

ANTONIO CRUZ

Bioética cristiana



*Una propuesta
para el tercer milenio*



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

Editorial CLIE

Ferrocarril, 8
08232, VILADECALLS (Barcelona)
E-mail: clie@clie.es
Web: <http://www.clie.es>

BIOÉTICA CRISTIANA

Una propuesta para el tercer milenio

© Antonio Cruz, 1999

Portada: Obra de Alfonso Cruz

Diseño y maquetación interior: Marta Begué

ISBN: 978-84-8267-358-5

Depósito Legal: B-45754-1999

Impreso en España / *Printed in USA*

Clasifíquese:

Teología cristiana

Ética

Referencia: 224555



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

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

Capítulo 3

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

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

Capítulo 4

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

Capítulo 5

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

Capítulo 6

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

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

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

Capítulo 9

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

Capítulo 10

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

Capítulo 11

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

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



¿QUÉ ES EL HOMBRE? RAÍCES ANTROPOLÓGICAS DE LA BIOÉTICA

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

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

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

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

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

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

1.1. Antropologías del siglo XX

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

a. Antropología existencialista

La filosofía existencial surgió en Europa durante la primera mitad del siglo XX y se desarrolló principalmente en la década siguiente a la Segunda Guerra mundial. Uno de sus principales proponentes, el filósofo alemán Martin Heidegger (1889-1976), resaltó la singularidad del hombre, ya que se trataría del único ser que “no sólo es, sino que *sabe que es*, que *está ahí*”. Es la idea que pretendió definir con la palabra alemana *Dasein*. El ser humano sería distinto al resto de los animales porque es un ser histórico. Es decir, un ente

capaz de recordar el pasado y anticipar el futuro para vivir en un presente razonado y con propósito. La antropología de Heidegger procura dejar muy claro la oposición que existe entre sujeto y objeto, entre hombre y cosa. La criatura humana no sería un objeto más de la naturaleza, sino una realidad consciente capaz de asumir la tarea de escudriñar el mundo que le rodea.

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

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

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

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

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

b. Antropología estructural

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

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

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

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

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

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

c. Antropología neomarxista

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

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

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

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

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

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

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

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

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

d. Antropología biológica

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

e. Antropología conductista

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

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

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

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

f. Antropología cibernética

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

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

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

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

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

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

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

1.2. La antropología cristiana frente a las nuevas antropologías

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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