

JAROSŁAW MERECKI SDS

ORGANISMO Y REGENERACIÓN: EL MITO DE UN MUNDO SIN ENFERMEDAD

En definitiva, la medicina es un esfuerzo por oponerse a la muerte, búsqueda de inmortalidad. Pero, ¿podemos encontrar una medicina que nos asegure la inmortalidad?

Benedicto XVI (Visita al Centro Internacional de Jóvenes
San Lorenzo, 9.03.2008)

ORGANISM AND REVIVAL: THE MYTH OF THE WORLD WITHOUT ILLNESSES

A b s t r a c t. From the truth about the creation of man it follows that man was called upon to live a life without an end. This transcendental dimension of man's being, however, may be lost, if it is realized only in the perspective of earthly finiteness. This puts two important questions: is such a perspective possible at all, and would such a kind of life be desirable? Assuming that it would be possible, it should not, however, be desirable, because it would destroy the personal dimension of our being. The contingent character of the human being issues actual challenges to medicine. The response to them depends on the way science is understood. Today science is often understood not in the Aristotelian meaning (cognition and contemplation of the truth), but in the technical meaning, as ruling the world and trying to changing it. This carries actual dangers to man in the sphere of morality, along with social-cultural consequences. A man of science, however, has to recognize some impassable borders: the contingency of the human being cannot be eliminated, and man's role cannot be reduced to that of an object saving others. Science cannot deceive us with the myth of the world devoid of suffering, illnesses and death. In consequence medicine not only is to heal people, but also to accompany man in the case when there is no hope of regaining his health. The example of Socrates may serve as a paradigm of man's relation towards life and death.

Translated by Tadeusz Karłowicz

Key words: man, science, medicine, creation, transcendence.

Dr JAROSŁAW MERECKI SDS – doktor filozofii, profesor w Papieskim Instytucie Jana Pawła II ds. Studiów nad Małżeństwem i Rodziną przy Uniwersytecie Laterańskim w Rzymie oraz w Uniwersytecie Katolickim w Salvadorze (Brazylia).

Antes de comenzar aprovecho la ocasión para agradecer a los organizadores de este seminario por la invitación que amablemente me han hecho. El tema que me ha sido propuesto, me hizo antes que nada pensar en los primeros capítulos del libro del Génesis. A los primeros padres, colocados en el jardín del Edén, se les prohibió comer del árbol del conocimiento del bien y del mal, pero el diablo los vino a tentar con estas palabras: si comen de ese árbol, „ciertamente, no morirán” (Gn 3, 4). Estas palabras nos recuerdan que la imagen y el deseo de una vida sin final, pertenecen a la historia del hombre desde el principio. Esta visión podría tener cierta dosis de sentido, por que expresa la trascendencia del hombre respecto a la dimensión temporal de la vida y su impulso de buscar aquello que pueda apagar su deseo que se encuentra más allá. Según San Agustín un hombre que se encontrara plenamente satisfecho con su finitud sería un hombre alienado en el sentido mas profundo del concepto de alienación, por que se trataría de alguien que se encuentra separado de la dimensión esencial de su existencia. Sin embargo, la imagen y el deseo de una vida sin final pueden significar – como sucede en el libro del Génesis – también una tentación: El hombre puede desear y buscar el prolongamiento sin límites de su propia vida en la tierra sin hacer referencia a la trascendencia, partiendo de sus propias posibilidades, es decir encerrándose en la inmanencia de su vida terrenal.

La visión de una vida terrena sin término, nos plantea dos preguntas. La primera: ¿Es acaso posible? Y la segunda: ¿Sería deseable una vida de ese tipo? Mi argumento es que aún y cuando una vida sin final llevada a cabo en la inmanencia fuese posible, esa no sería deseable, por que en última instancia destruiría la dimensión personal del nuestro ser.

Regresaré a este punto al final de mi intervención. Comencemos por la pregunta sobre la posibilidad de regeneración continua del organismo. Lo que en nuestros tiempos pertenecía, mas bien al mundo de la imaginación y de la fantasía (pensemos por ejemplo en las visiones de la literatura fantástica, en la que hombres congelados sobreviven por varios siglos), comienza a aparecer cada mas realista con los progresos que la ciencia ha hecho en nuestros tiempos. Así surge la visión (o tal vez el mito) del mundo sin enfermedades, del mundo en el que el hombre dispone de los medios para hacer frente a la vulnerabilidad de su propia naturaleza. No sería tal vez exagerado decir que, en nuestros días la medicina, especialmente la biotecnología, se han convertido en una especie de árbol del conocimiento que nos promete una vida (casi) sin final.

A continuación quiero esbozar brevemente dos modos de entender la tarea de la medicina. El primero se inspira efectivamente en el mito de un mundo

sin enfermedades y de su victoria sobre la muerte, buscando de poner esta tarea como ideal de las ciencias médicas, el segundo entiende la tarea de la medicina y de la ciencia a partir de la insuprimible contingencia de la naturaleza humana.

I. LA CONFRONTACIÓN CON LA CONTINGENCIA

El hombre ha tenido siempre que asumir las consecuencias de su propia contingencia. Se hace presente en nuestra vida en diversos modos: como contingencia física (nuestro organismo es vulnerable), cognoscitiva (cometemos errores), emotiva (no siempre estamos en grado de controlar nuestros afectos), moral (llevamos a cabo elecciones moralmente equivocadas) y por último existencial (al final perdemos nuestra existencia). Siempre que le ha sido posible, el hombre ha intentado superar su contingencia, aún reconociendo que existen límites en su actuar que de cualquier manera debe aceptar. La modalidad de la contingencia que nos toca más profundamente y que de alguna manera resume las otras formas es, la contingencia existencial: cada expresión de nuestra contingencia nos recuerda que no poseemos a título pleno nuestra vida y que ella por último se nos escapa.

Esta percepción, marca la vida del hombre de manera tan profunda, que algunos filósofos la han definido a partir de ella: Martín Heidegger habla del hombre como „un ser para la muerte” (*Sein zum Tode*), aún antes Søren Kierkegaard veía en el hombre un ser que sufre de una „enfermedad mortal”.

La conciencia de nuestra contingencia nos suscita inquietud, incluso angustia. El gran conocedor de la condición humana, Pascal, señala „que gran parte de las ocupaciones que llenan nuestra existencia, son simplemente un modo de distraer nuestro pensamiento de la reflexión sobre esta trágica carencia, que de otra manera envenenaría todas las alegrías de la vida”¹.

El *divertissement* nos entretiene, pero no es la manera verdadera de hacer frente a nuestra contingencia. Lo es, en cambio la religión. En el contexto de la lengua alemana se habla de la llamada *Kontingenzbewältigung* (hacer frente a la contingencia) y especialmente Hermann Lübbe ve en la respuesta a esta

¹ R. Buttiglione, *L'uomo e la famiglia*, Dino Editore, Roma 1991, p. 145.

necesidad la principal función de la religión². Sin entrar en los particulares podemos decir que la religión no solamente responde a la angustia suscitada por la experiencia de la contingencia, sino también por otra parte ella misma refuerza esta conciencia: en el ámbito de las religiones que hablan de la creación en el sentido radical, es decir como *creatio ex nihilo*, la idea de la contingencia viene ulteriormente radicalizada, así en un cierto sentido la religión responde al problema que ella misma ha creado³.

En esta perspectiva, podemos decir que la medicina como tal existe justamente con motivo de la contingencia constitutiva del hombre. Si el hombre no fuera contingente, no tendría necesidad de sus servicios. En este contexto lo pone también Benedicto XVI en sus palabras que he citado al comienzo de mi intervención. La medicina busca oponerse a la contingencia, es decir a la muerte, y en este sentido esta a la búsqueda de la inmortalidad. Pero, ¿podemos esperar que esta finalidad se logre de alguna manera?

Por supuesto que la religión no es la única manera de *Kontingenzbewältigung*.

Existen muchas otras, las ha tematizado agudamente Niklas Luhmann en su teoría sistémica⁴. Una de ellas – y ciertamente una de los más potentes – es la ciencia. La ciencia moderna parte del presupuesto de „someter a tortura la naturaleza” (F. Bacon), para obligarla a revelar sus misterios, para conseguir el conocimiento que después será utilizado para el bien del hombre. El concepto moderno de la ciencia difiere de la concepción aristotélica, en la cual el objetivo de la ciencia era puramente cognoscitivo y contemplativo, pero no invasivo: la ciencia no buscaba cambiar el mundo en que vivimos, buscaba solamente explicarlo. Con la ciencia moderna el hombre busca convertirse – como dice Descartes – en „dueño y señor de la naturaleza”, o sea desde nuestro punto de vista podemos decir que quiere al menos limitar, si no es que eliminar del todo, su contingencia. De hecho – quien es „dueño

² Cf. H. L ü b b e, *Kontingenzerfahrung und Kontingenzbewältigung*, en: G. von Graevenitz, O. Marquard (Hg.), *Kontingenz, Poetik und Hermeneutik*, Bd 17, Wilhelm Fink Verlag, München 1998, p. 35-47. Vale la pena notar que esta interpretación de la religión ha sido también puesta en discusión. Según Spaemann la religión genera el verdadero sentido de la contingencia. Cf. R. S p a e m a n n, *Das unsterbliche Gerücht. Die Frage nach Gott und die Täuschung der Moderne*, Klett Cotta, Stuttgart 2007, p. 22-26.

³ De ello habla R. Spaemann en el libro citado en la nota precedente.

⁴ A propósito vale la pena consultar el libro de Sergio Beraldinelli, *Una sociologia senza qualità. Saggi su Luhmann*, Franco Angeli Edizioni 1993.

y señor” no se encuentra sometido a fuerzas que no dependen de él, sino que él mismo puede hacer uso de ellas para sus propios objetivos.

Desde muchos puntos de vista, la ciencia ha reducido la contingencia de nuestra vida: hoy en día estamos mejor protegidos de los desastres naturales, también poseemos de los medios que nos protegen mejor de diversas enfermedades, que no mucho tiempo atrás, eran todavía mortales. Para convencerse de ello basta considerar el promedio de vida en el mundo occidental.

Pero la nueva concepción de la ciencia y su aplicación, es decir el uso técnico de la ciencia, tiene también consecuencias que dependen de la nueva manera de concebir el papel de la razón. Quiero indicar dos de ellas: una que se sitúa en el plano moral y la otra que se refiere a la dimensión cultural y social.

II. LA EXIGENCIA MORAL

En cierto sentido podemos decir que la ciencia aristotélica podría ser amoral. Debido a que el científico no buscaba intervenir en el mundo, pues su acción se limitaba al tentativo de comprenderlo, él podía sostener que toda su ética se agotaba en respetar las reglas de su metodología. Con la llegada de la ciencia moderna deja de ser así. Dado que la ciencia toca el mundo, lo cambia y lo usa, ella no puede evitar la cuestión moral: ¿es lícito lo que estamos tratando de hacer? Por algún tiempo el argumento citado en este contexto, era el argumento del progreso científico. Se consideraría bueno todo aquello que sirve al progreso de la ciencia, es decir, aquello que aumenta nuestro conocimiento del mundo y nuestras posibilidades de actuar. Puesto que el hombre mismo forma parte del mundo, puede suceder que el aumento de nuestro conocimiento se de a costa del ser humano individual. No todo lo que aumenta nuestro conocimiento, ni todo lo que puede servir a objetivos que consideramos deseables es moralmente lícito. El ejemplo que estamos examinando en nuestro seminario es particularmente elocuente. La investigación en células estaminales parece por sus características muy prometedora. Mientras que las células estaminales adultas se caracterizan por la pluripotencialidad, las células estaminales embrionales son totipotenciales, es decir desde el punto de vista de su posible uso terapéutico pueden ser consideradas superiores. Debemos sin embargo preguntarnos: ¿El hecho de la superioridad de las células estaminales embrionales sobre las células tomadas de hombres adultos justifica ya de por sí el uso de embriones humanos para fines te-

rapéuticos? ¿No tenemos aquí un claro ejemplo del uso instrumental del ser humano?

No quisiera entrar en discusión en esta sede, sobre el estatuto moral del embrión humano. Lo que me interesa subrayar aquí es que en esta situación, un científico no puede sustraerse de la cuestión moral y no puede pensar solamente en términos de aquello que sirve a la ciencia considerada en abstracto o a la humanidad entendida colectivamente. Debe seriamente confrontarse con el problema ético por que si el embrión es un ser humano, entonces estamos de frente a la exigencia de justicia más elemental: no es lícito tratar a un hombre solamente como un medio para fines que no son sus suyos.

Parece en cambio, que parte de nuestro problema consiste hoy en la concepción típicamente moderna de la razón, que ya no reconoce fines, sino solamente medios. Es la llamada razón instrumental que ha sido ya tematizado y criticado por los pensadores de la Escuela de Frankfurt. Lo que intento decir es: si se sostiene que la razón es ciega de frente a los valores y que estos son necesariamente subjetivos, la tarea de la razón se limita a individuar los medios para aquellos fines que nos vienen dados de nuestros deseos – según la famosa tesis de David Hume – la razón es y debe ser esclava de las pasiones. La razón se convierte entonces en un instrumento con el cual el hombre domina el mundo y lo transforma según sus propios deseos. Pero una razón que no conoce fines sino solamente medios tratara también al hombre como medio, es decir un instrumento para la realización de sus propios deseos. En esta situación la única forma posible de justicia es la justicia contractual que es la típica forma moderna de concebir la justicia – los sujetos crean una esfera en la cual pueden vivir sin ser continuamente amenazados por los demás. Pero para ser parte del contrato uno debe ser capaz de hacer valer su propio deseo de sobrevivencia. Si alguno, como un ser humano no nacido, no es capaz de hacerlo, muy fácilmente se encuentra fuera de la esfera de la justicia y será usado como objeto. No es difícil ver que, efectivamente esta es la suerte de muchos seres humanos que han sido puestos fuera de la esfera de justicia contractual.

Por otro lado, la razón instrumental tendrá también dificultades de detenerse delante de los límites que le impone la justicia contractual. Para tomar un ejemplo reciente: en 1998 la comisión ética de „Geron” formuló algunas condiciones que la investigación en células estaminales debería respetar⁵.

⁵ Cf. Geron Ethics Advisory Board, *Research with Human Embryonic Stem Cells: Ethical Considerations*, „Hastings Center Report” 2(1999), p. 31-36.

Una de estas condiciones, que prohíbe la clonación reproductiva y la creación de quimeras, parecía ser compartida casi universalmente. En los primeros días de abril, se podía leer en los periódicos que los científicos de la Universidad de Newcastle había creado los primeros embriones híbridos citoplasmáticos (las noticias de este tipo llegaban ya desde antes, pero no eran confirmadas; el caso mas famoso – o mas infame – fue el del coreano Hwang que salió a la luz como un fraude), es decir, se había transferido el material genético humano en un óvulo animal, con la promesa de encontrar de esta manera la cura para diversas enfermedades a través de la producción de células estaminales. Se eliminaron los embriones después de tres días, no es difícil prever que esto – si esta vez la noticia es verdadera – es solamente el primer paso. Hasta ahora se ha hablado solo del uso terapéutico de los embriones congelados que no han sido utilizados en la fecundación *in vitro*. Ahora estamos al borde de pasar a la creación de embriones destinados solamente a ser utilizados como material genético. Aún pensadores liberales, como por ejemplo Jürgen Habermas, advierten que este es un paso peligroso. La palabra híbrido comparte la etimología con otra palabra griega *hybris*, que significa: soberbia humana desenfrenada.

III. EL PELIGRO DE LA *HYBRIS*

La segunda consecuencia, que queremos considerar en esta sede, del nuevo modo de concebir la ciencia y la razón, se pone sobre el plano cultural y social, mas allá del plano moral. Durante el congreso de biología molecular, que se llevo a cabo en Londres en 1962, se hablo de cuatro fines a alcanzar en el futuro próximo: un mundo liberado de las enfermedades infecciosas, una vida sin dolor y sin final, gracias a los transplantes de órganos y por último el mejoramiento de la herencia genética del hombre⁶. Un año después, también en Londres, durante un simposium dedicado al futuro del género humano un destacado biólogo inglés Julian Huxley, sostenía que había llegado el momento de cambiar la evolución espontánea en evolución controlada. Gracias a los progresos de la medicina, gran cantidad de personas que

⁶ Cf. O. H ö f f e, *Moral als Preis der Moderne. Ein Versuch über Wissenschaft, Technik und Umwelt*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1993, p. 151.

hubieran muerto antes de llegar a la edad reproductiva, tienen hijos, pero de esta manera introducen defectos genéticos en la población. De esta manera la evolución no lleva al mejoramiento, sino que contribuye al empeoramiento del género humano. Ha llegado el momento – dice Huxley – de cambiar esta situación – gracias a los instrumentos de la ciencia y de la técnica, el hombre puede pasar de ser objeto de la evolución para convertirse en sujeto, no dejando la evolución a las ciegas e irracionales fuerzas de la naturaleza, sino guiándola según sus proyectos racionales⁷.

Esta visión de la tarea de la ciencia y la medicina no es del todo nueva, la podemos encontrar ya en los inicios de la edad moderna. En el capítulo sexto del *Discurso sobre el método* de Descartes, leemos como la medicina se sirve de la investigación científica „nos puede liberar de infinitas enfermedades ya sea del cuerpo o del espíritu, y tal vez también de la debilidad que llega con la vejez” (*Discurso sobre el método*, capítulo 6)⁸. Como vemos, la idea de „aging without becoming old” no es un invento de nuestro tiempo. Según Otfried Höffe después de tres siglos y medio, las esperanzas de Descartes respecto a la medicina se han revelado erróneas o ilusorias en tres puntos⁹. En primer lugar: Los progresos en los diagnósticos son mucho mas grandes que los progresos en la terapia, de manera que hoy sabemos mejor por que morimos, pero de cualquier forma morimos. Por ejemplo algunos oncólogos, son muy pesimistas por lo que respecta a la posibilidad de la victoria completa sobre el cáncer, pues lo consideran una consecuencia de la evolución. En segundo lugar: la liberación de la debilidad senil, proyectada por Descartes, se ha revelado posible solo en cierta medida. Aún y cuando hoy en día se vive mas tiempo, no estamos exentos de las enfermedades que trae consigo la vejez (por ejemplo pensemos en la enfermedad de Alzheimer) y ciertamente no podemos prevenir el debilitamiento general del organismo

⁷ Cf. B. C h y r o w i c z, *Antropologiczne i etyczne aspekty wykorzystania komórek macierzystych*, w: *Komórki macierzyste – mity i rzeczywistość*, Poznań: Ośrodek Wydawnictw Naukowych 2007, p. 41.

⁸ „Il est vrai que celle qui est maintenant en usage contient peu de choses dont l'utilité soit si remarquable: mais, sans que j'aie aucun dessein de la mépriser, je m'assure qu'il n'y a personne, même de ceux qui en font profession, qui n'avoue que tout ce qu'on y sait n'est presque rien à comparaison de ce qui reste à y savoir; et qu'on se pourroit exempter d'une infinité de maladies tant du corps que de l'esprit, et même aussi peut-être de l'affoiblissement de la vieillesse, si on avoit assez de connoissance de leurs causes et de tous les remèdes dont la nature nous a pourvus” (D e s c a r t e s, *Discours de la méthode*, cap. 6).

⁹ Cf. O. H ö f f e, *Medizin ohne Ethik?*, Edition Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2002, p. 131-132.

y esta situación trae consigo nuevos problemas para la medicina y para la vida social en general (especialmente por lo que respecta a los costos de la atención médica y el financiamiento del sistema médico). La pregunta es, si con los intentos de prolongar la vida a toda costa no se ha caído en la trampa del ensañamiento terapéutico, el cual es solamente otro aspecto del cada vez más insistente postulado de legalización de la eutanasia. En tercer lugar: Descartes no toma consideración que la posibilidad y los instrumentos que nos proporciona la ciencia médica son moralmente ambiguos. Algunos de ellos, que podrían servir a los fines de la medicina propuesta por Descartes, son ciertamente inmorales – uno de los ejemplos mas ilustrativos es el de la clonación terapéutica y el uso terapéutico de las células madre embrionarias.

Con todo lo que hemos dicho hasta ahora, no queremos ciertamente generalizar en el juicio negativo sobre las terapias que nos ofrece la investigación médica moderna, especialmente la biotecnología. Queremos decir, sin embargo, que los científicos se encuentran llamados a respetar en su labor por lo menos algunos límites. Uno de ellos es el postulado de la justicia: No podemos reducir a algunos hombres al estado de objeto solamente por que de esa manera podríamos ayudar a otros hombres. Esto es un requisito moral fundamental que debe ser respetado sin excepciones y que no puede derivar de ningún cálculo de utilidad. Cuando se encuentran en juego las exigencias morales fundamentales, la utilidad puede ser entendida solamente como utilidad distributiva, o sea como el beneficio para cada individuo interesado, y nunca como utilidad colectiva, es decir el beneficio que pueden obtener de algo la mayoría de los interesados.

Otro límite para la medicina proviene del hecho que la contingencia no puede ser suprimida en el ser humano. La contingencia no depende del funcionamiento más o menos bueno del organismo, más bien es la no eliminable coordinante del mismo ser hombre sobre la tierra. La medicina debe afrontar también esta coordinante. Pero en el mundo moderno se ha extendido la idea – si quisiéramos decir – „cartesiana” de la medicina, según la cual el médico es „alguien que, sin adentrarse en elaboración alguna de significados, debe poner en su lugar la máquina del cuerpo, haciéndola nuevamente funcional”¹⁰. Al interior de la racionalidad instrumental, que tiende a someter el mundo a las necesidades humanas sin tratar de comprender el significado de aquello que no puede ser del todo controlado, el sufrimiento y la muerte aparecen mas bien como algo escandaloso, por que escapan del con-

¹⁰ Buttiglione, *L'uomo e la famiglia*, p. 152.

trol del hombre. Pero si no hacemos el esfuerzo de comprender el sufrimiento y la muerte, estas realidades de la vida humana de cualquier manera se harán presentes, solo que nosotros buscaremos más bien de ocultarlas en cuanto ellas meten en crisis nuestra visión del mundo. La ciencia no puede engañarnos con el mito de un mundo carente de sufrimientos, enfermedades y muerte. Un mito de ese tipo es dañino, por que suscita esperanzas que no pueden ser realizadas y por otra parte consume recursos que podrían ser utilizados en un modo más razonable.

IV. LA CONFRONTACIÓN CON LA MUERTE

La profesión de médico es paradójica en este sentido, pues al final, aún a pesar de sus esfuerzos se encontrará siempre en la parte derrotada. Si – como dice Benedicto XVI – „la medicina es un esfuerzo por oponerse a la muerte”, debemos decir que al final el médico se encuentra siempre en el bando perdedor. La medicina antigua integró este hecho en su *ethos* profesional, definiéndose no solamente como el arte de la atención de las personas en busca de su curación, sino también como el arte de acompañarlas cuando la esperanza de curación ya no existe y deben enfrentarse con la muerte. Sin embargo, parece que a veces la medicina actual se olvida de esta segunda parte del *ethos* del médico, buscando de mantener en vida a las personas incluso de manera artificial, practicando lo que ha sido llamado ensañamiento terapéutico.

Platón, en sus diálogos Critone y Fedón, nos ha dejado un testimonio conmovedor de la actitud de Sócrates hacia la muerte. Sócrates intenta convencer a sus amigos, que habían venido para facilitarle la fuga de la prisión, que aquello que cuenta no es la vida como tal, sino la vida según la virtud y la justicia. Sócrates puede dar su vida por que como hombre virtuoso la posee plenamente. De esta manera se convierte en el caso paradigmático de la relación del hombre con la vida y la muerte. El ser persona consiste en el poseer naturaleza propia, solamente quien esta inmerso e identificado plenamente con su naturaleza propia puede ser considerado persona¹¹. En el caso

¹¹ Para la teoría de la persona aquí señalada véase: R. S p a e m a n n, *Persona. Sulla differenza tra «qualcosa» e «qualcuno»*, Laterza, Roma–Bari 2005.

del hombre aquello equivale a estar en relación con su propio cuerpo viviente, que es su existencia – según el famoso dicho aristotélico *vivendi viventibus esse*. Poseemos verdaderamente solamente aquello que podemos también dejar, aquello que podemos dar. La expresión más fuerte del ser persona se realiza en la muerte vivida como el acto de dejar o de dar la propia vida.

ORGANIZM I ODNOWIENIE: MIT ŚWIATA BEZ CHORÓB

S t r e s z c z e n i e

Z prawdy o stworzeniu człowieka wynika, iż został on powołany do życia, które nie ma końca. Ten transcendentny wymiar bytu człowieka może się jednak zagubić, jeśli będzie realizowany tylko w perspektywie ziemskiej skończoności. To ostatnie stawia dwa ważne pytania: czy jest to w ogóle możliwe i czy taki rodzaj życia byłby pożądanym? Zakładając, iż byłoby to możliwe, nie powinno być jednak upragnione, gdyż w ten sposób zniszczyłoby wymiar osobowy naszego bytu. Przygodność ludzkiego bytu stawia konkretne wyzwania przed medycyną. Odpowiedź na nie zależy od sposobu rozumienia nauki. Dzisiaj naukę pojmuje się często nie w rozumieniu arystotelesowskim (poznanie i kontemplacja prawdy), lecz w znaczeniu technicznym, jako panowanie nad światem i dążenie do jego zmiany. To niesie dla człowieka konkretne niebezpieczeństwa w sferze moralności wraz z konsekwencjami społeczno-kulturalnymi. Człowiek nauki musi jednak uznawać pewne nieprzekraczalne granice: nie da się wyeliminować przygodności ludzkiego bytu oraz zredukować człowieka do roli przedmiotu służącego ratowaniu innych. Nauka nie może nas oszukiwać mitem świata pozbawionego cierpienia, chorób i śmierci. W konsekwencji medycyna ma nie tylko ludzi leczyć, ale także towarzyszyć człowiekowi w przypadku braku nadziei na powrót do zdrowia. Przykład Sokratesa może być paradygmatem relacji człowieka wobec życia i wobec śmierci.

Streścił: ks. Janusz Lekan

Słowa kluczowe: człowiek, nauka, medycyna, stworzenie, transcendencja.

ORGANISMO Y REGENERACIÓN: EL MITO DE UN MUNDO SIN ENFERMEDAD

R e s u m e n

La verdad sobre la creación del hombre implica que él ha sido llamado a una vida sin final. Esto expresa la trascendencia del hombre respecto a la dimensión temporal de la vida y su impulso de buscar aquello que pueda apagar su deseo que se encuentra más allá. Sin embargo, esta dimensión trascendental se puede perder si va a ser realizada solamente en la perspectiva de la finitud terrenal. Lo que hace dos preguntas: ¿Es acaso posible?; ¿Sería deseable una vida de ese tipo? El argumento es que aún y cuando una vida sin final llevada a cabo en la inmanencia fuese posible, esa no sería deseable, por que en última instancia destruiría la dimensión personal del nuestro ser. La contingencia del ser humano lanza unos desafíos concretos ante la medicina. Su respuesta depende de cómo entendemos la ciencia. Hoy día la ciencia no se la entiende en el sentido aristotélico (conocer y contemplar la verdad), sino en el sentido técnico, como señoría sobre el mundo y la aspiración a su cambio. Esto conlleva para el hombre unos peligros concretos en la esfera de la moral, con las consecuencias socio-culturales. Sin embargo, el hombre tiene que reconocer ciertos límites infranqueables: no se puede eliminar la contingencia del ser humano y reducir al hombre al medio que sirvase para salvar la vida de otros. La ciencia no puede engañarnos con el mito de un mundo carente de sufrimientos, enfermedades y muerte. En consecuencia la medicina no solamente ha de curar a los enfermos, sino también acompañar al hombre en el caso de falta de esperanza de volver a la salud. El ejemplo de Sócrates puede ser un paradigma de la relación del hombre hacia la muerte.

Palabras claves: ciencia, creación, hombre, medicina, transcendencia.