

LA EUTANASIA: UN DEBATE ENTRE LA LIBERTAD INDIVIDUAL Y LA SOLIDARIDAD CÓSMICA

EDUARDO GARCÍA PEREGRÍN

A lo largo de la historia, como resultado de la diversificación del concepto que se corresponde con la diversidad de la propia realidad, el término «eutanasia» ha significado realidades muy distintas, de tal manera que su utilización es cada vez más ambigua¹. Y es que, en el fondo, el concepto de eutanasia resulta del concepto que se tenga sobre la vida y sobre la muerte del hombre. Etimológicamente nos podemos encontrar tres palabras muy relacionadas entre sí y derivadas del griego: el sustantivo «*euthanasia*», buena muerte; el verbo «*euthanatéo*», morir bien; y el adjetivo «*euthanatós*», el que ha muerto bien. De hecho, el primero de los términos es el más usado en el ámbito occidental basado en la cultura grecorromana. Ya Cicerón emplea el término «eutanasia» como sinónimo de muerte digna, honesta y gloriosa.

El sentido de la muerte y el sentido de la vida

La muerte, considerada simplemente como la etapa final de la vida del ser humano, no presentaba grandes complicaciones morales hasta hace poco tiempo. En la cultura actual, en la que el placer, el bienestar y el hedonismo aparecen como lo más importante, el concepto de «calidad de vida» se está implantando como prioritario sobre el valor de la propia vida humana. Una de las consecuencias de este fenómeno es lo que se ha venido en llamar «ocultamiento social de la muerte». Antes, la muerte de una persona se vivía como algo público, familiar, con una preparación obligada por parte de los que rodeaban al moribundo. Hoy

¹ Existe una abundante bibliografía sobre el concepto, clasificación y adjetivos de la eutanasia. Entre los libros más relevantes podemos citar: J. GAFO, *Eutanasia y derecho a morir con dignidad*, Paulinas, Madrid 1984; *La eutanasia y el arte de morir*, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid 1990; *10 Palabras clave en bioética*, Verbo Divino, Estella, 1993; M. VIDAL, *Bioética. Estudios de bioética racional*, Tecnos, Madrid 1989; *Eutanasia: Un reto a la conciencia*, San Pablo, Madrid 1994; E. LÓPEZ AZPITARTE, *Ética y vida. Desafíos actuales*, Paulinas, Madrid 1990; F.J. ELIZARI, *Bioética*, Paulinas, Madrid 1991.

día, la muerte aparece como algo clandestino, un tabú del que no se debe hablar, algo que produce un enorme miedo porque va en contra del placer y del deseo de satisfacción del presente².

Si hoy día la muerte se vive como expresión de fracaso es, entre otras cosas, porque el hombre actual ha perdido el sentido de la vida. Vivimos instalados en el presente, un presente despreocupado del futuro, en el que vivir al día aparece como la tarea más importante.

Numerosas encuestas en USA y otros países del Primer Mundo demuestran que el interés primordial de cerca del 80 % de los encuestados consiste en «encontrar un sentido a la vida». Muchas personas viven sin saber, sin descubrir el sentido último de su vida. Desde el momento en que falta ese sentido, el hombre busca su felicidad en «la química»: el alcohol, la droga, etc. Y cuando la respuesta es completamente negativa, cuando se cae en el profundo pozo del vacío existencial, entonces aparece la muerte como la única solución: el suicidio.

Frente a esta situación, aparece el hecho contrario de intentar retrasar la hora de la muerte, prolongando la vida de los pacientes en fase terminal por medio de la medicina tan sofisticada que hoy poseemos. Sin embargo, por mucho que nos esforcemos, la muerte no ha sido ni será nunca vencida en un sentido puramente biológico. Las leyes de la naturaleza, nuestra propia estructura química y nuestro metabolismo nos han hecho nacidos para morir. Pero también hay que tener en cuenta que, aunque tradicionalmente se ha venido hablando de cuerpo y alma como dos «componentes» del hombre, no se trata de dos «cosas» que se unen para dar lugar al hombre y que se pueden separar en un momento determinado. Cuerpo y alma son, cada uno de ellos, el hombre entero. Cuerpo, en el sentido limitado por la naturaleza terrena; alma, como dimensión que se proyecta al futuro. En este sentido, la muerte no puede considerarse como la separación del cuerpo y del alma, sino que es, más bien, la separación entre el modo de ser temporal-biológico y el modo de ser eterno-ilimitado en el que el hombre entra.

De acuerdo con lo anterior, la muerte no debe vivirse como un fracaso de la ciencia o del propio hombre, sino como la culminación de una vida terrena plena de sentido, como el punto en el que el hombre encuentra la posibilidad de ser totalmente él, la plenitud de su ser. Nuestros Obispos nos recordaban no hace muchos años que «la muerte es la culminación prevista de la vida ... y, por tanto,

² Ante el significado de la muerte pueden verse: P. ARIES, *La muerte en Occidente*, Argos-Vergara, Barcelona 1982; *El hombre ante la muerte*, Taurus, Madrid 1987; X. LEON-DUFOUR, *Jesús y Pablo ante la muerte*, Cristiandad, Madrid 1982; J. GAFO, *Eutanasia y derecho a morir con dignidad*, Paulinas, Madrid 1984; J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *La muerte, destino humano y esperanza cristiana*, S.M., Madrid 1984; C. JOMAIN, *Morir en la ternura*, San Pablo, Madrid 1987; F.X. DURRWELL, *Cristo, el hombre y la muerte*, San Pablo, Madrid 1993; J. VICO, *Dolor y muerte humana digna. Bioética teológica*, San Pablo, Madrid 1995.

forma parte de nosotros entre otras cosas, porque la actitud que tomamos ante ella determina, en parte, el cómo vivimos»³. De ahí que el derecho a morir con dignidad se defiende hoy como uno más de los que el hombre puede exigir, como una prolongación del derecho a una vida digna y humana. Todas estas circunstancias han hecho que la eutanasia sea el centro de amplios debates a muy distintos niveles.

Situación actual de la eutanasia

No vamos a entrar ahora en las distintas clasificaciones y/o adjetivos que pueden aplicarse al término «eutanasia». Quizás lo más interesante de todo ello es que, en sentido general, la eutanasia suele considerarse hoy como la provocación directa y deliberada de la muerte de un ser humano para evitarle sufrimientos, bien por piedad o compasión, o por creer que su vida carece de la calidad mínima para que merezca el calificativo de digna. A nivel popular, la eutanasia se suele igualar con «ayudar a morir» o «producir una muerte digna». Por desgracia, como dice G. Herranz⁴ «el centro de gravedad del problema se ha desplazado a la cuestión del pretendido derecho a ser matado en el lugar, tiempo y modo que uno decide, y eso con la cooperación del médico». En este sentido, durante los últimos años han proliferado las asociaciones en defensa de la eutanasia y se han llegado a proponer leyes ampliamente permisivas en alguno de sus aspectos, creando en la sociedad una cierta mentalidad relativizadora del respeto debido al ser humano.

No obstante, se puede afirmar que la eutanasia no está hoy legalizada en ningún país. En Holanda, sus diputados llegaron en 1993 a un acuerdo para *despenalizarla* en determinadas circunstancias, aceptando por mayoría que la eutanasia voluntaria es una manifestación de la libertad individual. Como consecuencia de esta despenalización, si en 1993 se estimaba en unos 5.000-6.000 los casos conocidos de eutanasia en Holanda, en 1995 esa cifra ha aumentado hasta las 19.600 personas que murieron («sanitariamente») por acción u omisión, con la particularidad de que sólo unas 5.700 sabían lo que estaba sucediendo.

Ciertamente, lo que se está solicitando es la eutanasia voluntaria. Pero existe también la posibilidad, al menos remota, de que una fuerte presión social más o menos indirecta pudiera llevar a que ciertas personas, a las que la sociedad economicista y utilitarista actual hace que se sientan una carga para sus familiares o para la propia sociedad, pudieran pedir «voluntariamente» la muerte como una especie de obligación «moral» para dejar de ser tan gravosas o de producir tantos

³ Comité Episcopal para la Defensa de la Vida (C.E.E.), *La eutanasia*, Madrid 1993.

⁴ G. HERRANZ, *Eutanasia o Medicina*, Cuadernos de Bioética 4 (1990) 21-24.

problemas. Por desgracia, algo de esto puede haber ocurrido en el caso de Ramón Sampedro, que ha sido reiteradamente presentado a la opinión pública como algo muy normal (como ya se venía haciendo desde 1993) cuando en realidad los mismos tetraplégicos lo han considerado como un caso extremo y raro, dejando constancia de que en su inmensa mayoría no están deseando morir ni, mucho menos, pidiendo que se les quite la vida. La Federación Nacional de Lesionados Medulares y Grandes Minusválidos ha declarado expresamente que la mayor parte de los discapacitados es contraria a la eutanasia y que ellos ni son ni se consideran a sí mismos seres indignos de vivir. Alberto de Pino, lesionado medular desde hace 27 años, lamentó la utilización del caso de Ramón Sampedro por parte de determinadas asociaciones, culpando a la sociedad de no haberle sabido dar la atención necesaria, sobre todo en los primeros momentos de su enfermedad, para que viera su vida de forma positiva.

Eutanasia y sufrimiento

En el fondo, cuando uno de los argumentos más utilizados para la legalización de la eutanasia es el evitar un sufrimiento insoportable, habría que considerar que en lugar de provocar la muerte del paciente lo que habría que hacer es eliminar en lo posible ese dolor. Dado que alrededor del 97 % de los dolores físicos se pueden tratar, una de las cosas a promover sería el funcionamiento de las llamadas «Unidades de Tratamiento del Dolor», de las que existen ya varias en España, y que podrían significar una esperanza para la humanidad sufriente, dándole prioridad al aumento de la calidad de vida cuando queda muy poca y no tendiendo a acortarla con la eutanasia. El problema surge cuando se trata de cuantificar la «calidad de vida». Para muchos, una «vida de calidad» sería hoy una vida sin ningún sufrimiento, olvidando que el dolor no destruye al ser humano sino que puede contribuir incluso a engrandecerlo. El sufrimiento puede llevar a algunas personas a una desesperación que les haga desear la muerte, pero tenemos numerosos ejemplos de otras personas a quienes el mismo sufrimiento les ha hecho adquirir nuevas capacidades y nuevas perspectivas esperanzadoras sobre el sentido de su propia vida.

Con ello no estamos proponiendo que la muerte tenga que ser abusivamente retrasada (caso del «enseñamiento terapéutico», por ejemplo). No obstante, hay que reconocer que muchas veces el cuadro clínico que se expresa como dolor tiene una base psíquica o moral, que puede conducir a estados de ansiedad y depresión, para los que los analgésicos no son eficaces. En este caso, lo que se impone es suministrarle al enfermo, junto con todos los cuidados físicos necesarios, la compañía, la simpatía, el cariño suficiente para que su vida siga teniendo sentido, ayudándole a la vez a una muerte natural llena de dignidad. Hay que ayudar a una buena muerte, pero lo que no se puede hacer es matar a otra persona. Ninguna persona debe sentirse jamás inútil. La vida nunca debe dejar de

tener algún sentido para todos y cada uno de los hombres. Recordemos que el verdadero hombre es principalmente futuro, es un proyecto inacabado que hay que ir configurando progresivamente. Cada persona tiene que decidir el significado que quiere darle a su vida; tiene que hacer lo que se ha llamado «la opción fundamental» que ha de convertirse en la referencia última de toda su vida.

Pero el sentido no puede imponerse desde fuera ni puede inventarse. Hay que irlo descubriendo y aceptando continuamente. De acuerdo con la trascendencia de la vida humana, el hombre apunta siempre a algo que hay por encima de él, hacia alguien o hacia un sentido que hay que cumplir. Sólo en el servicio a los demás, el hombre se realiza a sí mismo. Y a la inversa, el hombre sólo es capaz de autorrealizarse en la medida que cumple con el sentido de su vida. Cuanto más se olvide de sí al entregarse a los demás, más se realiza a sí mismo. Se ha dicho que «sólo el olvido de sí lleva a la sensibilidad y sólo la entrega de sí genera la creatividad».

De este modo, quizás no existe ninguna situación en la que la vida carezca de auténtico sentido: el sufrimiento, la culpa y la muerte también pueden transformarse en algo positivo, en un servicio. En el caso concreto de la muerte, habría que verla como el fin de la vida, pero entendiendo la palabra fin como una meta alcanzada y como un lugar para el verdadero nacimiento. Para un cristiano, además, tener fe significa darle un sentido a su vida que le haga esperar y desear un futuro absoluto, un «Futuro» con mayúscula, Dios, que vivió nuestra existencia pero que venció a la muerte con su resurrección como un anticipo de la realización de todas las posibilidades latentes en el hombre unión con Dios.

Planteamiento del debate: El derecho a disponer de la propia vida

Desde el punto de vista puramente ético, el problema se centra en el derecho que una persona, que considera su vida sin ningún sentido y peor que la muerte, tiene para poner fin directamente a ella (suicidio) o, en caso de no poderlo hacer físicamente, pedir a otras personas que les liberen de esa vida (eutanasia). El argumento más utilizado para promover la legalización de la eutanasia es el derecho de cada cual a disponer de su propia vida, en uso de su libertad y autonomía personal. La confrontación teórica y práctica aún no resuelta del todo es la confrontación entre el valor de la vida y el valor de la libertad. El artículo 15 de nuestra Constitución establece que todos tienen derecho a la vida, por lo que el ser humano próximo a la muerte deberá estar incluido en ese «todos» y seguirá teniendo el mismo derecho que los demás. Sin embargo, desde el punto de vista moral, se trata de dilucidar si es posible renunciar a un derecho fundamental o, simplemente, si es posible no ejercerlo. En principio, parece razonable considerar que no cabe la renuncia a un derecho fundamental. Los derechos fundamentales del hombre derivan de su condición de persona, considerada en sentido antropológico y metafísico, por lo que estos derechos fundamentales —en

primer lugar el derecho a la vida— se encuentran fuera del alcance de toda discusión humana.

Algunos autores, sí aceptan que un derecho fundamental pueda no ejercerse. Sin embargo, habría que tener en cuenta que, en el caso de la vida, la distinción entre renuncia y no ejercicio es difícil de establecer ya que si no se puede renunciar al derecho a la vida, se supone que ya se está ejerciendo ese derecho⁵.

Otro planteamiento del problema puede hacerse en el sentido de si el derecho a la vida implica o lleva consigo el derecho a acabar con la propia vida. Para los partidarios de la eutanasia activa, en su mayoría personas que se consideran no religiosas, el hombre tiene ese derecho fundado en su poder autónomo de disponer de sí mismo. Sin embargo, planteando el problema en los mismos términos, se puede argüir que el principio de libertad no puede exigir que una persona sea libre de no ser libre. Es decir, no es libertad poder renunciar a la libertad. Por lo tanto, aplicando ese argumento al derecho a la vida, tampoco puede ser un derecho renunciar a la propia vida, puesto que esa vida es imprescindible para poder tener libertad. Por eso muchos juristas creen que el estado de derecho no puede permitir la muerte solicitada a voluntad, en interés de la libertad rectamente entendida de la persona humana.

La vida como un don de Dios

Por otra parte, para los no partidarios de la eutanasia activa, hasta ahora en su mayoría personas de orientación religiosa (incluso no cristiana), al hombre no le está permitido disponer de su propia vida. Los argumentos tradicionales de la teología se basan en que la vida humana es un don de Dios y, por lo tanto, no está a nuestra libre disposición⁶. El fundamento de la dignidad humana reside en su origen y destino divino. La vida de cualquier ser humano es sagrada e inviolable porque pertenece, ante todo, a Dios. La vida humana pertenece a esos bienes intocables que no podemos negociar con nadie, ni siquiera con nosotros mismos; son bienes que tienden a identificarse con el misterio mismo de la existencia y de la dignidad humana. Si la libertad, el honor, la educación, etc. son bienes irrenunciables, con más razón lo será la vida que es la raíz primordial

⁵ En relación al debate sobre el uso de la libertad en la eutanasia, merece la pena destacar dos artículos que con el mismo nombre (*Reflexión moral sobre la eutanasia*) publicaron G. Peces-Barba (ABC, 16-9-95) y R. Termes (El País, 4-12-95).

⁶ El Magisterio de la Iglesia Católica se ha expresado en repetidas ocasiones sobre el tema: Comisión Episcopal para la Doctrina de la Fe, *Declaración sobre la eutanasia*, Madrid, 5-5-80 y 15-4-86; Comité Episcopal para la Defensa de la Vida (C.E.E.), *La eutanasia*, Madrid 1993; Comisión Permanente (C.E.E.), *La eutanasia es inmoral y antisocial*, Madrid, 19-2-98. También el Concilio Vaticano II (*Gaudium et spes*, n° 27) y Juan Pablo II (*Evangelium vitae*) se han referido a la eutanasia en los mismos términos.

de todos esos bienes. Sin embargo, de todos es sabido que existen situaciones en las que no hay obligación de prolongar la vida humana y en las que se puede dejar morir al paciente. La situación ideal de la ética del «bien morir» es la que integra el valor de la vida humana y el derecho a morir digna y humanamente. Eso es lo que persigue la llamada «ortotanasia». Pero conviene dejar claro que eso no significa que una persona se convierta por una enfermedad incurable y terminal, por las deficiencias de la ancianidad o por una definitiva inconsciencia en una «no-persona» o en un «ser-ya-no-humano». Consideraciones de este tipo pueden conducir a los extremismos expresados por P. Singer en relación a los enfermos mentales: «...parece que la muerte de un chimpancé es menos grave que la muerte de un enfermo mental grave, que no es una persona...», o en relación con los no-nacidos «puesto que ningún feto es persona... ningún feto tiene el mismo derecho a la vida que una persona... La vida de un recién nacido tiene, pues, menor valor que la de un cerdo, un perro o un chimpancé»⁷. Precisamente porque la persona humana es persona y lo sigue siendo siempre, —también cuando esté mortalmente enferma o moribunda— tiene derecho a una muerte digna de los seres humanos. De ahí, la negativa de la Iglesia Católica y otras Iglesias a lo que se ha llamado «ensañamiento terapéutico» y la propuesta del «testamento vital» en el que, entre otras cosas, se solicite la no prolongación abusiva e irracional del proceso de morir. Lógicamente, no se trata de alguien a quien le agobie la vida o se encuentre desesperado. No, la muerte arbitraria sigue siendo para un cristiano y para los seguidores de otras religiones algo irresponsable y no permitido moralmente. Autonomía no equivale a arbitrariedad, sino a una decisión de la propia conciencia. Para la Iglesia Católica, «la vida humana no es un valor absoluto al que todos los demás se deban subordinar; lo que es un valor absoluto es la dignidad de la persona humana, que está hecha a imagen y semejanza de Dios». La lucha contra la muerte a cualquier precio es absurda.

Otras alternativas cristianas

Sin embargo, algunos teólogos consideran que la vida humana es, también por voluntad de Dios, una tarea humana y por lo tanto está confiada a nuestra propia responsabilidad: una autonomía que se funda en la teonomía. Lo mismo que la vida humana es «creación» de Dios pero confiada desde su comienzo a la responsabilidad humana (paternidad responsable), ¿no sería —se preguntan— más coherente reconocer que del mismo modo también el fin de la vida está confiado a la responsabilidad de los hombres por el mismo Dios, que no quiere que le

⁷ P. SINGER, *Ética práctica*, Ariel, Barcelona 1995. Sobre el debate suscitado por estas consideraciones pueden verse las citas correspondientes en H. KÜNG y W. JENS, *Morir con dignidad. Una alegato a la responsabilidad*, Trotta, Madrid 1997.

adjudiquemos una responsabilidad que nosotros debemos y podemos asumir? El teólogo alemán A. Auer comentaba ya en 1980 que la fundamentación teológica tradicional de la no disponibilidad de la vida humana —la relacionalidad a Dios— no es últimamente convincente. Según Auer, toda persona tiene derecho a que los demás respeten sus decisiones de conciencia. De la misma forma, K. Barth había afirmado que para el «caso límite» no toda muerte autoinfligida es en sí misma y como tal un suicidio, sino que podría representar una forma determinada, aunque extrema, de la entrega de su vida mandada a los hombres⁸.

Con otras palabras, estos teólogos defienden una vía media, cristiana y humanamente responsable entre un libertinaje anti-religioso y un rigorismo desprovisto de la compasión, convencidos de que el Dios todo misericordia que ha dado la libertad al hombre, también ha confiado precisamente al ser humano *moribundo* (hay que destacar el subrayado), la responsabilidad y la decisión en conciencia sobre el modo y momento de su muerte. Esta autodeterminación no es un acto opositor a Dios; la predestinación divina y la autodeterminación humana no se excluyen mutuamente. Si Dios ha confiado la vida entera a la responsabilidad del ser humano, esa responsabilidad ha de ejercerla también sobre la fase final de su vida, sobre la ocasión más seria de su vida: cuando se trata de morir. Además de un tiempo de vivir hay un tiempo de morir, que no se debè retrasar artificialmente. Como leemos en el libro de Qohelet «todo tiene su momento, y cada cosa su tiempo bajo el cielo: tiene su tiempo el nacer y tiene su tiempo el morir»⁹.

En último extremo, de la misma forma que cada persona tiene que decidir el sentido último que quiere darle a su vida, también debe decidir en conciencia sobre cómo vivir responsablemente su tiempo de morir. El tema es muy delicado pero quizás haya que tomar más en consideración la vinculación entre libertad y ley, conciencia y verdad, opción fundamental y actos concretos, que constituye un patrimonio evidente de la moral cristiana. Juan Pablo II, en su carta encíclica «*Veritatis splendor*», nos recordaba «algunas cuestiones fundamentales de la enseñanza moral de la Iglesia, bajo la perspectiva de un necesario discernimiento sobre problemas controvertidos entre los estudiosos de la ética y de la teología moral»¹⁰. Ciertamente rechaza el concepto creativo de la conciencia, pero en el sentido de que esa conciencia no es la que decide que una cosa sea buena o mala, sino que formula la obligación de hacer el bien y evitar el mal, aquí y ahora, sin que sea fuente autónoma y exclusiva para decidir lo que es bueno o malo. De

⁸ Tanto la cita de A. Auer como la de K. Barth han sido tomadas de H. KÜNG y W. JENS, *Morir con dignidad. Un alegato a favor de la responsabilidad*, Trotta, 1997. A esta última obra me remito en lo referente al nuevo planteamiento no tan rigorista sobre el tema de la eutanasia.

⁹ *Qoh* 3, 1s.

¹⁰ JUAN PABLO II, *Veritatis splendor* 1993, 5.

cualquier forma, la encíclica deja muy claro que «*el juicio de la conciencia tiene carácter imperativo: el hombre debe actuar en conformidad con dicho juicio*» (Nº 60).

Una nueva perspectiva: Importancia de la solidaridad cósmica

Todas las argumentaciones anteriores intentan hacer valer el derecho de los creyentes a poseer una actitud ante la muerte distinta de la de los no creyentes, basada en su fe en Dios como última realidad. Pero, simultáneamente, deben hacer ver a los que creen en Dios que los no creyentes pueden defender otra actitud igualmente digna ante la muerte. A fin de cuentas, para una persona que no crea en Dios, el hecho de que la dignidad de la vida humana se fundamente en Dios no le puede significar nada. No obstante, hay un aspecto que sí me gustaría señalar, y que puede ser aplicable a cualquier persona, independientemente de sus creencias.

La visión moderna del mundo que nos está proporcionando la física cuántica, la biología molecular o la propia ecología, nos debe llevar a comprender que todo tiene que ver con todo, en todos los puntos y en todos los momentos; que estamos envueltos en una red de relaciones y que nada ni nadie existe fuera de esas relaciones¹¹. Dada la complejidad de los seres vivos, cada día está más aceptado en el campo de las ciencias de la vida lo que se ha dado en llamar el «principio hologramático», que dice así: en las partes está presente el todo y el todo está en las partes¹². O, dicho con otras palabras, el universo está constituido por una inmensa trama de relaciones de tal forma que cada uno vive por el otro, para el otro y con el otro. A escala celular, cada una de los miles de moléculas de distinto tipo que existen en cada una de nuestras células tiene una estructura determinada que hace que sea la más apropiada para llevar a cabo una función determinada, de tal modo que entre ellas se establece una relación que las hace a todas igualmente necesarias y que, a su vez, se encuentra perfectamente regulada para que funcionen como un «todo» orgánico y armónico. De la misma manera, podemos considerar que el nuevo paradigma holístico que está emergiendo en el campo de las ciencias durante los últimos años se caracteriza, entre otras cosas, por el principio de que todos los seres están inter-ligados, re-ligados entre sí: el uno necesita del otro para existir: el holismo no quiere decir suma, sino totalidad hecha de diversidades orgánicamente interrelacionadas. Fuera de la relación, no existe nada. El holismo significa captar el todo en las partes y las

¹¹ En éste y otros aspectos sobre el papel de la nueva ecología en la concepción del universo pueden verse: AAVV, *Ecología solidaria*, Trotta, Madrid 1996 y, sobre todo, L. BOFF, *Ecología: Grito de la tierra, grito de los pobres*, Trotta, Madrid 1996.

¹² K. WILBER, *El paradigma holográfico*, Kairós, Barcelona 1991.

partes en el todo de tal forma que tropecemos siempre con una síntesis que ordena, organiza, regula y hace que las partes tengan como meta un todo y que cada uno la tenga en otra totalidad siempre mayor.

La vida humana y la armonía del universo

Distintos bioquímicos y biofísicos como Prigogine y Stengers¹³ han aceptado lo que en los años 30 había propuesto Teilhard de Chardin como ley de la complejidad-conciencia: cuanto más avanza el proceso evolutivo tanto más complejo se hace; cuanto más se interioriza más conciencia posee; y cuanto más conciencia posee tanto más autoconsciente se torna¹⁴. Todo interactúa y, por lo tanto, todo posee un cierto nivel de vida y de espíritu.

En la esfera terrestre, podríamos distinguir cinco «subesferas», en orden de complejidad creciente: la litosfera (las piedras), la hidrosfera (el agua), la atmósfera (el aire), la biosfera (la vida) y la noosfera: la esfera del espíritu, la esfera de la conciencia¹⁵. Dentro del holismo racional, la esencia de la conciencia es una unidad coherente que es, a su vez, el resultado del conjunto de las relaciones que cada uno establece con todo lo que está a su alrededor. De la misma manera que la teoría de la relatividad de Einstein comprobó que la masa y la energía son susceptibles de interconversión, la conciencia es esencialmente inter-relación hacia todos los lados y en todas direcciones. En este sentido, cada ser humano tiene su propia singularidad irreductible, en la que se puede distinguir un doble aspecto: es singular y se hace conscientemente singular. La individualidad no es un número. Es la negación del número, en la medida en que es singular e irrepitable de forma consciente. Cada uno es él mismo de una forma original, no experimentada anteriormente ni repetible después. Gracias a su libertad, cada ser humano puede transformar a su manera todas las experiencias y conocimientos en un acto de amor, es decir, en un acto de aceptación del universo y de entrega desinteresada a los demás. O bien puede negarse a todo eso, vivir un proyecto de rebelión contra el sentido del universo y afianzarse en la autoexclusión. Esa es la grandeza y la tragedia humanas. Sólo a este nivel puede acontecer la realización o la tragedia; el sentimiento de bienaventuranza o de frustración, en la medida en que cada ser humano descubra su lugar en esa

¹³ I. PRIGOGINE e I. STENGERS, *Entre el tiempo y la eternidad*, Madrid 1990; *La nueva alianza: metamorfosis de la ciencia*, Madrid 1994.

¹⁴ Cf. *Œuvres de Pierre Teilhard de Chardin*, Éditions du Seuil: *Le phénomène humain*, 1955, (vol. 1, 343 y 404); *L'apparition de l'homme*, 1956 (vol. 2, 304); *L'Activation de l'énergie*, 1967 (vol. 7, 107, 375 y 404); *Les directions de l'avenir* 1973 (vol. 10, 234). Hay traducción castellana de casi todas las obras de este autor, de las que la ed. Taurus ha hecho repetidas ediciones desde hace más de cuarenta años.

¹⁵ Cf. *Œuvres: La vision du passé* 1957 (vol. 3, 79ss).

totalidad compleja o se salga de ella y se extravíe... pero teniendo presente que no se extravía él solo sino que introduce un cierto desorden en el devenir armónico del universo.

Quienes emplean este lenguaje no son los teólogos sino los científicos modernos, los astrofísicos y los cosmólogos. Eso quiere decir que cada persona tiene que descubrir su misión única e irrepetible en el mundo; tiene que darle ese sentido último a su vida y tiene que descubrir también su integridad en la comunidad terrestre y cósmica que le haga vivir con esa corresponsabilidad en la marcha del universo. Cada ser humano vive éticamente sólo cuando mantiene el equilibrio dinámico de todas las cosas, cuando se muestra capaz de imponer límites a sus propios deseos, cuando se siente fundamentalmente un ser solidario y en comunión. Sólo entonces realizará plenamente su dimensión ética... Pero para que todo esto pueda lograrse, el hombre moderno tiene que aceptar que no es el dueño absoluto de su propia vida; tiene que definir un nuevo sentido y encontrar un nuevo significado del universo, en el cual siempre será necesaria su participación y su colaboración... su propia vida. En último extremo, cada persona humana tiene que descubrir que es importante por sí misma, pero que también es imprescindible para el desarrollo integral del resto de las personas y del conjunto de la humanidad.

Tenemos que globalizar el espacio y el tiempo en que vivimos. Sólo así podremos comprender todo lo que nuestra existencia personal tiene de sorprendente y de importante: en cada uno de nosotros culmina el universo entero al alcanzar la forma de conciencia, haciéndonos no sólo capaces sino abocados a la solidaridad y a la entrega a los demás mediante la amistad y, en último extremo, mediante el amor.

La solidaridad cósmica nos puede conducir a Dios

Esta concepción cósmica de cada ser humano puede llevarnos también a la presencia de Dios. Porque toda la veneración y todo el asombro que cualquier hombre de ciencia muestra ante el universo, toda la fascinación ante lo bello y armonioso del nuevo orden cosmológico, todo converge hacia el más profundo misterio, el misterio de Aquel que es el sin nombre: Dios, Alá, Tao... Como decía Einstein, «el misterio es lo más humano que nos es dado sentir... Esta experiencia de lo misterioso ha generado también lo religioso»¹⁶. Dios puede emerger de la propia dinámica de la cosmología moderna, tal como lo expresa también S. Hawking: «Seguimos creyendo que el mundo tiene que ser lógico y bello; sólo hemos marginado la palabra Dios»¹⁷. Existe un orden implícito en

¹⁶ A. EINSTEIN, *Mi visión del mundo*, Barcelona 1986.

¹⁷ S. HAWKING, *Historia del tiempo*, Barcelona 1990.

todas las cosas que nos lleva a un orden supremo, a una conciencia suprema y hacia un espíritu supremo. El nombre que le demos es lo menos importante. Cada cual le podrá conocer con el nombre que quiera; para nosotros ese nombre será Dios. De esta manera, consideramos que Dios está presente en el cosmos pero, a la vez, el cosmos está presente en Dios. Es lo que se quiere expresar con la palabra «panenteísmo» (del griego *pan*=todo, *en*=en, *theos*=Dios): Dios existe en todo y todo en Dios. Sería algo así como la expresión religiosa del «principio holográfico» antes comentado. Esto no significa que todo sea Dios («panteísmo»). Dios y el universo son diferentes, pero están abiertos el uno al otro, en una perfecta comunión. Hace muchos años Teilhard de Chardin escribía: «Creo que el Universo es una Evolución. Creo que el Espíritu desemboca en lo personal. Creo que lo Personal supremo es el Cristo Universal»¹⁸.

Como antes comentábamos, la nueva ecología se concibe como una trama de relaciones e interdependencias que constituyen nuestro universo. Pero ningún ser está completamente acabado, sino que todos estamos abiertos a nuevos avances, a una mayor perfección. El cosmos es maravilloso pero aún no está terminado. Bajo esta perspectiva escatológica, el universo está aún en fase de cosmogénesis, en la que cada uno de sus miembros —y muy especialmente cada persona humana—, en virtud del panenteísmo, tendría que descubrir que es imprescindible; que cada una de sus acciones y de sus experiencias tiene que estar impregnada de inteligencia y amor, de ese Amor que está en todo y que, por lo tanto, nos convierte a cada uno de nosotros en un centro de Amor, capaz no sólo de desarrollar toda la capacidad amorosa que llevamos dentro, sino también —y esto es muy importante— para permitir que las demás personas descubran y realicen en nosotros su propia capacidad de amar. De esta manera, cada vida humana cobra un nuevo sentido, un sentido que la hace participar a su escala en la consecución de esa plenitud total descubriendo al Dios-Amor dentro y fuera, por encima y por debajo de cada una de ellas; entrando en contacto con el «Cristo cósmico», ordenando todas nuestras acciones hacia la consecución del «pleroma», del «punto omega», de la «teosfera»...

La conciencia cosmogénica nos tiene que impulsar a trabajar por un «mundo todavía incompletamente formado» en el que cada uno tiene una misión que no puede ser desarrollada por ninguna otra persona. Sólo así encontraremos la realización de nuestra verdadera esencia y existencia. Para un cristiano, además, sólo así se colaborará en la extensión del Reino, o si se quiere expresar de otra forma, participaremos del «Cristo verdaderamente cósmico y universal» de Teilhard de Chardin, o de la «perfecta fraternidad y sororidad cósmica» de Francisco de Asís.

¹⁸ P. TEILHARD DE CHARDIN, *Como yo creo*, Taurus, Madrid ²1973, 105. Más tarde, Teilhard corrigió el texto de esta forma: «Creo que el Espíritu, en el *Hombre*, desemboca en lo Personal».