

MESA REDONDA «CUESTIONES BIOÉTICAS Y SOCIALES»

Dentro del ciclo institucional «España, 2008: reflexiones fundamentales» en la mesa «Cuestiones bioéticas y sociales», han intervenido los doctores don Jesús Martínez-Falero con el trabajo «Solución de enfermos en estado clínico terminal, agonía. Eutanasia, estudio dentro de la Deontología médica», y el doctor Juan Antonio Martínez Camino con el trabajo «Biotecnología y antropología teológica».

SITUACIÓN DE ENFERMOS EN ESTADO CLÍNICO TERMINAL, AGONÍA. EUTANASIA, ESTUDIO DENTRO DE LA DEONTOLOGÍA MÉDICA

DOCTOR JESÚS MARTÍNEZ-FALERO

Descontando los casos en los que la muerte sobreviene de manera súbita, en la evolución de la enfermedad grave, se llega a una situación clínica terminal, que es el prólogo del desenlace fatal; el síndrome que en medicina se denomina agonía.

Se caracteriza por la presencia de un conjunto de síntomas y signos que se producen de una manera constante y sistemática, antes de la muerte, se observan en los pacientes cuando el desarrollo de la enfermedad hace imposible el mantenimiento, de forma equilibrada, de las funciones vitales.

Surge en este momento una nueva situación que se establece por la alteración de los sistemas neurológicos y cardio-respiratorios, que es irreversible y que conduce de manera inequívoca hacia la muerte.

Lo primero que vamos a tener en cuenta, para valorar este proceso, es el concepto que estableció Bichat; conjunto de órganos que designó con el nombre de «trípode vital»: corazón y grandes vasos, tracto respiratorio y sistema nervioso central, fundamentalmente el bulbo raquídeo. Estos órganos son esenciales para la conservación de la vida, que se van manteniendo en actividad, aunque con disminución progresiva de sus funciones, durante la denominada agonía, hasta llegar a la muerte.

De estos órganos que componen el trípode vital, el primero que sucumbe es el cerebro, el bulbo, donde están situados los centros supremos de la circulación y de la respiración. Dentro del orden establecido, el que acaba al final es el corazón que sería el «último moriens», según Nothangel. Con él termina el proceso de la agonía, que es de duración variable en dependencia de la fortaleza de la víscera cardíaca.

El síndrome de la agonía se caracteriza por la aparición de unos signos ciertos que anuncia que el fin está próximo. Puede surgir una fase de ligera excitación, con falsa mejoría y alivio del paciente. Pero en cualquier caso la actividad sensorial decrece, hasta llegar a anularse completamente.

Los músculos se relajan, el enfermo cae en postración y ocasionalmente aparecen movimientos automáticos en las manos y en los dedos, como si el agonizante quisiera coger algo que flota en el aire, fenómeno que se llama carfología.

En el rostro se aprecia una expresión peculiar del moribundo; la cara se alarga con marcados ángulos, la mandíbula inferior caída y colgante, los ojos hundidos con la mirada apagada, la nariz afilada. El color de la piel es pálido, con irisaciones moradas y cubierta de sudor frío.

Los movimientos respiratorios son superficiales y poco frecuentes, con pausas de apnea, la respiración tipo Cheyne-Stokes. No suele faltar el «estertor agónico», muy ruidoso, que se percibe a distancia, que está ocasionado por el aumento de exudados de las vías respiratorias y por la debilidad de la musculatura bronquial.

El pulso apenas se nota, con arritmia y bradicardia. En la auscultación no se perciben los tonos o están muy apagados; no se palpa el latido cardíaco en la punta y no se registra la tensión arterial.

Cuando se observan todos estos signos que hemos señalado, podemos decir que el enfermo se encuentra en estado terminal agónico; fatalmente el moribundo va a dejar de existir.

Este hecho lo tiene que conocer el médico de manera clara y evidente, para que no lo pueda confundir con otras situaciones clínicas, de extrema gravedad, pero que no son la agonía y que tiene que diferenciar; fundamentalmente los comas, que como es sabido tienen distintas etiologías: apopléctico por lesiones encefálicas; o metabólicos: urémico, hepático, diabético, suprarrenal, o también por diarreas copiosas con fuerte deshidratación, que aún siendo enfermedades graves, se resuelven con un tratamiento adecuado, atendiendo la causa. En estos casos, el paciente se recupera, lo que no ocurre en la agonía, que no tiene solución, y que como hemos dicho termina con la muerte.

¿Cuál es nuestro cometido ante un enfermo agónico? En este momento es cuando el médico tiene que dar su dimensión. Si como decía Epaminondas, general de Tebas, siglo IV antes de J.C., vencedor de los espartanos, que para juzgar a un soldado era necesario verle morir y valorar su actitud en ese trance, nosotros podemos decir que al enjuiciar la actividad profesional y humana de un médico, hay que conocer la conducta y el comportamiento ante el enfermo agónico, moribundo, que va a dejar de existir.

Otro aspecto diferente a éste que acabamos de exponer es la actuación del médico en casos de pacientes en una situación límite de su enfermedad.

Supongamos un caso con enfermedad muy grave, con un diagnóstico cierto, comprobado con las técnicas rigurosas que hoy tenemos, y que hemos agotado todos los recursos terapéuticos que la ciencia pone a nuestro alcance y que se llega a un momento clínico en fase terminal, que se puede prolongar más o menos en el tiempo; que el proceso es irremediable, con sintomatología dramática y con alteración de las constantes vitales, presa de gran sufrimiento y profundo dolor físico y moral. En esta situación crítica, el médico debe tener claramente precisada su actuación.

Para nosotros es válido, totalmente, el siguiente párrafo recogido del Código de Deontología: «El médico está obligado a utilizar los medios preventivos y terapéuticos necesarios para conservar la vida. El médico debe esforzarse para aliviar el sufrimiento del enfermo, y nunca tendrá derecho, ni siquiera en los casos que le parezcan desesperados, de apresurar deliberadamente la muerte».

Desde la consideración de estas premisas, tiene que arrancar nuestra actuación como médico, frente al paciente que se encuentre en las circunstancias que antes hemos descrito y que no puede ser otra que la de aliviar el sufrimiento del enfermo y la de consolar a los familiares del entorno.

Surge aquí la valoración de otros conceptos que también recogen los Códigos de Deontología, que dicen: «El enfermo tiene derecho a rechazar aquellos medios técnicos, aptos únicamente para alargar la vida, y el médico tiene la obligación de respetar la posibilidad que el enfermo elige, de morir dignamente».

Esto es así y puede ser válido siempre que la actuación del médico no se haya encaminado a producir la muerte, lo que sería una eutanasia activa que, desde nuestro criterio, es siempre condenable.

Lo que creemos permitido, en estricta moral médica, ya lo hemos dicho antes, es: actuación que sin restar un momento de duración de la vida natural del enfermo, le suprima el dolor y le pueda paliar la sintomatología que le perturba en las horas finales, para esperar que la muerte llegue; a esto se llama, sin temor al nombre, eutanasia lenitiva.

Hay que contemplar también otro aspecto, al llegar a este orden de conceptos, que es el de la eutanasia pasiva, modernamente llamada distanasia, que tiene como principio suprimir los medios y los métodos con tecnologías extraordinarias y sofisticadas realizadas en unidades especiales y que muchas veces sólo sirven para prolongar estados aparentes de vida; en otras ocasiones la distanasia va encaminada a efectuar actos quirúrgicos arriesgados, que logran sólo ciertas supervivencias de la existencia vegetativa que tiene el paciente.

Los criterios terapéuticos de la Medicina moderna, altamente tecnificada, nos quieren llevar al conocimiento a que casi no existe la muerte natural, como si el hombre actual no tuviera derecho a estar presente en su fallecimiento. En este sentido cabe decir aquí la expresión de Rilke: «quiero morir mi propia muerte y no la de los médicos». El poeta quería una muerte honrosa, que fuera el final de una vida respetable.

Frente a estas corrientes existen otras, que dentro del enjuiciamiento general de la eutanasia, predicán el advenimiento de una muerte natural, sin actuación médica a ultranza, que pueda prolongar el proceso que se considera científicamente irreversible.

Es aquí, en este punto, donde el médico debe tener en cuenta el deseo del enfermo, si está lúcido, o de los familiares responsables, y valorar el vocablo eutanasia, que etimológicamente significa muerte buena, sin sufrimiento del individuo que va a dejar de existir, que debe tener una muerte serena, que aceptarán los familiares como culminación de su ciclo biológico.

Este concepto es el que los tratadistas en estos temas llaman eutanasia agónica y que nosotros hemos definido como agonía, de la que nos hemos ocupado al comienzo de nuestra intervención, que complementamos ahora diciendo que, llegado a esta situación, el médico tiene reducida su actuación: ayudarle a que alcance la muerte con dignidad, respetando sus creencias religiosas y comprender el trance final como catársis, como purificación.

Recordemos como Goethe, instantes antes de morir dijo: «Luz, más luz»; iluminación para purificar el espíritu. Valle-Inclán, poco antes de su final, pidió que le prepararan un baño; purificación del cuerpo.

Diremos para terminar, que nuestros comentarios puedan contribuir a poner en claro los aspectos tan debatidos sobre la situación terminal de estados clínicos y lo relacionado con la eutanasia.

Nosotros hemos expuesto nuestro criterio, encuadrado dentro de las coordenadas de la más estricta deontología médica.

BIOTECNOLOGÍA Y ANTROPOLOGÍA TEOLÓGICA

JUAN A. MARTÍNEZ CAMINO
Secretario General de la Conferencia Episcopal Española

INTRODUCCIÓN

La Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal Española ha publicado, el 30 de marzo de 2006, unas *Orientaciones sobre la ilicitud de la reproducción humana artificial y sobre las prácticas injustas autorizadas por la ley que la regulará en España*. Con la reproducción artificial y su conexión con la biotecnología lo que está en juego no es simplemente una ética privada y parcial, propia de los católicos ni, menos aún, una cuestión sólo de moral sexual católica. Es la concepción del ser humano en su sentido más general y profundo la que queda implicada en estas prácticas y en sus supuestos filosóficos.

En una primera parte trataré, pues, de poner de relieve el alcance humano universal de lo que está en cuestión (I). Luego, sin perder de vista este horizonte cultural, intentaré pergeñar las líneas generales de una antropología católica capaz de orientar el juicio y la acción sobre estos asuntos de modo verdaderamente adecuado a la dignidad de la persona humana (II). Todo, con el ánimo de aportar algo de luz sobre las grandes cuestiones filosóficas y teológicas implicadas en las mencionadas *Orientaciones* de los obispos¹.

A) LA APORTACIÓN DE LA ANTROPOLOGÍA TEOLÓGICA A UN DEBATE QUE INTERESA A TODA LA HUMANIDAD: EL DE LA PERVIVENCIA DE LA IDEOLOGÍA UTÓPICA DE LA CONSTRUCCIÓN DEL SER HUMANO PERFECTO POR EL HOMBRE MISMO

Tengo la suerte de hablarles después de quien se ha detenido expresa y competentemente en los aspectos científicos de la nueva biotecnología. Yo me voy a poder concentrar con más tranquilidad en las implicaciones ético-antropológicas y teológicas que suscitan las nuevas fronteras de las ciencias y las técnicas de la vida.

¹ Lo fundamental de estas páginas fue publicado en: J. A. Martínez Camino, *Evangelizar la cultura de la libertad*, Madrid, 2002, 341-357.

Mi perspectiva es, pues, específica y particular. La comprensión teológica del ser humano se diferencia —¡qué duda cabe!— de otras antropologías no vinculadas a la revelación de Jesucristo. Sin embargo, hay que subrayar aquí que la antropología teológica no es significativa sólo para los cristianos y los principios éticos conexos con ella no son simplemente los de una «moral particular» de exclusiva vigencia para los adeptos a la fe cristiana. No hay *ninguna* antropología que pueda ser considerada *a priori* como la oferta «neutral» y universal válida para el ser humano en cuanto tal. Toda visión del hombre ha de acreditarse en la argumentación y en la clarificación de los presupuestos implícitos o explícitos que *todas* las antropologías llevan consigo. Además, buena parte de nuestro acervo ético y cultural, comenzando por la idea de la dignidad de la persona humana, no se explica de hecho sin la aportación histórica de antropología cristiana.

La biotecnología pone hoy a la Humanidad ante una situación nueva: la posible modificación estructural de la base biológica de la existencia humana, con todas las implicaciones antropológicas que ello supone y dispone. Este hecho trascendente pide la aportación de todos los saberes y tradiciones a la solución de los graves interrogantes y problemas que plantea. No sería sensato excluir por principio la sabiduría de las iglesias y de la teología, como han reconocido recientemente en Alemania Hans Magnus Enzensberger y el Presidente Federal Johannes Rau. Permítanme, antes de entrar en mi materia, unas citas de estos autores, que hablan desde posiciones no confesionales.

En junio de 2001, el conocido ensayista Hans Magnus Enzensberger (1927), escribía en el semanario alemán *Der Spiegel* un artículo impresionante. Denuncia la posición utópicoideológica de «recrear la especie» humana (*Die Umziichtung der Spezie*) que cultivan y venden ciertos influyentes y amalgamados sectores de la ciencia, la tecnología y las finanzas. Escribe:

«Casi de la noche a la mañana (después de la depresión y desilusión de los años 70-80) retornaron todos los temas del pensamiento utópico: el triunfo sobre todas las carencias y deficiencias de la especie sobre la estupidez, el dolor y la muerte. De repente, muchos dijeron que se trataba sólo de una cuestión de tiempo hasta llegar a la mejora genética del hombre, hasta acabar con la vieja forma de la fecundación, del nacimiento y de la muerte, hasta que los robots eliminaran la maldición bíblica del trabajo... Las fantasías ancestrales del poder absoluto encontraron un nuevo refugio en el sistema de las ciencias» (en la biotecnología).

Esta situación no afecta en absoluto a la totalidad de la producción intelectual. Cada vez se hace más clara la posición hegemónica de unas pocas disciplinas que disponen de recursos, como dinero y atención, mientras que otras —como la teología, la literatura, la arqueología y también desgraciadamente la filosofía— sólo desempeñan un papel marginal, cuando no decorativo. Se las tolera y se las aprecia por ese carácter inofensivo que les adjudica el Estado y el poder económico. Es seguro que en esta situación no cabe esperar de ellas promesas utópicas»².

² Hans Magnus Enzensberger, «Putschisten im Labor. Über die neueste Revolution in den Wissenschaften» en *Der Spiegel* 23/2-6-2001, 216-222 (traducción española: «Golpistas en el laboratorio», en *La Vanguardia*, 10-6-2001).

Ciertamente —incluso más allá de la fina ironía de Enzensberger— la teología no va a entrar en el juego del nuevo utopismo. Pero eso no quiere decir que el saber teológico sea *a priori* menos interesante y realista que el de las ciencias estrella, o mejor dicho, que el del uso utópico-ideológico que se hace de las ciencias de la vida.

El Presidente de la República Federal Alemana, Johannes Rau, socialdemócrata, pronunció en Berlín, el 18 de mayo de 2001, un notable discurso sobre la necesaria *delimitación* de «lo humano» para que el progreso de las ciencias y técnicas de la vida suceda «con medida humana». Decía:

«En vista de la dimensión moral que tienen estas cuestiones, nadie se sorprenderá de que las iglesias muestren en este orden de cosas un compromiso particularmente intenso. Pero sería un error creer que se trata de una mera moral eclesiástica particular. Es obvio que no hace falta ser cristiano creyente para saber y percibir que determinadas posibilidades y proyectos de la biotecnología y la ingeniería genética contravienen los valores fundamentales de la vida humana. Son éstos unos valores que —no sólo aquí en Europa— se han ido acrisolando a lo largo de una historia milenaria. Y estos valores también constituyen la base de la sobria frase que encabeza nuestra Ley Fundamental: la dignidad humana es intangible. Nadie cuestiona expresamente estos valores. Pero tampoco podemos permitirnos renunciar inconsciente o tácitamente a convicciones éticas y declararlas asunto privado»³.

Se pueden aducir otros muchos ejemplos de pensadores y políticos que se resisten a dar por buena la propaganda que reduce ya de antemano los saberes teológicos a inquisición enemiga de la ciencia y del progreso. No son pocos los que caen en la cuenta de que la presión de la nueva ideología utópica desacredita de este modo no sólo a la teología, sino también a la filosofía que no se deje encerrar en «comités de ética» pagados por los mismos promotores de la ideología. No me resisto a ponerles todavía otro ejemplo, esta vez procedente de Francia. La psicoanalista Monette Vacquin escribía hace poco:

«La clonación humana, ¿un remedio para la infertilidad? Su prohibición, ¿la vuelta al “orden moral”? Menos mal que el ridículo no mata. Con la clonación el inevitable álibi de lo terapéutico no es ya capaz de enmascarar la cuestión que empieza a desvelarse: ¿cuáles son las causas profundas de esa epistemofilia desencadenada que se apropia del mundo común? ¿Tenemos necesidad de moléculas curativas sacadas de animales recombinados o, más bien, de ser restaurados simbólicamente, es decir, respetados en un universo humano al abrigo de las fuerzas de des-diferenciación y de apropiación que nos acosan, fatales para la alteridad que nos funda?

Forzar los límites, poseer, fabricar lo mismo ... en todo eso se da el efecto de una desmetaforización brutal de las cuestiones relativas al sujeto y a la alteridad ... Es urgente que tales cuestiones, que implican otras responsabilidades —psicoanalíticas, antropológicas, jurídicas— emerjan y sean compartidas cuanto antes.

³ Johannes Rau, *Wird alles gut? -Für einen Fortschritt nach menschlichem Maß*. Discurso del Presidente de la República Federal Alemana, Berlín 18 de mayo de 2001. También traducción española: *¿Irá todo bien?- Por un progreso a medida humana*, en: www.bundespraesident.de

La “inocente” fecundación in vitro había desexualizado el origen; la clonación promete un nuevo avance: el nacimiento sin padres. A quienes celebran esta doble emancipación juzgada capaz, de desalienarnos de todas nuestras diferencias, las que se dan entre los sexos y entre las generaciones, les recordamos que ni la razón ni las identificaciones humanas son algo dado, sino que encuentran su fuente en las instituciones que hacen al hombre, en la filiación, es decir, en un asunto mucho más complejo que la supuesta diferenciación garantizada por el entorno»⁴.

Estas palabras de la psicoanalista francesa ponen de nuevo de manifiesto una aproximación crítica a la dominante ideología utópica de base biocientífica que nos invade; tan crítica o más que la de la antropología teológica. No es cierto que las tesis teológicas que vamos a comentar a continuación vengan como caídas del cielo del oscurantismo y de lo exótico, propio y particular de los creyentes. Son posturas particulares, ciertamente, pero que convergen con las preocupaciones de muchos y que son perfectamente argumentables. Es lo que voy a intentar hacer, argumentar elementalmente algunos aspectos de la antropología teológica que pueden contribuir a determinar adecuadamente los «límites» de lo humano y a orientar nuestra acción responsablemente. Me sirvo, para comenzar, de lo que acabamos de escuchar a Monette Vacquin.

B) PROCREAR, NUNCA PRODUCIR HOMBRES: EL INSUSTITUIBLE LENGUAJE PERSONAL DEL CUERPO HUMANO

Esta es, pues, *la fundamental tesis* de la antropología católica que deseamos explicar: el ser humano es tratado justamente cuando es procreado, nunca cuando es producido.

1. CONSIDERACIONES PREVIAS

1.1. La perspectiva fundamental de la antropología cristiana respecto de la producción de humanos en los laboratorios y de las consiguientes manipulaciones *in vitro* de los mismos es la del carácter personal del ser humano, es decir, la de su cualidad de sujeto que se realiza en las relaciones con los otros, las cuales son siempre también corpóreas

Se trata de no perder de vista lo que la citada psicoanalista francesa llama «la alteridad que nos funda». Cuando está en juego la identidad personal del ser humano, en su concepción y gestación, los criterios del comportamiento justo no se pueden reducir a los de la supuesta corrección biológica de las intervenciones en cuestión. Se podrá, por ejemplo, si llega el caso, conseguir por clonación un genotipo y un fenotipo humano sin tacha biológica alguna; pero eso no significa ya de por sí que hayamos tratado justamente a esos productos clónicos humanos ni que no los hayamos perjudicado a ellos y a la sociedad. ¿Por qué? Porque —como acabamos de oír— «ni la razón ni las identificaciones humanas son algo dado, sino que encuentran su

⁴ M. Vacquin, *Main basse sur les vivants*, Fayard, Paris, 1999, 222-223. Cita tomada de A. Chapelle, SJ, «Le clonage d'tres humains», *Nouvelle Revue Théologique* 123 (2001) 27-45.

fuente en las instituciones que hacen al hombre, en la filiación, es decir, en un asunto mucho más complejo que la supuesta diferenciación garantizada por el entorno biológico». Dicho de otro modo: porque las relaciones entre las personas son parte constitutiva de la persona humana, tanto o más que las reacciones bioquímicas que permiten hoy fabricar seres humanos selectos.

1.2. Las consideraciones puramente biológicas no son nunca suficientes para orientar la acción humana en éste ni en ningún otro campo. La «naturaleza» o «lo natural» no es de por sí criterio de lo humano y ético

Esta es la otra cara de la moneda de la afirmación anterior. Imitar a la naturaleza no es criterio de justicia de la acción humana, ya que ésta ha de regularse de acuerdo con su racionalidad propia, la cual tendrá que ver fundamentalmente con la interpersonalidad y con la justeza de las relaciones interpersonales. Es curioso que este criterio elemental sea olvidado en la discusión actual precisamente por algunos de los que acusan a la antropología teológica católica de biologismo o de naturalismo. Son los que dicen que la clonación no será siempre tan mala cuando la naturaleza misma nos la ofrece en muchos ámbitos de la vida, incluso en el hombre mismo, pues los gemelos monovitelinos serían una especie de clones naturales. Esto sí es un craso biologismo, que toma «lo dado», que dice Vacquin, por «lo humano» o lo bueno para el hombre. No, la naturaleza física en cuanto tal no es ni buena ni mala éticamente hablando. Es la naturaleza *personal* del ser humano la que hay que contemplar como medida de las acciones humanas. Pero si se trata de una naturaleza personal, entonces nos vemos remitidos de nuevo a las instituciones en las que se da la identificación del individuo como persona, en las que se halla constitutivamente referido y relacionado con los otros. No habrá que preguntarse tanto por la perfección biológica de las acciones bioquímicas cuanto por su incidencia en relaciones tales como la sponsalidad, la paternidad, la filiación y la fraternidad.

1.3. Los meros cálculos acerca de lo científicamente conseguible o de lo técnicamente factible tampoco bastan para orientar la acción humana de modo justo. El «progreso» o el «desarrollo» no son de por sí criterio de lo humano y ético

Hay, efectivamente, una «epistemofilia desencadenada» que, en su voracidad por conocer y, a la postre, por dominar el mundo, incluido el cuerpo y el ser del hombre, acaba por desconocer el lugar propio del conocimiento y de la razón. Conocimiento y razón tienen su lugar propio, de nuevo, en las relaciones interhumanas de las que dependen y a las que han de servir. No es razonable la razón que perjudica o destruye las relaciones interpersonales y su institucionalidad. El conocer puede ser entendido, según la conocida frase de E. Bloch, como trans-pasar, tans-gredir (*iiberschreiten*) los límites de lo que ya se domina. Justo por ello parece claro que el conocimiento supremo y mejor habría de ser el que trans-pasa también la sinrazón de la ruptura de los límites de lo humano. Dicho de otro modo: conocer, dominar y progresar, sí: es ley de humanidad, así es el ser humano la criatura que es; pero un conocer ubicado y finalizado por la propia humanidad del hombre, por su naturaleza personal. ¿Cuál es esa naturaleza personal? ¿Qué o quién es la persona?

2. EL CUERPO, ELEMENTO ESENCIAL DE LA PERSONA

2.1. Frente a los dualismos antiguos y modernos, la antropología católica considera al ser humano como una *unidad sustancial de cuerpo y espíritu*

Ya nos hemos referido a ello. El ser humano se relaciona con los demás siempre en su cuerpo, corpóreamente. Lo tenemos que subrayar. Es básico para el tema que nos ocupa. La persona no es fundamentalmente un alma *caída* del mundo superior de lo espiritual al mundo material. Así pensaban las antiguas antropologías dualistas, que permitían imaginarse una reencarnación del espíritu superior en distintos cuerpos, casi siempre para acabar de purgar sus culpas en la cárcel material en la que ha sido confinado. La persona no es tampoco fundamentalmente un yo pensante (*res cogitans*) con un cierto tipo de relación accidental y de dominio sobre la materia (*res extensa*), al estilo del dualismo moderno de cuño cartesiano. No, la persona no está por encima o por detrás de su cuerpo de modo que éste pudiera ser considerado como un mero objeto, una máscara o una cárcel. La persona *es* cuerpo y espíritu indisolublemente. De tal modo que también el cuerpo tiene un sentido personal, es portador de unos poderes y de un mensaje que han de ser respetados y comprendidos si no se quiere desconocer y violentar al ser humano. El cuerpo no es nunca mero objeto en manos de un «yo» supuestamente libre de él. El cuerpo es también sujeto o, si se quiere, es co-sujeto junto con el espíritu. ¿Espíritu?

2.2. Frente al empirismo antropológico, la persona no es sólo un centro de percepción de bienestar o malestar, sino *sujeto-abierto-al-mundo que se determina a sí mismo en relación (corpórea) con el mundo y con los otros: es espíritu*

Espíritu, sí, porque el cuerpo humano no es simple o primariamente la sede de sensaciones de bienestar o de malestar, según sostiene, por ejemplo, hoy con cierto éxito una antropología empirista como la de Peter Singer. Según esto serían personas también las plantas o los animales, mientras que no todos los seres humanos serían personas, como Singer sostiene sin rubor⁵. Además de ser perceptor de sensaciones, el ser humano se encuentra en el espacio y en el tiempo finitos (corporalidad), siendo al mismo tiempo consciente de dicha finitud en cuanto tal. Dicho de otro modo: el ser humano es un organismo biológico, un cuerpo, que no se encuentra encerrado en su nicho biológico, sino que sabe que hay un mundo. Sabe de las cosas-ahí-en-frente y del conjunto de todas ellas como mundo. Los peces no saben que están en el mar. Para ello deberían poder verle desde fuera del mar. El ser humano sí sabe que existe el mundo. Ese saber es la obra del espíritu. Es lo que permite las operaciones del «sujeto» ante el objeto y ante los otros sujetos, las operaciones espirituales, como, por ejemplo, hacer una huelga de hambre por motivos altruistas o, sobre todo, el amor oblativo, capaz de renunciar a los propios intereses por el bien de la persona a la que se ama. El amor es el poder supremo de la libertad, de la que carecen los seres ligados a su medio ambiente de modo orgánico-biológico. Sólo el ser humano, como abierto al mundo, es libre y capaz de amor.

⁵ Cf. P. Singer, *Repensar la vida y la muerte. El derrumbe de nuestra ética tradicional*, Barcelona 1997, 199, 202, 206.

2.3. La apertura al mundo habla de una trascendencia al mundo que, en el lenguaje de la teología se llama *iconalidad divina* del hombre: todo ser humano es imagen de Dios y, por eso, relativamente absoluto, no reductible al mundo ni a nada de él

¿Cómo puede ser que el organismo humano sea sujeto frente al mundo en cuanto mundo y con los otros en cuanto otros? Ese poder del espíritu habla de una situación del hombre en el mundo que le coloca, de algún modo, más allá del mundo mismo. Es el poder del pez que estuviera en la playa contemplando el mar. ¿En qué playa que se sitúa el hombre más allá del mundo sin dejar de hallarse en él? ¿En qué playa que permita al ser humano trascender el mundo sin dejar de estar plenamente inserto en el mundo? La playa del espíritu finito que se halla vinculado de algún modo al verdaderamente Infinito. Es la vinculación que la teología llama *iconalidad divina* del hombre. Es ser humano es esa criatura, ese organismo, que disfruta de poderes semejantes a los de Dios, del que es imagen. La teología cristiana lleva esta semejanza de modo bien concreto hasta la corporalidad, porque también Dios, en el Hijo encarnado, tiene un cuerpo. O mejor: porque hay un cuerpo humano tan íntimamente ligado a Dios, como es el de su propio Hijo, por eso todo cuerpo humano está llamado a una unión divina semejante a ésta. Todo cuerpo humano habla, por ello de esa vocación de la persona, de vivir hacia fuera de sí misma: hacia el mundo, hacia el otro y hacia Dios. Y, a la inversa, todo cuerpo humano habla de que Dios vive hacia esa persona concreta («la única criatura a la que Dios ama por sí misma») y, por eso, también los otros y el mundo son para él. No es el hombre para el mundo, sino a la inversa, el mundo para el hombre, porque éste es de Dios. De ahí que todo ser humano sea, de modo especial, sagrado. Su dignidad es intocable.

3. LA PROCREACIÓN COMO ACTO PERSONAL-CORPORAL DIVERSO DE LA PRODUCCIÓN

3.1. El abrazo conyugal es un acto cualitativamente diverso del apareamiento animal, porque es la expresión corporal de un proyecto personal

La Comité Consultivo Nacional de Ética para las Ciencias de la Vida de la República Francesa emitió en 1997 un informe contundentemente contrario a la clonación reproductiva. Sin embargo, advertía expresamente de que la reproducción artificial al uso no cae bajo este veredicto, pues ésta, a diferencia de la clonación, se mantendría dentro de «la naturaleza humana»⁶. Es cierto que la clonación, al eliminar la base biológica de la paternidad, de la filiación y de la fraternidad, que es la combinación de gametos masculinos y femeninos, violenta en mayor medida la naturaleza personal del ser humano que la reproducción artificial convencional. Pero cuando se dice que ésta es conforme con la naturaleza humana, se reduce dicha naturaleza a la combinatoria de gametos, lo cual es insuficiente para definir la naturaleza humana. Eso bastaría, tal vez, para los animales y las plantas. Pero el ser humano es más que biología. En cuanto propia de un cuerpo animado por un alma o espíritu, la unión conyugal se diferencia del apareamiento animal más de lo que se parece. La diferencia que se da entre la reproducción de una ameba o de una estrella de mar por

⁶ *Les Cahiers du CCNE*, n.º 12, Julio de 1997, 34.

clonación y el apareamiento de dos perros es infinitamente menor que la que se da entre este último acto de los canes y la unión conyugal de los esposos. El Comité Francés incurre, a mi modo de ver, en craso biologismo. No es extraño que tenga bien poco o nada que decir contra la clonación humana no reproductiva.

2.2. El abrazo conyugal es un acto personal cualitativamente diverso de los actos técnicos de las personas. Éstos se realizan con instrumentos y se aplican a objetos. Aquél, de modo semejante a todos los actos «práxicos», no precisa más mediación que la propia realidad personal, como es el cuerpo humano, y no tiene por qué acabar produciendo objetos distintos de la persona misma⁷

De este modo se responde a esa objeción tan común que surge aquí, que es la siguiente.

Las técnicas *in vitro*, incluida la clonación, ¿no serían justamente una manifestación excelente de la diferencia que se da entre la naturaleza animal, ligada fatalmente a la biología, y la naturaleza humana, capaz de comprender su propia base biológica y de superar los condicionamientos que le impone el cuerpo para la procreación? O, formulando de otro modo: si la técnica de las telecomunicaciones nos permite superar los límites de nuestros sentidos corporales hasta hacerlos capaces de oír y ver simultáneamente en todo el mundo, ¿por qué no habríamos de aceptar pacíficamente que la biotecnología nos permite superar los límites de nuestras capacidades reproductivas corporales abriéndonos también incluso al diseño de unos hijos de una supuesta mejor calidad biológica?

La respuesta es: no podemos aceptarlo pacíficamente porque el objeto al que en uno y otro caso aplicamos nuestras *magníficas* capacidades técnicas es muy diverso en uno y otro caso. Aplicada a la producción de cosas y/o a la terapia y potenciación de las funciones fisiológicas y objetuales del cuerpo humano, la técnica puede ser efectivamente magnífica. El asunto es muy distinto cuando el «objeto» de la técnica es el mismo ser humano en cuanto tal, es decir, cuando se trata de convocar un ser humano a la existencia. Eso es algo muy distinto de la producción de cosas o incluso que la terapia y la potenciación de un organismo. Para esto hay otro tipo de acciones que podemos llamar «práxicas», no «técnicas». El cuerpo humano está dotado de una capacidad específica para un tipo de acción práxica, la reproducción, que hace imprescindible su implicación directa en este caso.

El dualismo moderno nos ha malacostumbrado a pensar en nuestro cuerpo como un puro objeto pasivo de nuestras decisiones, llamadas entonces demasiado ligeramente «libres», como si el cuerpo mismo no tuviera nada que decirnos en lo que hacemos y como si la libertad pudiera ser libertad verdaderamente humana al margen de su realización corpórea e incluso contra ella.

⁷ De esta tesis sólo se puede ofrecer aquí una explicación muy parcial. Un desarrollo mínimo de la diferencia existente entre actos «técnicos» y «práxicos» (o, como los llamamos allí, «poiéticos») se puede encontrar en Juan A. Martínez Camino, *¿Qué pasa por fabricar hombres? Clonación, reproducción artificial y antropología cristiana*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2002 (33.ª ed.), 90-93. En general, se podrán encontrar allí más desarrollados los temas abordados aquí más sintéticamente.

El cuerpo nos vincula a los demás de muchas maneras concretas. El hombre es persona no sólo como individuo pensante, sino también como relación interpersonal mediada necesariamente por el cuerpo: como madre, padre, hijo, hermana, pariente, esposo, amiga, español o esquimal. Todas éstas son relaciones que implican directamente la dimensión corpórea del ser humano. De modo muy particular, la capacidad generativa es una cualidad de nuestro cuerpo. ¿Es lícito intentar sustraérsela y pasarla al dominio de las posibilidades técnicas desarrolladas por nuestra inteligencia? ¿Puede nuestra voluntad proyectar un modo de procreación «intelectual», no vinculado directamente a nuestro cuerpo? ¿No quedará con ello radicalmente afectada la misma acción de procrear? Hemos de preguntarnos por las implicaciones encerradas en el hecho de que procrear sea una acción corpórea, no simplemente intelectual. ¿Por qué no se engendra a un hijo sólo con la mente como se gestan las ideas o los proyectos? ¿No será que el cuerpo tiene también algo que decir en esta coyuntura? ¿No tiene el cuerpo un lenguaje propio que hemos de saber escuchar e interpretar?

4. EL LENGUAJE CORPORAL DE LA ESPONSALIDAD Y DE LA PATERNIDAD-FILIACIÓN

A la hora de llamar a un hijo a la existencia, el cuerpo de los cónyuges habla un lenguaje muy rico y muy humano: el lenguaje de la entrega y el lenguaje del don personales. Cuando se intenta obtener hijos saltándose la mediación personal directa del abrazo corporal de los padres, se ignora, se violenta o incluso se niega esas palabras que el cuerpo pronuncia o desearía pronunciar como lenguaje propio en el acontecer de la unión de los esposos en una sola carne. La manipulación técnica y los tubos de ensayo no «dicen» lo mismo que el abrazo conyugal. Son acciones de por sí distintas, con un significado diverso y con consecuencias muy dispares. Empeñarse en hacerlas equivalentes es una manifestación de prepotencia de la racionalidad científico-técnica sobre la racionalidad humanista integral.

4.1. La procreación, a diferencia de la producción, habla de por sí el lenguaje de la entrega mutua de unos esposos que no quieren a sus hijos más que como fruto de su entrega mutua e íntegra, la cual respeta el derecho de éstos a unas relaciones netas de filiación y fraternidad, no distorsionadas o fragmentadas (procreática convencional) ni mucho menos eliminadas (donación)

De por sí, la unión en una sola carne es expresión de la unión de los espíritus, de los proyectos de vida, de la comunión en el amor entre el hombre y la mujer que llegan a ese grado de intimidad. El cuerpo no es, en este caso, un simple «instrumento» o «medio» para nada; es portador activo de unos poderes que, sin él, no llegarían a realizarse. El cuerpo humano tiene él mismo un «significado esponsal», sin que sea necesario que la inteligencia o la «libertad» se lo concedan o se lo atribuyan. Es verdad que este significado puede ser contradicho o violentado, pero ahí está, pidiendo ser expresado adecuadamente. ¿Cómo se relaciona el significado esponsal del cuerpo con la procreación?

Que la procreación acontezca en la unión conyugal, en la que el sentido de comunión interpersonal del cuerpo del varón y de la mujer llega a tener una expresión privi-

legiada, es, en principio, *una garantía para la adecuada recepción* de los niños engendrados. El niño necesita la entrega, la dedicación, el amor de los padres. Si los esposos viven en la comunión de vida y amor que simboliza y realiza la entrega del uno al otro en la unión conyugal, estarán preparados para acoger al niño, fruto de esa entrega mutua: ahí se abre el espacio apto para acoger una nueva vida humana. En cambio, cuando los niños no son convocados a la existencia en el ejercicio del significado esponsal del cuerpo de sus progenitores, lo que se abre es un espacio vacío disponible para cualquier tipo de manipulación de una vida ya no engendrada, sino fabricada.

Evoquemos brevemente algunas de esas manipulaciones vejatorias de la dignidad humana de los niños. Producir hijos prescindiendo del lenguaje esponsal del cuerpo conduce, de por sí, a la violación de la vida de otros hijos (en las aplicaciones homólogas), a la creación de situaciones violentas de maternidad y paternidad fragmentadas (en las aplicaciones heterólogas), a la fabricación programada de huérfanos (en las aplicaciones heterólogas extramatrimoniales) o a la invención de seres humanos totalmente «a la carta», carentes propiamente de progenitores y, por tanto, del carácter de hijos (en la clonación). Éstas y otras situaciones degradantes de la persona y lesivas de la vida humana proceden del vacío de humanidad que se genera cuando se prescinde del significado esponsal del cuerpo, cauce normal del ámbito personal exigido por la génesis de la persona humana. Producir seres humanos es un acto de prepotencia técnica abierto, desde su propia lógica, a todo tipo de acciones eugenésicas, abortivas y contrarias a la castidad personal y conyugal. En cambio, la procreación, en virtud de su propia lógica interna, tiende a cerrar el paso a todas esas acciones. La mutua donación de los cónyuges, íntegra y no manipulada, *va de por sí* en dirección contraria a la eugenesia, la infidelidad y la destrucción de la vida.

4.2. La procreación habla también de por sí el lenguaje de la gratuidad, que acoge a los hijos como un don inscrito en las relaciones esponsales, y no los exige como un supuesto derecho patrimonial. Los hijos recibidos, no producidos, están a salvo de la predeterminación eugenésica y no son valorados, como si de reses se tratara, por su «calidad vital», sino por su cualidad personal

Además del significado esponsal, el cuerpo humano tiene también un significado paternal o maternal igualmente propio. Si en aquél se expresa la mutua entrega de los esposos en la comunión de vida y amor, en éste se expresa la apertura del hombre y de la mujer a la vida de otras personas, a las que reciben como don: a los hijos. Ambos significados van estrecha e indisolublemente unidos. La unión de los esposos en una sola carne, al mismo tiempo que simboliza y realiza la entrega mutua, se abre, de por sí, a la posible aparición de una nueva vida, es decir, que lleva inscrita en ella misma la posible fecundidad. La mutua entrega amorosa e íntegra de los padres, en cuerpo y alma, *se encuentra* con el don de la vida de los hijos. De nuevo hemos de observar aquí que éste es un poder propio del cuerpo humano, dotado por el Creador de esta capacidad que no le es dada por ninguna voluntad humana. Es un lenguaje propio del cuerpo, no simplemente aprendido ni prestado. ¿Qué significa el lenguaje del don, propio del cuerpo, para la procreación?

Al hablar el lenguaje del don, el cuerpo de los esposos les dice que los hijos que desean son suyos, fruto de su amor, pero no serán su pertenencia. En cuanto acto, la

procreación tiene una estructura, radicalmente distinta de la reproducción, que hace posible que la eventual descendencia se dé, por principio, en igualdad de dignidad con los padres, es decir, sin ser cosificada. Los progenitores no son productores de un objeto. Si lo fueran, su prole quedaría degradada (por lo que toca a la acción de los productores) a algo inferior a ellos. Pero el lenguaje del don, propio del cuerpo, dice que los progenitores, más que productores, son receptores de un ser igual a ellos, de una persona que les viene *dada por la propia dinámica* de su mutua e íntegra donación interpersonal. El hijo no es un producto de la habilidad técnica, es un don del amor y, como tal ha de ser deseado, si el deseo no se ha de convertir en una voluntad degradante del otro.

Esto es de vital importancia para la configuración de una mentalidad humanista, tan diversa de la mentalidad de la procreática. La «industria» de la producción de niños se basa en un postulado falso más o menos explícito: que los padres tienen derecho a los hijos⁸. El deseo de descendencia es noble y justo. Hay un derecho general a fundar una familia y a que nadie pueda ser impedido o estorbado en el ejercicio de su paternidad o maternidad. Pero esto no quiere decir que haya un derecho sobre los hijos. Si así fuera, éstos quedarían convertidos en objetos patrimoniales, cosa que, evidentemente no son. Son personas. Son, por tanto, un don que se recibe, no un producto que se encarga.

Si se respeta el lenguaje del don, propio del cuerpo, los hijos no serán cosificados en el sentido aludido. Vendrán, si tienen que venir; si Dios quiere. Si fuera necesario, su venida será ayudada, pero nunca forzada ni sustituida por una técnica convenida. La convención, es decir, la sustitución de la lógica de la recepción y de la donación, propia de la procreación, por la lógica de la exigencia y de la producción, típica de la procreática, abre las puertas al dominio arbitrario sobre los hijos, es decir, de nuevo a la selección eugenésica, a la violación del respeto a la vida y a la ruptura de las relaciones familiares. En cambio, cuando se escucha y se sigue el lenguaje corporal del don, se está cerrando la puerta a estos abusos.

Al llegar al final de esta contribución deseo hacer una advertencia. Es posible que alguien se haya sentido defraudado por un discurso que pudiera parecer que se mantiene demasiado en el terreno de los principios; a alguno le puede haber parecido que hemos obviado temas tan importantes como la función terapéutica de la nueva genética y de la clonación o la cuestión del sentido o sinsentido de la posible modificación del ser humano desde sus raíces genéticas. Pienso que éstos y otros temas —importantísimos— no pueden ser abordados en una perspectiva correcta si no se ponen en su lugar las cuestiones que he tratado de apuntar.

⁸ Los dos personajes de la vida pública alemana citados al comienzo coinciden en denunciar esta mentalidad tan contraria al verdadero humanismo. Hans M. Enzensberger escribe: «En este proceso avasallador nunca falta la referencia a intenciones favorables al hombre, de las que todos los proyectos utópicos, de Campanella a Stalin, se han enorgullecido. La cría de almacenes humanos de repuestos es considerada un imperativo terapéutico, el disco dura garantiza la inmortalidad de la conciencia, el deseo de tener hijos es presentado como un derecho humano absoluto, y así sucesivamente». Y Johannes Rau: «Los hijos son un regalo. Sé lo amargo que es para muchos no poder tener hijos. Pero si existe la posibilidad de concebir hijos artificialmente o de testar los genes de un embrión, ¿no surge fácilmente la actitud de que cada uno y cada una que quiere tener hijos tendría también el derecho a ellos, es más, a hijos sanos?... Sabemos, desde luego, que ese derecho no existe. No podemos confundir los deseos y los anhelos, por comprensibles que sean, con los derechos. No existe un derecho a los hijos. Lo que sí existe es el derecho de los hijos al amparo de los padres y, sobre todo, el derecho de venir al mundo y de ser amados por sí mismos».

La biotecnología es bienvenida como recurso al servicio de la salud de los seres humanos, pero en cuanto *sustitutivo impersonal de la relación personal de la procreación* implica una tecnificación inaceptable de la vida que acaba devorando a la vida misma y dañando la identificación de las personas como tales. La reproducción artificial, y todo lo que sobre ella se construye, es inhumano no por artificial, sino por contradictorio con la naturaleza personal del ser humano.