto, a su eliminación. Tenemos también que poner nuestras reservas a unos procesos en los que se planifica el nacimiento de un ser humano; por mucha intención amorosa que se ponga: ¿no nos encontramos ante una objetivación con respecto a la nueva vida?; ¿no se considera al nuevo niño más como “medio” que como “fin” en sí mismo?; ¿tienen los padres derecho a decidir sobre cuestiones de vida o salud de unos hijos en beneficio de otros? En cambio habrá que defender que entre todos los seres vivos hay un ser especial, que tiene una dignidad propia, el hombre. Esa dignidad hace que el ser humano tenga el derecho de venir al mundo de una manera determinada: a través del acto íntimo de los esposos. La conclusión es clara: *los hijos no son un derecho, son un don*. Por otro lado, si hoy en día es posible obtener células madre de adultos, aptas para ser utilizadas terapéuticamente, ¿no es legítimo pensar que hay procesos sobre los que cabe la duda de ocultar otros intereses por ser innecesarios y demasiado experimentales?

Además, las nuevas oportunidades y ofertas que nos ofrece la ingeniería biotécnica, con la posibilidad de “hijos a la carta”, donde se seleccionarán las características más apetecibles, o rocambolescas, por parte de los progenitores, nos interpelan por el lugar de *la virtud de la justicia* en un mundo guiado por la capacidad económica de satisfacer los propios sueños y deseos en los descendientes. Dicha justicia también tendrá que aprender a conjugarse con los logros que antes se conseguían a base de esfuerzo y mérito, y que a partir de ahora podrán estar ya condicionados por la selección genética en aquellos “seres humanos” afortunados. En otras palabras, estamos en un nuevo modo de entender la eugenesia, y aquí la justicia y nuestro modo de ser propio de “seres humanos” tiene mucho que decir. En este sentido, son esclarecedoras las palabras del filósofo Daniel Innerarity, el cual nos recuerda que el carácter azaroso de la procreación, y, por tanto, de que los hijos no sean diseñables debe leerse como un precepto de la naturaleza en el que se nos otorgara el derecho de no estar nunca en disposición absoluta de nadie, a no ser del Ser que puso dicha estructura significativa en la naturaleza. Dicho de otro modo: “Defender la naturalidad de nuestro origen equivale a limitar el poder de quienes habrán de intervenir en nuestra vida”. Por su interés creo conveniente transcribir el argumento del profesor Innerarity:

El comienzo y el final de la vida humana, por ejemplo, tienen también el carácter de acontecimientos que se resisten a su completa planificación. Las más diversas culturas han considerado inaceptable situar el comienzo y el término de la vida en otro registro distinto del destino. En sus extremos menos aceptables, el diseño de los hijos o el encarnizamiento terapéutico para alargar artificialmente la vida son ejemplos de una artificiosidad inaceptable. El patrocinio que buscan en la naturaleza los que pretenden limitar el poder humano para decidir sobre la vida y la muerte puede entenderse en este sentido, como una defensa de su naturalidad. Que algo sea natural no quiere decir tanto que una base biológica deba ser respetada cuanto que es preferible dejar que las cosas sigan su propio curso. Estos acontecimientos son mejor gobernados por el azar que por la técnica abrumadora y caprichosa. Ni el enamoramiento ni la muerte son cosas que se hacen sino más bien cosas que a uno le pasan. La sexualidad humana tiene algo de lógica azarosa de los acontecimientos deportivos, de la emoción propia de lo imprevisible. El sexo es siempre inseguro, aunque solo sea porque no hay profilácticos para la afectividad. La erótica tiene una lógica similar a la del juego; comparte la misma seriedad impredecible. Las dificultades para la programación de la descendencia resultan de la relativa involuntariedad con que se produce; hay algo así como una invitación genérica, pero la fecha de la visita no la propone el anfitrión. Alguna razón habrá al hecho de que la procreación tenga una dimensión azarosa y que los hijos no sean perfectamente diseñables. Algo podría tener que ver con la dignidad humana esa peculiaridad de que nazcamos en el contexto de unas acciones de resultado más o menos incierto; es como si no haber sido intencionalmente producidos por alguien nos otorgara el derecho de no estar en

adelante en disposición absoluta de nadie. Defender la naturalidad de nuestro origen equivale a limitar el poder de quienes habrán de intervenir en nuestras vidas⁵.

Otro tema particular que reclama nuestra atención son las recientes legislaciones que permiten y facilitan la investigación con células madre embrionarias. Aunque no sea su primera y principal intención –así por lo menos se presentan– tales legislaciones nos sitúan en el borde de las consideraciones eugenésicas. La “eugenesia” y su práctica es de todos rechazada, pero la nueva ingeniería genética está permitiendo la selección genética, no solo para mejorar a las nuevas generaciones (Sandel, 2007), sino también por el temor de acoger a un nuevo hijo con determinadas malformaciones o enfermedades (Flecha, 2009, 61). Como decíamos en el primer apartado de este trabajo, en la cultura moderna se mantienen arcanos y surgen nuevos modos de amenazar la vida del ser humano, relegando su dignidad a niveles inferiores de la escala de la vida, presentándose como nuevas formas de “discriminación personal socialmente admitida” (Flecha, 2009, 62). En este contexto son esclarecedoras las siguientes palabras de Benedicto XVI a modo de resumen y conclusión:

Es necesario reafirmar que toda discriminación ejercida por cualquier poder con respecto a personas, pueblos o etnias basándose en diferencias debidas a reales o presuntos actores genéticos, es un atentado contra la humanidad entera. Hay que reafirmar con fuerza que todo ser humano tiene igual dignidad por el hecho mismo de haber llegado la vida. El desarrollo biológico, psíquico y cultural, o el estado de salud, no pueden convertirse nunca en un elemento de discriminación. Por el contrario, es preciso consolidar la cultura de la acogida y del amor, que testimonian concretamente la solidaridad con quien sufre, derribando las barreras que la sociedad levanta con frecuencia discriminando a quien tiene una discapacidad o sufre patologías, o peor aún, llegando a la selección y al rechazo de la vida en nombre de un ideal abstracto de salud y de perfección física. Si se reduce el hombre a objeto de manipulación experimental desde las primeras fases de su desarrollo, eso significa que las biotecnologías médicas se rinden al arbitrio del más fuerte. La confianza en la ciencia no puede olvidar el primado de la ética cuando está en juego la vida humana⁶.

c) *En el ocaso de la vida nos encontramos con el debate sobre la eutanasia*

Por el breve espacio del que disponemos quiero aquí presentar unas cuestiones en torno a la legalización del suicidio asistido tomadas de la reflexión de Javier Gafo. Ante una petición de este tipo cabe una serie de preguntas: si la petición del suicidio asistido esconde un reclamo mediante el cual el enfermo está solicitando una ayuda humana que no se le ha sabido prestar; si el alivio de los dolores por adecuados tratamiento paliativos significaría una respuesta a tal petición; si esa petición refleja la verdadera voluntad del paciente o si es consecuencia de estados transitorios de depresión. Además, no se pueden olvidar los siguientes ponderables: la falibilidad de los pronósticos médicos y las consecuencias sobre la imagen social del médico (Gafo, 1999).

d) *En el lugar que deben ocupar los intereses económicos*

No descubrimos nada nuevo si afirmamos que detrás de las investigaciones punteras hay mucho dinero, lo que implica una serie de intereses económicos muy considerables, con los riesgos éticos que esto último siempre conlleva. Por eso es momento oportuno de recordar las palabras del economista de la Universidad de Georgetown Leo Silver: “Para bien o para mal, se abre una nueva era y, nos guste o no, el mercado mundial reinará sobre todas las cosas”. Dicho de otro modo, deberemos preguntar-

5 D. Innerarity, *Ética de la Hospitalidad*, Barcelona 2001, 36s.

6 Benedicto XVI, Discurso ante la Asamblea ordinaria de la Academia Pontificia para la vida, en *L'Osservatore Romano*, (ed. española) 41/9 (27-II-2009) 8.

nos si no será que las grandes epidemias que siguen asolando a los países menos desarrollados están muy alejadas de los intereses de nuestra sociedad acomodada, produciendo una desproporción entre los intereses de las empresas y laboratorios dedicados al desarrollo biotecnológico más puntero y las curas que se realizan para remediar las enfermedades del *Tercer Mundo*.

e) *En el ámbito político*, se debe promocionar lo que viene llamándose una *biopolítica* que nos oriente a realizar una política ya no sobre la vida sino de la vida.

En la actualidad, nos puede servir de ejemplo el nuevo campo de la aplicación de la nanotecnología con perspectivas de defensa y militares. El uso de *drones* y *nano-armas* despierta demasiados interrogantes que deben responderse desde la ética y las ciencias jurídicas.

Otro campo abierto para la biopolítica se encuentra en el desarrollo de lo que ha venido a llamarse el *derecho penal del enemigo* (Jakobs & Meliá, 2006). Dicha jurisprudencia ha cambiado tanto la percepción social de la relevancia del delito, y del ordenamiento penal, como su utilización en los procesos políticos. El “derecho penal del enemigo” trata sobre las normas jurídico-penales en las que ya no rigen principios de garantía y reglas de imputación que suelen postularse como elementos irrenunciables del trato de un Estado de derecho con los infractores de preceptos penales. Es en las consecuencias político-criminales en las que se manifiesta las discrepancias en torno a cuál debe ser la respuesta adecuada frente al “crimen organizado” y al terrorismo internacional: integrarlo de algún modo en el ordenamiento jurídico ordinario o expulsarlo fuera del derecho penal para encuadrarlo, en su caso, dentro de las medidas de emergencia.

f) Y a veces, al hablar de la dignidad que se debe a los seres humanos nos olvidamos de que *en la vida humana hay deudas impagables*. Una de las más llamativas es la que adquirimos con respecto a las generaciones anteriores:

Cada generación ha de dedicar un gran esfuerzo a cuidar a la generación siguiente, y en especial los padres para con sus hijos. Pero los hijos no pueden pagar cumplidamente la deuda que tienen con sus padres; esa deuda es satisfecha, en cambio, por así decirlo, en la tercera generación, cuando los hijos cuidan a su vez de sus propios hijos. De manera que cada generación ha de dar a la generación siguiente sin poder contar con la devolución completa. Esta consideración de que con frecuencia es necesario dar sin tener seguridad de la devolución se ve reforzada si tenemos en cuenta que, generalmente hablando, aquellos que mayor necesidad tienen de ayuda son los menos capacitados para poder compensar (Kiely, 1994, 720).

Actualmente, y en este sentido, ocupan un lugar privilegiado los deberes de justicia con la defensa de la vida y de la naturaleza que nos acoge —a la cual debemos cuidar por sí misma y para las próximas generaciones—, elaborando prácticas que se integren y organicen en y desde el desarrollo de unas *biopolíticas* y *ecopolíticas* mundiales que sean respetuosas con la dignidad de todos los niveles de la *escala de la vida* (vegetativa, sensitiva e intelectual) que forma el sistema ecológico.

g) *Para finalizar, y en aras a la formación de un juicio ético cristiano*

Ateniéndonos a lo expuesto hasta aquí, nos podríamos preguntar si la formulación del juicio moral desde postulados fundamentalmente técnicos y afectivos es entonces suficiente, completa y netamente científica o si, en cambio, nos encontramos ante una realidad compleja en la que debemos considerar muchas más dimensiones de las que normalmente se destacan por los medios de comunicación social. No en vano, la sabiduría ha sido descrita como el arte de conocer los propios límites. A los cristianos, las razones expuestas nos deben reconfortar: primero, por pertenecer a la comunidad eclesial en la que se defiende la vida sin condiciones, y en segundo lugar, por poder caminar por la sociedad actual sin complejos, proponiendo nuestra oferta—sin condenas y acusaciones, pero sí con el máximo

de racionalidad— a una sociedad cuyos valores están siendo encaminados hacia el desprecio de la vida humana, o por lo menos, de ciertas vidas. Los cristianos seguimos apostando por el progreso de la razón humana, a través de la crítica constructiva, del debate, de la reflexión y del amor a la verdad. A esta última, nosotros la reconocemos revelada en el libro de la Creación y de la Encarnación de Cristo y también depositada —para su continuo descubrimiento— en la comunidad eclesial de la que somos miembros vivos.

De aquí la importancia del desarrollo de una “bioética teológica” que, sin renunciar a ser teológica, establezca las relaciones debidas con las otras ciencias humanas, pero sin olvidar que a la “bioética teológica” le corresponde una misión profética de presencia pública, no como imposición sino como expresión de la experiencia teológica, como propuesta bien razonada que tiene como orientaciones básicas: la dignidad y el bien de la persona, la universalidad del mensaje de Jesús, la sensibilidad ante los cambios estructurales y las injusticias, la opción por los pobres y el principio de solidaridad tan poco frecuente en la enumeración de los principios que guían a la ciencia bioética. Es interesante el elenco conclusivo de los retos que le toca afrontar a la bioética teológica, algunos sempiternos, otros novedosos, algunos urgentes y todos necesarios. Todo ello nos evoca las palabras de Benedicto XVI que, a su vez, nos recuerdan que ante los dilemas que hoy plantean tanto la biotecnología como la investigación científica o la económica, la fe y la razón se deben y pueden ayudar mutuamente: “Atraída por el puro quehacer técnico, la razón sin la fe se ve abocada a perderse en la ilusión de su propia omnipotencia. La fe sin razón corre el riesgo de alejarse de la vida concreta de las personas”⁷.

Terminamos dirigiéndonos a Cristo. Hemos intentado defender que toda vida humana y toda la vida humana son objeto de respeto. Hemos recordado que en cuanto que la vida es narrativa no solo es digna en sí misma, también hay que saber vivirla con dignidad, y eso no siempre es fácil. Los cristianos miramos a Cristo y si contemplamos los relatos de la pasión descubrimos que hay varias maneras de afrontar la vida:

Hay momentos en la vida de la mayoría de los cristianos en que necesitan desesperadamente gritar con el Jesús de Marcos/Mateo: “Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?” y descubrir, como hizo Jesús, que pese a las apariencias humanas, Dios escucha y puede cambiar una situación trágica. En otros momentos, el sentido del sufrimiento puede unirse a la capacidad de decir con el Jesús lucano: “padre, perdónalos porque no saben lo que hacen”, y a la capacidad de abandonarse con confianza en las manos de Dios. Hay otros momentos en que, con la fe joánica, debemos ver que el sufrimiento y el mal no tienen el poder real sobre el Hijo de Dios. Elegir una imagen de Jesús crucificado de tal modo que se excluyan las demás, o armonizar todas las imágenes evangélicas y reducirlas a una, sería privar a la cruz de una gran parte de su sentido. Es importante que unos puedan ver la cabeza inclinada en el abatimiento, que otros contemplen los brazos extendidos para perdonar y que otros perciban en el título de la cruz la proclamación de un rey que reina (Brown, 2010).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Anscombe, G. E. (2008). Twenty Opinions Common among Modern Anglo-American Philosophers”, en M. Geach – L. Gormally (eds.) *Faith in a Hard Ground. Essays on Religion, Philosophy and Ethics*, 66-68.
- Arregui, J.V. (1994). La importancia de ser humano. *Anuario filosófico*, 27, 49.
- Brown, R. E. (2010). *Cristo en los evangelios del año litúrgico*. Santander: Sal Terrae.
- Caplan, A. L. (2001). Desafíos morales para el nuevo milenio. *Eidon - Revista de la Fundación de Ciencias de la Salud*, 26-29.

- Cortina, A. (2009). El amor es más importante que la biología. *Cresol*, 10(86), 31.
- Diamond, C. (1991). The importance of being human. En Cockburn, D. (ed.), *Human beings*, Cambridge, 35-62.
- D'Agostino, F. (2004). *Parole di bioética*. Turin: Giappichelli.
- Fisichella, R. (2010). Bioética y ley natural. En J. R. Flecha (Coord.) *Bioética en Europa y derechos de la persona*. Salamanca, 15-17.
- Flecha, J. R. (2001). Teología y Ética ante los nuevos problemas y desafíos. En *Sociedad y Utopía - Revista de Ciencias Sociales*, 17, 1221s.
- Flecha, J. R. (2005). *Manual de bioética. La fuente de la vida*. Salamanca: Sígueme, 25-27.
- Flecha, J. R. (2009). La Instrucción Dignitas Personae y problemática moral. En *Cultura de vida desde Dignitas Personae*. Salamanca. 61s.
- Flecha, J. R. (2011). Dignidad humana y responsabilidad moral. *Studium Legionense*, 52, 16-22.
- Gafo, J. (1999). *Eutanasia y ayuda al suicidio. Mis recuerdos de Ramón Sampederro*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Guardini, R. (1967). *Mundo y persona. Ensayos para una teoría cristiana del hombre*. Madrid: Ediciones Encuentro.
- Jakobs, G. & Meliá, M. (2006). *Derecho penal del enemigo*. España: Civitas Ediciones.
- Kiely, B. 1994. La "Veritatis Splendor" y la moralidad personal", en G. del Pozo (Dir.), *Comentarios a la "Veritatis Splendor"*. Madrid.
- Lacadena, J. R. (2009). Instrucción Dignitas personas sobre algunas cuestiones de bioética: una puesta al día de Donum Vitae. *Moralia*, 32, 41-68, 65s.
- Nubiola, J. (1991). Filosofía desde la teoría causal de la referencia. *Anuario filosófico*, 24, 160.
- Pardo, R. A. (2011a). Bioética, en E. Bueno – R. Calvo (Dirs.), ¡Abba! *Enciclopedia del Cristianismo Contemporáneo en España y Latinoamérica*. Burgos, 847-851, 847.
- Pardo, R. A. (2011b). *Dos filósofos conversos amigos de la virtud. Apuntes biográficos y pensamiento de Elizabeth Anscombe y Alasdair MacIntyre*. Burgos: Monte Carmelo.
- Pardo, R. (2013a). La dignidad de toda vida humana. La dignidad de la vida humana. *Acontecimiento*, 108, 49-53.
- Pardo, R. A. (2013b). Vida humana y cultura europea. En torno a la bioética y biopolítica. *Salmanticensis*, 60, 118-123.
- Rahner, K. (2002). Dignidad y libertad del hombre. En *Escritos de Teología*, II, Madrid. 232.
- Reinhardt, LL. (1977). Naming and Aborting. *Journal of Philosophy*, 74, 636.
- Sandel, M. (2007). *Contra la perfección. La ética en la era de la ingeniería genética*. Barcelona, 13s.
- Singer, P. (1991). *Ética práctica*. Barcelona: Ariel S.A.
- Spaemann, R. (2000). *Personas. Acerca de la distinción entre "algo" y "alguien"*, Pamplona. ed. José Luis del Barco, Eunsa.