



La creación del hombre «a imagen de Dios»: un criterio para el juicio sobre la suficiencia del modelo antropológico de la bioética católica

Rafael AMO USANOS

Resumen: La Bioética católica —de clara vocación antropológica— fundamenta sus afirmaciones en una «antropología adecuada». Desde *Gaudium et Spes* el concepto clave para la antropología cristiana es «la creación a imagen de Dios». Se trata de comparar la recepción de esta categoría en algunos documentos sobre la vida de la Iglesia con el saldo antropológico del debate del siglo III entre Celso y Orígenes. Este ejercicio aportará luz sobre el valor del cuerpo humano e insistirá en la necesidad de profundizar en la relación imagen de Dios / cuerpo humano.

Palabras clave: *Bioética – antropología, Imagen de Dios, Orígenes.*

Summary: Catholic bioethics —of clear anthropological vocation— finds its affirmations on an «adequate anthropology». Since *Gaudium et Spes* the key concept for Christian anthropology is «the creation in God's own image». This article tries to compare the reception of this category by some documents about the life of the Church with the anthropological result of the debate between Celsus and Origin in the 3rd Century. This exercise will illustrate about the value of human body and will insist in the need of going deeply into the relationship God's image / human body.

Key words: *Bioethics – anthropology, God's image, Origin.*

Cada día que salen a la luz, especialmente en los grandes medios de comunicación, nuevas noticias sobre determinados avances biomédicos saltan las alarmas de la ética y se multiplican las diversas opiniones al respecto. En medio de todo este mar de debates las diversas instituciones de la Iglesia recuerdan, una y otra vez, que solamente desde lo que definen como una «antropología adecuada»¹ se pueden calibrar exactamente los juicios morales que merecen

1 CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *La familia, santuario de la vida y esperanza de la sociedad civil*, 47, Boletín Oficial de la Conferencia Episcopal Española, 66, Madrid, 2001, 25.

estas intervenciones. Se deja ver así, por parte de estas instancias eclesiales, que su mensaje bioético tiene una clara vocación antropológica.

Lo que se pretende en este artículo es bucear en esos documentos en busca de sus líneas de fuerza. Esto, además, permitirá sacar a la luz el proceso de recepción de la antropología del Concilio Vaticano II en estos escritos.

En un segundo momento se expondrá parte del pensamiento antropológico de Orígenes utilizando como catalizador las acusaciones de Celso contra las creencias cristianas. Este saldo antropológico servirá como instancia crítica para juzgar, en el tercer momento de este trabajo, la suficiencia del modelo antropológico sobre la que se construye la bioética post-conciliar. Este juicio es posible porque este trabajo parte la de convicción de la semejanza entre las acusaciones de Celso y la antropología que, según los documentos que se analizarán, sustenta determinadas opciones bioéticas.

I. RAZONES ANTROPOLÓGICAS QUE FUNDAMENTAN Y SOSTIENEN EL RESPETO DE CADA VIDA HUMANA

En la encíclica de Juan Pablo II *Evangelium vitae* del año 1995, se insta a los teólogos «a poner de relieve las razones antropológicas sobre las que se sustenta el mensaje bioético de la Iglesia católica»². Este es el trabajo que se realiza en esta primera parte. Para ello se propone el estudio de algunos documentos, los más importantes, que han firmado los papas y la Congregación para la Doctrina de la Fe y que se refieren al juicio moral de las intervenciones biomédicas o de la regulación de la natalidad. En segundo lugar, se realizará una lectura transversal en torno a dos líneas de fuerza antropológicas que se repiten en estos documentos. Para terminar en un tercer momento, con una conclusión que será la que se someta al juicio crítico de la otra instancia antes citada.

1. Los textos

Es a raíz de los avances de la ciencia en la segunda mitad del siglo XX cuando se multiplican las intervenciones de la Iglesia proponiendo el juicio moral y los criterios sobre los que se funda. Especialmente hay cuatro documentos que destacan por su importancia. La encíclica de Pablo VI *Humanae Vitae* (HV), las declaraciones de la Congregación para la Doctrina de la Fe *De abortu procurato* (AbP) y *Donum Vitae* (DV) y la encíclica de Juan Pablo II *Evangelium Vitae*.

Todos estos documentos presentan un denominador común, a saber: en sus primeros números, y con más o menos extensión, presentan la imagen del hombre que sirve de criterio para la construcción de la respuesta moral que ofrecen. Se trata de números de alta concentración antropológica que conviene leer con atención.

a) *Humanae vitae*

La polémica encíclica de Pablo VI ve la luz en medio de fuertes debates de todo tipo en el convulso año 68.

2 JUAN PABLO II, *Evangelium vitae*, 82, A. SARMIENTO (ed.), *El don de la vida. Documentos del Magisterio de la Iglesia sobre bioética*, Madrid, BAC, 1996, 745. Desde aquí se citará como EV. Para las traducciones de los documentos de la Iglesia se utiliza esta edición citada.

Bajo el título «Una visión global del hombre» el número 7 dice así:

«El problema de la natalidad, como cualquier otro referente a la vida humana, hay que considerarlo, por encima de las perspectivas parciales de orden biológico o psicológico, demográfico o sociológico, a la luz de una visión integral del hombre y de su vocación, no sólo natural y terrena sino también sobrenatural y eterna. Y puesto que, en el tentativo de justificar los métodos artificiales del control de los nacimientos, muchos han apelado a las exigencias del amor conyugal y de una "paternidad responsable", conviene precisar bien el verdadero concepto de estas dos grandes realidades de la vida matrimonial, remitiéndonos sobre todo a cuanto ha declarado, a este respecto, en forma altamente autorizada, el Concilio Vaticano II en la Constitución Pastoral Gaudium et Spes»³.

Destaca de este número el intento por plantear una imagen integral del hombre que supere cualquier atisbo de dualismo. Se percibe en el subrayado que hace de la unidad los intentos de la constitución conciliar *Gaudium et Spes*⁴ (GS) de superar el dualismo natural —sobrenatural que tantos ríos de tinta habían hecho correr años atrás.

b) De aborto procurato

En 1974 ve la luz esta declaración de la Congregación para la Doctrina de la Fe que entra de lleno en el debate que en aquellos años había sobre el derecho al aborto. Estaba reciente la declaración del tribunal supremo de los Estados Unidos en la que se garantizaba el derecho al aborto bajo el auspicio del derecho a la intimidad. Ya no sólo se despenaliza el aborto sino que se legaliza.

Este documento dedica 9 números, del 5 al 13, a exponer los argumentos de fe y de razón. Números que aducen permanentemente razones antropológicas.

Los números que exponen «la doctrina de la fe» (5-7) refieren los argumentos bíblicos, de tradición y las declaraciones magisteriales que muestran la permanente condena del aborto. En medio de ello nos dejan dos afirmaciones antropológicas:

«Se comprende así que la vida humana, incluso sobre esta tierra, es preciosa. Infundida por el Creador, es él mismo quien la volverá a tomar (Gn 2, 7; Sab 15, 11)»⁵.

«Juan XXIII ha recordado la doctrina de los Padres acerca del carácter sagrado de la vida, "la cual desde su comienzo exige la acción creadora de Dios"»⁶.

En los dos textos se hace clara alusión a la intervención directa e inmediata de Dios en el origen de cada ser humano.

3 HV 7.

4 «La vocación del hombre es realmente una, es decir, la vocación divina». CONCILIO VATICANO II, *Constitución Pastoral Gaudium et Spes*, 22, en: CONCILIO ECUMENIO VATICANO II, *Documentos, Decretos, Constituciones*, Madrid, 1993. Desde aquí se citará GS.

5 AbP 5.

6 AbP 7.

Del primer texto destaca la exégesis que hace de Gen 2, 7 donde el *nesama* del texto bíblico es leído como «vida» y no como alma, como ha sido en gran parte de la tradición⁷. Esta lectura se volverá a retomar en *Evangelium Vitae* como tenemos ocasión de leer. El segundo de los textos cita a *Mater et Magistra* 53 y recoge la lectura que Juan XXIII hace del texto de Pio XII en *Humani Generis* 42 sobre el origen del alma espiritual.

En los números que esta declaración *De abortu Procurato* dedica a exponer los motivos en contra del aborto «a la luz de la razón» (8-13) se encuentra una verdadera descripción de lo que «es y debe ser una persona»:

«Constituido por una naturaleza racional, el hombre es un sujeto personal, capaz de reflexionar por sí mismo, de decidir acerca de sus actos y, por tanto, de su propio destino. Es libre; por consiguiente es dueño de sí mismo, o mejor, puesto que se realiza en el tiempo, tiene capacidad para serlo, ésa es su tarea. Creada inmediatamente por Dios, su alma es espiritual y, por ende, inmortal. Está abierto a Dios y solamente en él encontrará su realización completa. Pero vive en la comunidad de sus semejantes, se enriquece en la comunión interpersonal con ellos, dentro del indispensable medio ambiente social. De cara a la sociedad y a los demás hombres, cada persona humana se posee a sí misma, posee su vida, sus diversos bienes, a manera de derecho; esto lo exige de todos, en relación con ella, la estricta justicia»⁸.

Destacan los siguientes elementos:

- La primera característica enumerada es la naturaleza racional, dejando en segundo lugar la libertad y su apertura a Dios.
- Tiene carácter personal.
- Se insiste en la presencia del alma espiritual creada inmediatamente por Dios. Que como hemos visto sólo se apuntaba en los datos de la doctrina de la fe.
- Es un ser social con derechos.

Es este un documento que ofrece un desarrollo antropológico más amplio «a la luz de la razón» que desde la «doctrina de la fe», quizá motivado por el contexto en el que se escribe en el que no parecen servir razones teológicas.

c) *Donum Vitae*

En 1987 la Congregación para la Doctrina de la Fe hace público un documento que tuvo gran eco y en el que intenta emitir un juicio moral desde el punto de vista católico sobre algunas cuestiones de actualidad en el campo de las intervenciones biomédicas.

⁷ *Nesama* es el término hebreo con el que se designa al soplo de vida.

⁸ AbP 8.

En los números introductorios encontramos dos textos de claro y alto contenido antropológico: En el epígrafe 3 de la introducción bajo el título «*Antropología e intervenciones biomédicas*» se dice:

«¿Qué criterios morales deben ser aplicados para esclarecer los problemas que hoy día se plantean en el ámbito de la biomedicina? La respuesta a esta pregunta presupone una adecuada concepción de la naturaleza de la persona humana en su dimensión corpórea.

En efecto, sólo en la línea de su verdadera naturaleza la persona humana puede realizarse como “totalidad unificada”. Ahora bien, esa naturaleza es al mismo tiempo corporal y espiritual. En virtud de su unión sustancial con un alma espiritual, el cuerpo humano no puede ser reducido a un complejo de tejidos, órganos y funciones, ni puede ser valorado con la misma medida que el cuerpo de los animales, ya que es parte constitutiva de una persona, que a través de él se expresa y se manifiesta»⁹.

Por primera vez encontramos una alusión directa al problema de la unidad de cuerpo y alma. Se refiere al ser humano como una «*totalidad unificada*» citando *Familiaris consortio* 11¹⁰. En segundo lugar, pero de gran calado es la referencia a la dignidad del cuerpo humano en atención a su unión sustancial con el alma.

La importancia de este párrafo es muy grande porque se apuntan aquí los dos grandes ejes que dan coherencia al modelo antropológico.

El segundo texto se desarrolla bajo el título «*las enseñanzas del magisterio*»:

«El magisterio de la Iglesia ofrece a la razón humana, también en esta materia, la luz de la Revelación: la doctrina sobre el hombre enseñada por el magisterio contiene numerosos elementos que iluminan los problemas aquí tratados.

La vida de todo ser humano ha de ser respetada de modo absoluto desde el momento mismo de la concepción, porque el hombre es la única criatura en la tierra que Dios ha “querido por sí misma”, y el alma espiritual de cada hombre es “inmediatamente creada” por Dios; todo su ser lleva grabada la imagen del Creador. La vida humana es sagrada porque desde su inicio comporta “la acción creadora de Dios” y permanece siempre en una especial relación con el Creador, su único fin. Sólo Dios es Señor de la vida desde su comienzo hasta su término: nadie, en ninguna circunstancia, puede atribuirse el derecho de matar de modo directo a un ser humano inocente.

La procreación humana presupone la colaboración responsable de los esposos con el amor fecundo de Dios; el don de la vida humana debe realizarse en el matrimonio mediante los actos específicos y exclusivos de los esposos, de acuerdo con las leyes inscritas en sus personas y en su unión»¹¹.

9 DV Introducción, 3.

10 Esta cita de *Familiaris Consortio* recoge plenamente el contenido de GS 14: «Uno en cuerpo y alma, el hombre, por su misma condición corporal reúne en sí los elementos del mundo material». La pregunta que cabe hacerse es porque se prefiere aludir aquí a una encíclica de Juan Pablo II y no al texto del Concilio.

11 DV Introducción, 5.

Se trata de un texto empedrado de citas del magisterio de la Iglesia que arroja una imagen del hombre en la que cabe destacar los siguientes elementos:

- En primer lugar una observación metodológica. Ya no se separa razón y fe como se hacía en *De abortu Procurato*, sino que el magisterio ilumina la razón.
- Se insiste en la intervención divina como originante del ser humano por la creación inmediata del alma espiritual.
- Por primera vez se cita el carácter de imagen de Dios de todo el ser del hombre. Con una fórmula concisa se acierta en el fondo del problema.
- El carácter sacro de la vida humana.
- La especificidad de la procreación humana. Es esta una línea argumentativa de la antropología cristiana de gran importancia para la bioética que merece capítulo aparte. Este artículo no entrará en su estudio pero reconoce su gran importancia.

En conclusión, la antropología que se deja ver en estos números de DV supone la aparición de elementos nuevos y muy importantes con respecto a las intervenciones anteriores.

d) *Evangelium vitae*

Esta encíclica de Juan Pablo II se publica el 25 de marzo 1995 como respuesta a la petición que se hace en el consistorio extraordinario del 4 al 7 de abril de 1991. En ella se hace una encendida defensa de la vida por medio de una larga reflexión sobre la situación actual y una exposición del «*mensaje cristiano sobre la vida*» en el capítulo II. En los capítulos sucesivos se hace un juicio moral sobre el aborto y otros temas y, en el último capítulo, se incluye una propuesta pastoral para la defensa de la vida.

El capítulo segundo es el que contiene mayor concentración antropológica. Abarca desde el número 29 al 51 y su estructura ya es reveladora de su contenido.

Los números 29 y 30 son los introductorios. En ellos se expone la perspectiva cristocéntrica¹² y los tres sentidos en los que se predica la vida, biológico, espiritual y divina:

«En Jesús, Palabra de vida, se anuncia y comunica la vida divina y eterna. Gracias a este anuncio y a este don, la vida física y espiritual del hombre, incluida su etapa terrena, encuentra plenitud de valor y significado: en efecto, la vida divina y eterna es el fin al que está orientado y llamado el hombre que vive en este mundo. El Evangelio de la vida abarca así todo lo que la misma experiencia y la razón humana dicen sobre el valor de la vida, lo acoge, lo eleva y lo lleva a término»¹³.

Los números 31 al 38, especialmente del 34 en adelante, constituyen el centro de este capítulo nuclear, por ello conviene detenerse en ellos. Su articulación interna responde al mismo esquema que tienen los tres primeros capítulos de la primera parte de la *Gaudium et spes*.

12 «En efecto, en Cristo se anuncia definitivamente y se da plenamente aquel Evangelio de la vida que, anticipado ya en la Revelación del Antiguo Testamento y, más aún, escrito de algún modo en el corazón mismo de cada hombre y mujer, resuena en cada conciencia desde el principio, o sea, desde la misma creación, de modo que, a pesar de los condicionamientos negativos del pecado, también puede ser conocido por la razón humana en sus aspectos esenciales». EV 29.

13 EV 30.

Los capítulos uno, dos y tres de la primera parte de la constitución conciliar suponen una descripción de los tres valores emergentes de la autoconciencia del hombre en el tiempo moderno: la subjetividad, la socialización y la historicidad.

No es este el lugar para detenerse en el comentario de estos capítulos, pero una rápida mirada hace descubrir en los tres la misma estructura que tiene en la base la clave antropológico—cristológica:

- Se afirma la creación del hombre a imagen y semejanza de Dios (números 12, 24 y 34) en los primeros números del capítulo.
- Se describe el contenido de ese valor.
- Se advierte del daño causado por el pecado en el ejercicio de esa dimensión.
- Se termina haciendo alusión a que la creación a imagen y semejanza adquiere su plenitud en Cristo (números 22, 32 y 38).

Cristo aparece como la respuesta a los interrogantes del hombre pero no porque traiga una sabiduría nueva ignota para el hombre, sino porque en él vemos realizado el proyecto original, a imagen del que estamos hechos y que está interrumpido por el pecado. Cristo es la respuesta porque es el antitipo del hombre. Al ser propuesto como modelo del hombre no se nos propone nada sobrehumano, sino precisamente lo más humano, el modelo original.

En la EV el valor que se propone es el de la vida. El número 34, tras aludir al valor de la vida, comienza afirmando la creación del hombre a imagen y semejanza¹⁴. En el 35 describe el contenido que es la permanente insatisfacción del hombre¹⁵. En el 36 se hace alusión al daño causado por el pecado¹⁶, y en los últimos párrafos del 36¹⁷, en el 37 y 38 se describe la plenitud en Cristo.

El capítulo sigue. En los capítulos del 39 al 41 expone las propiedades esenciales de la vida—sacralidad e inviolabilidad—; del 42 al 47, las responsabilidades del hombre ante la vida, y del 48 al 51, el aspecto epistemológico que se desprende de la creación en Cristo, la verdad de la vida.

14 «En el relato bíblico, la distinción entre el hombre y las demás criaturas se manifiesta sobre todo en el hecho de que sólo su creación se presenta como fruto de una especial decisión por parte de Dios, de una deliberación que establece un vínculo particular y específico con el Creador: “Hagamos al ser humano a nuestra imagen, como semejanza nuestra” (Gn 1, 26). La vida que Dios ofrece al hombre es un don con el que Dios comparte algo de sí mismo con la criatura». EV 34.

15 «El origen divino de este espíritu de vida explica la perenne insatisfacción que acompaña al hombre durante su existencia. Creado por Dios, llevando en sí mismo una huella indeleble de Dios, el hombre tiende naturalmente a Él. Al experimentar la aspiración profunda de su corazón, todo hombre hace suya la verdad expresada por san Agustín: “Nos hiciste, Señor, para ti y nuestro corazón está inquieto hasta que descansa en ti”». EV 35.

16 «Lamentablemente, el magnífico proyecto de Dios se oscurece por la irrupción del pecado en la historia. Con el pecado el hombre se rebela contra el Creador, acabando por idolatrar a las criaturas: «Cambiaron la verdad de Dios por la mentira, y adoraron y sirvieron a la criatura en vez del Creador» (Rm 1, 25). De este modo, el ser humano no sólo desfigura en sí mismo la imagen de Dios, sino que está tentado de ofenderla también en los demás, sustituyendo las relaciones de comunión por actitudes de desconfianza, indiferencia, enemistad, llegando al odio homicida. Cuando no se reconoce a Dios como Dios, se traiciona el sentido profundo del hombre y se perjudica la comunión entre los hombres». EV 36.

17 «El proyecto de vida confiado al primer Adán encuentra finalmente su cumplimiento en Cristo. Mientras la desobediencia de Adán deteriora y desfigura el designio de Dios sobre la vida del hombre, introduciendo la muerte en el mundo, la obediencia redentora de Cristo es fuente de gracia que se derrama sobre los hombres abriendo de par en par a todos las puertas del reino de la vida (cf. Rm 5, 12-21). Afirma el apóstol Pablo: «Fue hecho el primer hombre, Adán, alma viviente; el último Adán, espíritu que da vida» (1 Cor 15, 45)». EV 36.

En cuanto al contenido antropológico de este capítulo II, en el número 34 encontramos la clave. Al preguntarse por la bondad de la vida humana encuentra la razón en el sujeto de la vida, el hombre, cuya creación es diferente a la de los demás seres vivos. La diferencia es la creación a imagen y semejanza, que se comprende en toda su plenitud en la revelación de Cristo, aunque se encuentre oscurecida por el pecado.

Como se ve la EV supone una gran novedad en la antropología de los textos que se vienen comentando pues pone la carga de la prueba en la categoría de imagen de Dios, que hasta ahora sólo se había apuntado. No entra en el campo de la composición y unidad del ser humano. A este respecto cabe decir que retoma la exégesis de Gen 2, 7 que ya hizo *De Aborto procurato* al leer *nesama* como «vida» y haciendo de esta el sujeto de la imagen de Dios, es decir, aquello en lo que se ve la creación a imagen y semejanza. Esta es la clave para la superación de todo dualismo, pues la vida, tal y como se expone en el texto, es del sujeto —el hombre— entero.

2. Dos líneas convergentes en la antropología de los documentos sobre la vida

Es fácil comprobar como en estos textos se dan cita algunas ideas muy queridas de la antropología cristiana, especialmente desde la *Gaudium et Spes*: la persona humana es la unidad del cuerpo y alma, o dicho de otro modo el ser humano es «*corpore e anima unus*»¹⁸; el hombre está creado a imagen y semejanza de Dios¹⁹; y la naturaleza procreadora, colaboradora con Dios²⁰. En este trabajo sólo se estudiará la convergencia entre las dos primeras líneas de fuerza.

a) *El hombre «corpore et anima unus»*

A pesar de que textualmente citado sólo aparece una vez en estos cuatro documentos²¹, la creciente influencia de este principio se deja percibir con claridad hasta que se llega a la declaración DV donde se afirma implícitamente bajo la expresión «*totalidad unificada*».

Este camino ha corrido paralelo a la constante insistencia en la creación inmediata del alma espiritual por parte de Dios que sin ser de suyo excluyente de la unidad al no ir acompañada de una misma insistencia en el valor de la corporalidad parecía que desequilibraba la balanza del ser humano hacia el alma. Atrás quedan afirmaciones como la de Pío XII el 13 de abril de 1953:

*«Lo que constituye al hombre es principalmente el alma, forma sustancial de su naturaleza. De ella dimana, en último lugar, toda la vida humana; en ella radican todos los dinamismos psíquicos con su propia estructura y su ley orgánica; a ella es a quien la naturaleza encarga el gobierno de todas las energías, hasta tanto que ellas no hayan adquirido aún su última determinación»*²².

18 GS 14.

19 GS 12.22.

20 GS 51.

21 DV II, 4.

22 PIO XII, *Discurso «Nous vous souhaitons»*, 7, en : A. SARMIENTO, o. c., 122.

La declaración DV percibe que cualquier fisura en la unidad del ser humano deja abierta a la instrumentalización del cuerpo cuando afirma que:

«En virtud de su unión sustancial con un alma espiritual, el cuerpo humano no puede ser reducido a un complejo de tejidos, órganos y funciones, ni puede ser valorado con la misma medida que el cuerpo de los animales»²³.

Así queda sentado que uno de los pilares de la defensa de la vida es la visión unitaria del ser humano. Si no se afirma el carácter unitario del ser humano, o bien se puede establecer jerarquía entre sus dimensiones, o bien se puede hacer descansar el sujeto —tradicionalmente ha sido el alma— en una sola de ellas expulsando de la persona a la otra dimensión. En cualquiera de los dos casos se justifica la instrumentalización del cuerpo como denuncia DV.

b) Creados a imagen de Dios

A pesar de ser uno de los puntos más novedosos, e insistentes de los textos conciliares, especialmente de la Constitución *Gaudium et Spes* carta magna de la antropología del siglo XX, hay que esperar hasta 1995 para que esta categoría teológica ocupe el puesto principal en la antropología de la defensa de la vida. En la EV la dignidad de la persona y de la vida se hace descansar sobre este pilar.

Esto supone un avance sobre los textos anteriores que como se ha podido observar la hacían descansar sobre la unidad sustancial del ser humano.

Como ya se ha señalado, al comentar la DV, no es baladí el hecho de que se insista en que el ser humano completo es imagen de Dios. Ya que si cualquier fisura en la concepción unitaria del ser humano deja la puerta abierta a la instrumentalización del cuerpo, cualquier vacilación en que la totalidad del hombre es imagen de Dios llevaría al mismo lugar, porque las dos dimensiones no gozan de la misma dignidad, una de ellas por menos digna puede ser instrumento de la otra.

Ahora bien, es inteligente la postura de los dos documentos —AbP y EV— al poner la imagen de Dios en la vida. Así evita la larguísima disputa teológica sobre el lugar de la imagen de Dios que requeriría de un estudio histórico detallado que se sale de los límites de este estudio.

La vida es de todo el ser humano y no sólo del alma o sólo del cuerpo, al menos si se habla de unión sustancial como se viene haciendo en las declaraciones magisteriales y parece estar en el fondo de la expresión conciliar.

En definitiva, esta segunda línea de fuerza de la antropología que hace descansar la dignidad del ser humano en su condición de criatura a imagen de Dios es la más reciente pero es la que mejor recoge el espíritu de la *Gaudium et Spes* como parece mostrar la estructura del segundo capítulo de EV.

3. La «antropología adecuada»

De la lectura y análisis de los documentos propuestos se puede concluir que las bases del razonamiento bioético son eminentemente antropológicas y descansan fundamentalmente en el hecho que el ser humano es un ser creado con unidad entre sus «dimensiones/ elementos» y a imagen de Dios.

23 DV Introducción, 3.

El modelo antropológico que quiera ser suficiente para servir de base a las afirmaciones morales de los documentos de la Iglesia, ha de ser capaz de dar respuesta, no sólo a los más burdas agresiones a la vida, como aquellas que niegan la condición de persona al embrión humano al negarle su condición espiritual; sino que ha de tener capacidad de responder a las objeciones más sutiles como aquellas que justifican la instrumentalización del cuerpo porque no forma parte del ser humano²⁴.

En la conjunción de las dos afirmaciones que se han expuesto es donde radica la suficiencia del modelo antropológico, ya que defiende sin fisuras que el ser humano completo es fin y no medio por su condición de creado a imagen de Dios. Cualquier fisura en estas dos líneas de fuerza puede hacerle perder coherencia ya que permitiría hablar de instrumentalización del cuerpo —verdadero problema en juego—, bien porque no pertenece al ser humano —si no se defiende la unidad—, bien porque alguna de las dos dimensiones (corporal / espiritual) no es «ciudadana de pleno derecho».

II. EL DEBATE ENTRE ORÍGENES Y CELSO

En este segundo momento se pretende reconstruir la polémica entre Orígenes y Celso al respecto de la antropología cristiana. Se habla de «reconstrucción» porque no existe como tal esta polémica sino que leyendo las obras de Orígenes se puede «imaginar» lo que respondería a las acusaciones de Celso que el mismo recoge.

La razón de esta exposición no es sólo por pura erudición, sino que hay razones suficientes para establecer un paralelo entre las afirmaciones de Celso y las razones argüidas a favor de determinadas acciones biomédicas que los textos que arriba hemos expuesto repudian. Este paralelo permitirá establecer otro entre la antropología de Orígenes y la de los documentos analizados. Esto convierte a este debate entre Orígenes y Celso en instancia crítica de las líneas de fuerza de la antropología de la bioética que se han señalado.

1. La polémica

La obra de Orígenes *Contra Celso* está escrita en el siglo III para rebatir la obra de Celso *El discurso verdadero* de la cual sólo se conserva lo que cita Orígenes. Poco se sabe de la personalidad y ascendencia filosófica de Celso, solamente las escasas noticias que nos deja Orígenes.

Se ha deducido una posible estructura en tres partes: una contra el judaísmo y otras dos contra el cristianismo: una de ellas por haber plagiado a los sabios de Grecia y otra por su posición política de auto exclusión de la sociedad.

De entre todas esas acusaciones y defensas se puede reconstruir un debate antropológico. En este trabajo se utilizarán las siguientes obras de Orígenes: *Contra Celso*²⁵, *Homilias sobre el Génesis*²⁶ y *Sobre los Principios*²⁷.

24 Un claro ejemplo de estas afirmaciones sutiles es la que defiende la libertad en la elección del sexo del embrión aun cuando sea con fines terapéuticos.

25 ORIGENES, *Contra Celso*, D., RUIZ BUENO (trad.), Madrid, 1968. Desde aquí se citará *Contra Celso*.

26 ORIGENES, *Homilias sobre el Génesis*, J.R., SÁNCHEZ-CID (trad.), Madrid, 1999. Desde aquí se citará *Homilias sobre el Génesis*.

27 ORIGÈNE, *Traité des principes*, (I- IV), H. CROUZEL, M.SIMONETTI (trads.), Paris, 1978-1980. Desde aquí se citará *Sobre los principios* y las traducciones al castellano son más.

2. La antropología de Celso

El pensamiento antropológico de Celso se puede sintetizar en tres tesis:

a) *El cuerpo del hombre es reductible a simple materia*

He aquí un texto de Celso que nos transmite Orígenes:

«Dios no hizo nada mortal, sino sólo lo inmortal; lo mortal, empero, es obra de otros. El alma, desde luego, es obra de Dios, pero el cuerpo es de otra naturaleza. De ahí que el cuerpo del hombre no se diferencie en nada del cuerpo de un murciélago, de un gusano o de una rana; la materia es la misma e idéntico el principio de corrupción»²⁸.

En esta formulación de Celso se puede comprobar como el cuerpo del hombre no es obra de Dios, que es sólo materia y nada tiene que ver con Él, porque Dios es puro espíritu. Además afirma inequívocamente que el alma es obra de Dios.

¿Qué consecuencias tiene esta afirmación?. Fundamentalmente dos: que el cuerpo no es inmortal y nada tiene que ver con la inmortalidad o la eternidad; y que el cuerpo humano es igual al de otros seres.

b) *Desvalorización del cuerpo*

Pero esto no queda aquí, el cuerpo es principio de corrupción: *«los males no vienen de Dios, sino que están inherentes a la materia y habitan entre lo mortal»²⁹*. Es decir, que el cuerpo, que es materia es malo para el sujeto, para el alma.

c) *El «sujeto» es independiente del cuerpo*

El tercero de los principios antropológicos de Celso es la idea de sujeto. Hay que tener en cuenta que todavía no se maneja el término persona en sentido moderno, por tanto, cuando se habla de sujeto, se habla de yo, del modo de ser de la naturaleza humana, de la identidad.

«Pero además, ¿no es también absurdo lo que se da entre vosotros, que por una parte deseáis un cuerpo y esperéis que ese mismo cuerpo ha de resucitar, como si fuera lo mejor y más precioso que tenemos, y, por otra, lo arrojáis a los tormentos como cosa sin valor?. Pero no vale la pena dialogar sobre ello con gentes que así piensan y están como fundidos con su cuerpo. Se trata, en efecto, de gentes que también en otras materias son rústicos e impuros y, ajenas a toda razón, sufren la enfermedad de la sedición. Con aquellos, en cambio, que esperan han de poseer eternamente con Dios el alma o principio intelectual (llámese elemento espiritual o espíritu inteligente, santo y bienaventurado, o alma viviente, o retoño supraceleste o incorruptible de la divina e incorpórea naturaleza, o denle, en fin, el nombre que quieran), con los que tienen digo, esa esperanza me parece bien conversar. Aquí por lo menos opinan rectamente

²⁸ *Contra Celso*, IV,54.

²⁹ *Ibid.*, IV, 66.

que los que hubieren bien vivido serán bienhadados; más los inicuos serán entregados absolutamente a males eternos. He aquí un dogma de que no han de apartarse ni estos ni hombre alguno jamás»³⁰.

Son varias las afirmaciones que interesa destacar:

- No vale la pena dialogar con quienes se piensan fundidos con su cuerpo.
- La retribución eterna será para el alma.

Luego el sujeto no es el cuerpo, ni la unión de ambos —los que se piensan fundidos con su cuerpo— sino el alma.

Con todo lo expuesto salta a la vista que el pensamiento de Celso se mueve dentro de los esquemas greco romanos conjunción de elementos platónicos, estoicos y epicúreos.

3. La antropología de Orígenes

La respuesta de Orígenes a Celso la debemos buscar en el conjunto de su obra.

a) *El punto de partida*

Para un exegeta como Orígenes, el punto de partida, no puede ser otro, que bíblico:

«Al principio hizo Dios el cielo y la tierra. De modo semejante dice: E hizo dos grandes lumbreras; y ahora de nuevo: Hagamos al hombre. (...) A partir de esto, considera cuánta sea la grandeza del hombre, que es igualado a elementos tan grandes y eminentes»³¹.

Aquí proclama la excelencia de la creación del hombre sobre el resto de lo creado, lo que ya empieza a hablar del valor que otorga al ser humano.

En el pensamiento de Orígenes el hombre es creado y plasmado, en atención a la doble creación que describen los relatos del Génesis. Ahora bien este hombre es creado a imagen y semejanza de Dios:

«Y Dios hizo al hombre, lo hizo a imagen de Dios»³².

Surgen tres preguntas a partir de esta afirmación:

1. ¿Cuál es el objeto de la imagen?, ¿a imagen de Dios Padre o Hijo?

El hombre está creado a semejanza de la imagen, del Logos eterno, del Verbo no encarnado:

«¿Cuál es, por tanto, la otra imagen de Dios, a cuya semejanza ha sido hecho el hombre, sino nuestro Salvador?. Él es el primogénito de toda criatura; de él está

30 *Ibid.*, VIII, 49.

31 *Homilía sobre el Génesis*, I, 12.

32 *Ibid.*, I, 13.

escrito que es esplendor de la luz eterna y figura tangible de la sustancia de Dios; él mismo dice de sí: Yo estoy en el Padre y el Padre está en mí y el que me ha visto a mí, ha visto al Padre. Pues, como el que ve la imagen de alguien, ve aquel del cual es imagen, así también mediante el Verbo de Dios, que es la imagen de Dios, ve uno a Dios»³³.

2. ¿Cuál es la naturaleza de la imagen?

Con esta pregunta se quiere buscar aquella cualidad del ser humano que delata la condición de seres a imagen de Dios.

«Este que ha sido hecho a imagen de Dios, es nuestro hombre interior, invisible, incorpóreo, incorruptible e inmortal, pues en tales cualidades se ve más justamente la imagen de Dios»³⁴.

3. ¿Dónde reside esa imagen en el hombre?

Lo expresa con dos términos: el hombre interior o el alma. El primero se acaba de citar. El segundo se encuentra en la obra contra Celso:

«(Celso) No comprendió tampoco en que parte del hombre está impresa esa imagen de Dios, es decir, en el alma»³⁵.

Llega a esta afirmación tras rechazar que la imagen pueda residir en el cuerpo³⁶, o incluso en el compuesto humano. Y esto precisamente por la naturaleza de la imagen, es decir, porque consiste en reflejar lo invisible, incorpóreo, incorruptible, etc., lo que se corresponde a la naturaleza del alma.³⁷

Aún matiza más, y dado su pensamiento sobre la posible materialidad del alma, ya que lo absolutamente inmaterial sólo puede ser Dios, afirma que la imagen radica en la parte superior del alma:

«Si nos referimos a aquella, no al Espíritu divino sino a la naturaleza del alma misma, diremos que su parte mejor es la que está hecha a imagen y semejanza de Dios»³⁸.

En la lectura transversal de las obras de Orígenes se puede describir a este hombre creado a imagen y semejanza de Dios en estos términos.

Compuesto de alma y cuerpo, la primera es preexistente; incorpórea³⁹ e invisible; es la sede de la razón y de la libertad, ya que por naturaleza es racional y ha sido dotada de libre arbitrio;

33 *Ibid.*, I, 13.

34 *Ibid.*, I, 13.

35 Cfr., *Contra Celso*, VI, 63.

36 Cfr., *Homilía sobre el Génesis*, I, 13. *Contra Celso*, VI, 63. Cfr. H. CROUZEL, *Théologie de l'image de dieu chez Origène*, Aubier, Ed. Montaigne, 155, nota 59.

37 Cfr., *Contra Celso*, VII, 32.

38 *Sobre los principios*, II, 10, 7.

39 En este punto el pensamiento de Orígenes vacila, ya que en algún momento le reconoce cierta corporalidad en atención a su teoría de las dos almas.

es más preciosa que el cuerpo: «*Por lo demás nos calumnia Celso al suponer que nosotros no tenemos nada por mejor y más precioso en nuestro compuesto que el cuerpo, siendo así que afirmamos ser el alma, y señaladamente el alma racional, cosa más preciosa que cualquier cuerpo*»⁴⁰; es la que recibirá la retribución tras la muerte.

El cuerpo esta hecho de materia pero no por ello es principio de corrupción ya «*que la materia que habita entre lo mortal tenga la culpa del mal, no es, según nosotros, verdad*»⁴¹; no es a imagen de Dios: «*la figura del cuerpo no contiene la imagen de Dios*»⁴²; tiene cierta dignidad con respecto al cuerpo de los animales: «*Si no todo cuerpo es de distinta naturaleza, sino que el cuerpo de cada animal corresponde a su alma, síguese evidentemente que el cuerpo de un ser cuya alma es obra de Dios será diferente de otro en que more un alma que no es obra de Dios*»⁴³; participa de la imagen de Dios, no porque en él resida la imagen sino porque en él inhabita el alma: «*Entonces toma el hombre en su alma virtuosa los rasgos de Dios; y también el cuerpo del que, por razón de la imagen de Dios, ha tomado los rasgos de Dios, es un templo; el cuerpo, digo, del que tiene tal alma; y, en el alma por razón de ser conforme a la imagen de Dios*»⁴⁴; está subordinado al alma: «*un hombre, es decir, un alma que usa de un cuerpo*»⁴⁵.

Con estos rasgos se puede describir la imagen del hombre que tiene Orígenes.

b) *La intención espiritual de la antropología de Orígenes*

Como bien hace ver H. Crouzel en su obra *Orígenes: un teólogo controvertido*⁴⁶ toda su antropología tiene un marcado interés espiritual lo que obliga a no olvidar este punto.

La salvación, que es del hombre interior, es un proceso de asemejamiento (creados «a semejanza» —mejor se entendería si se tradujese «para asemejarse») por el cuál se restablece en el hombre la imagen a la cual había sido creado:

*«Contemplemos, por tanto, siempre esta imagen de Dios para que podamos ser transformados a su semejanza. Por que si el hombre, hecho a imagen de Dios, mirando (...) la imagen del diablo, se hace por el pecado semejante a él, cuánto más, fijando sus ojos en la imagen de Dios, a cuya semejanza fue hecho por Él mediante el Verbo y el poder del mismo, podrá recibir aquella forma que le había sido dada por naturaleza»*⁴⁷.

Para ese proceso de asemejamiento el alma debe servirse del cuerpo:

«Ahora bien, un hombre, es decir, un alma que usa de un cuerpo, que se llama hombre interior y también alma, no responde lo que Celso escribió, sino lo que enseña el mismo hombre de Dios; y de la voz de la carne no puede usar un cristiano, que ha aprendido

40 *Contra Celso*, VIII, 49.

41 *Ibid.*, IV, 66.

42 *Homilía sobre el Génesis*, I, 13. Cfr., *Contra Celso*, VI, 63.

43 *Contra Celso*, IV, 58.

44 *Ibid.*, VI, 63.

45 *Ibid.*, VII, 38.

46 H. CROUZEL, *Orígenes. Un teólogo controvertido*, Madrid, 1998.

47 *Homilía sobre el Génesis*, I, 13.

a mortificar por el espíritu las acciones de la carne y a llevar siempre en su cuerpo la mortificación de Jesús y a mortificar los miembros que están sobre la tierra»⁴⁸.

c) Algunos principios de la antropología de Orígenes

Por encima de otras afirmaciones antropológicas de la teología de Orígenes, se puede resumir su contenido en estos dos grupos de afirmaciones:

- Jerarquía entre los principios del compuesto humano. Es el alma la «responsable» del compuesto humano, es la que ha de llevar al hombre a la salvación y la que recibirá la retribución, además preexiste al cuerpo, dotada de vida propia y de razón y libertad (de donde surgen las acciones humanas). En cierta medida se puede afirmar sin miedo a exagerar que es el sujeto, el yo, lo que más adelante la reflexión llamará persona.
- El cuerpo debe ser utilizado por el alma. Tiene cierto carácter instrumental. Esto implica dos afirmaciones. Por una parte el cuerpo no es malo. Hay que decirlo en defensa de Orígenes porque muchas veces, por ignorancia se le culpa de esta afirmación. Orígenes nunca afirma que el cuerpo sea malo. Y por otra, el cuerpo «cobra su dignidad por participación», no es creado por Dios en un primer momento sino que es plasmado tras el primer pecado del alma y de esta recibe su dignidad de «templo» que es mucha, pero por participación de la dignidad del otro principio del sujeto.

4. El saldo del debate antropológico entre Orígenes y Celso

En esta reconstrucción del debate entre Orígenes y Celso en cuanto a los principios antropológicos, se pueden observar dos puntos.

En primer lugar, intenta rebatir la afirmación de Celso de la indignidad del cuerpo humano. Esta argumentación se hace desde dos puntos de vista: la no maldad de la materia, por un lado; y por la «ley de la proporcionalidad» que tiene que haber entre el alma y el cuerpo, por otro.

A pesar de la importancia que tiene la categoría «creación a imagen y semejanza de Dios» en la antropología de Orígenes no es utilizada en este punto.

En segundo lugar, la unidad del compuesto humano no queda bien articulada en la antropología de Orígenes. El alma sigue teniendo más peso en cuanto a la identidad del sujeto y en cuanto a la dignidad.

Por tanto, la respuesta a las objeciones de Celso no quedan del todo superadas. El cuerpo del hombre de Orígenes se diferencia del de los animales por su participación en la dignidad del alma, no por sí mismo.

III. DE ORÍGENES A LA EVANGELIUM VITAE: LA SUFICIENCIA DE UN MODELO

1. El paralelismo entre modelos

«De ahí que el cuerpo del hombre no se diferencie en nada del cuerpo de un murciélago, de un gusano o de una rana; la materia es la misma e idéntico el principio de corrupción»⁴⁹.

48 *Contra Celso*, VII, 38.

49 *Ibid.*, IV, 54.

«En virtud de su unión sustancial con un alma espiritual, el cuerpo humano no puede ser reducido a un complejo de tejidos, órganos y funciones, ni puede ser valorado con la misma medida que el cuerpo de los animales, ya que es parte constitutiva de una persona, que a través de él se expresa y se manifiesta»⁵⁰.

A pesar de los casi 1700 años que separan estas dos afirmaciones parecen extraídas de el mismo debate. La razón última de su contenido parece el mismo. En virtud de esto es por lo que se asegura que se puede establecer un paralelismo entre los dos modelos antropológicos que se han expuesto. Esto hace fecunda su lectura simultánea.

El punto en el que el modelo antropológico que se propone como base a la defensa del ser humano y de su vida se juega su suficiencia o insuficiencia es en la posibilidad o no de la instrumentalización del cuerpo. Este es el verdadero quid de la cuestión, así lo hizo ver el Cardenal Ratzinger en la reunión del Consistorio de abril de 1991 de la que el Papa extrajo la conclusión de la necesidad de una encíclica sobre la vida:

«Pero debemos andar todavía más al fondo para identificar las raíces de esta oposición a la vida. (...) Hay que señalar un nuevo dualismo que se reafirma cada día más en la cultura occidental y hacia el cual convergen algunos de los trazos característicos de su mentalidad: el individualismo, el materialismo, el utilitarismo y la ideología hedonista de la realización de sí mismo desde una parte de sí mismo. De hecho, el cuerpo no es percibido espontáneamente por el sujeto como la forma concreta de su realización en su relación con Dios, con los otros y con el mundo (...) El cuerpo aparece, por el contrario, como un instrumento al servicio de un proyecto de bienestar, elaborado y perseguido por la razón técnica que calcula como podrá sacar el mejor provecho»⁵¹.

Para afirmar la inmoralidad de la no instrumentalización del cuerpo se pone en juego, como se ha podido ver, la dignidad de éste en función de la categoría imagen de Dios. El modo en que sea afirmada la creación del hombre a imagen de Dios determinará la suficiencia o no del modelo.

2. El modelo de Orígenes

La articulación entre los elementos que conforman el compuesto humano, según la propuesta de Orígenes, no garantiza la armonía entre ellos. La supremacía del alma, que comporta la responsabilidad de sostener al sujeto, y la negación expresa de la categoría de imagen de Dios al cuerpo humano le permiten justificar la instrumentalización del cuerpo, aún con fines espirituales.

El hecho de esta justificación demuestra que no es suficiente con afirmar la «participación» del cuerpo en la dignidad de imagen de Dios por su relación con el alma. La «proporcionalidad» que establece entre cuerpo y alma no rompe la dignidad del ser humano completo, pero sí supone una fisura importante en el modelo antropológico con el que pretende responder a las acusaciones de Celso.

50 DV Introducción, 3.

51 L'OSSERVATORE ROMANO, 5 de abril 1991, 4.

3. Orígenes como instancia crítica

Como se ha anunciado al principio, el estudio del modelo de Orígenes se presenta como instancia crítica para el modelo de los documentos del magisterio. La antropología de Orígenes, que por otra parte ha tenido una influencia enorme en la larga tradición de la Iglesia, especialmente en la teología espiritual, puede servir de aviso para navegantes al descubrir hasta donde se puede llegar si no se afirma sin ningún género de duda el carácter de «totalidad unificada» del ser humano.

Pero esto sólo no basta; si se quiere garantizar la defensa de la vida, se debe asegurar una correcta articulación de las dos líneas de fuerza indicadas.

La afirmación de la dignidad de imagen de Dios de todo el ser humano ha de estar formulada de tal manera que no permita dudar en ningún momento de que la dimensión corpórea del ser humano también goza de esa dignidad. Es aquí donde queda trabajo por delante en una doble dirección. En primer lugar, repensando todo atisbo de instrumentalización del cuerpo que sin duda hay en algunas afirmaciones de la tradición de la Iglesia, especialmente en la tradición espiritual. Y en segundo lugar, profundizando en un lenguaje que conjugue la afirmación de las diversas dimensiones del ser humano, la afirmación inequívoca de su unidad y la igual dignidad de todas ellas por ser el hombre «creado a imagen de Dios».

