

predicación del Evangelio con las culturas, y yo mismo, desde mi primera incógnita "Redemptor hominis", he insistido en la necesidad de la penetración en el ámbito de las culturas y, podríamos decir, en el alma misma de los pueblos. Así nace el problema de lo que se suele llamar a "inculturación" de la misión evangelizadora, problema cuya complejidad y dificultad, pero también su urgencia ineludible, se experimentan, sin duda, cada día.

Este puede recibir luz propia del método tomista, para acercarse a las filosofías y a las culturas, para la distinción y la asimilación de sus valores, la adaptación de la catequesis y predicación cristiana a sus características, a sus ritmos, a sus modos históricos de acercarse a la realidad, investigando sus causas profundas, las razones supremas.

8. Es cierto que santo Tomás no podía prever un mundo cultural y religioso tan vasto, complejo y orgánico como conocemos hoy, ni tampoco podía dar soluciones concretas al enorme cúmulo de problemas específicos que hoy tenemos que afrontar. Pero, ya que su máxima preocupación fue el situarse en el aspecto de la verdad universal, objetiva y trascendente, el servirla desinteresadamente, el buscarla dondequiera que se encontrase aunque fuera sólo un reflejo, convencido como estaba de que "omne verum a quocumque dicatur, a Spiritu Sancto est" (cf. PL 191. 1651; 17, 258; I-II, q. 109, a. 1, ad 1), trazó así un método de trabajo misionero que hoy es también sustancialmente válido desde el punto de vista de las relaciones ecuménicas e interreligiosas, además de serlo para la relación con todas las culturas antiguas y nuevas.

La referencia tan explícita y pertinente que hace al Espíritu Santo el Doctor Angélico también en este tema eclesiológico y misionero, es de gran actualidad. Muchas veces lo he citado, en varios de mis documentos. Estoy convencido de que la Iglesia, animada por el Espíritu Santo, está en camino hacia una fase nueva y más rica de relaciones con todos los grupos humanos, desde todos los puntos de vista, especialmente desde los aspectos espirituales y religiosos, en este escenario de una edad de la que Pablo VI decía que es "tremenda y maravillosa".

De todos modos, es un hecho que la Iglesia, consciente de las posibilidades y los riesgos que conlleva un camino así, continúa recomendando a sus hijos con insistencia materna ese humilde y gran "guía de los estudios" que ha sido durante siglos santo Tomás de Aquino.

A todos mi afectuosa bendición.

ASPECTOS ANTROPOLÓGICOS DE LA FECUNDACION IN VITRO *

I. El alcance histórico de la Ciencia. Conocimiento científico y persona humana.

Quisiera comenzar mi reflexión procurando señalar el verdadero alcance histórico de la ciencia —lo que ha significado— sobre nuestro modo de pensar y, por tanto, también sobre nuestro modo de obrar.

* Conferencia dictada el 2 de mayo de 1990 en el Centro de Investigaciones en Etica Bio-Médica de la Fundación Pérez Compañac, dirigido por el Dr. Hugo O. M. Obiglio.

Comenzaré con una página famosa de Galileo: "Intentar conocer la esencia lo tengo por empresa no menos imposible y por trabajo no menos vano en las sustancias elementales que en las remotísimas y celestes (...); y no veo que del entender estas sustancias próximas obtengamos otra ventaja que la mera representación de las cosas particulares, pero todas igualmente desconocidas, por las cuales andamos vagando, con poquísima o ninguna ventaja, de una a otra. Si yo preguntara cuál es la sustancia de la nube y se me dice que es un vapor húmedo, desearé saber qué es el vapor; se me enseñará tal vez que es agua atenuada por el calor y resuelta en él; pero yo, igualmente dudoso sobre lo que es aquel cuerpo fluido que corre por los ríos y que nosotros continuamente manejamos y tratamos; sin embargo, esta información sobre el agua es sólo más próxima y dependiente de más sentidos, pero no más intrínseca que la que yo tenía antes sobre las nubes" (Galileo, *Opere*, Ed. Naz. V, p. 187).

El texto es largo, pero de extrema importancia, porque en él el padre de la ciencia moderna traza el modelo metodológico de ésta. Saber científicamente una cosa ya no consistirá en conocer lo que hasta entonces —de Aristóteles en adelante— se llamaba la *forma sustancial* de la cosa misma, sino que la ciencia consistirá en un saber que se limita a aprehender la cualidad *mensurable* de los cuerpos, para poder aplicar a esta cualidad el discurso matemático. No creo equivocarme al decir que este es el punto esencial: el conocimiento "matemático" es el *verdadero* conocimiento científico, el que comporta un prescindir de la categoría de la *cualidad* para limitarse sólo a la categoría de la *cantidad*.

Si ahora tomamos como objeto posible del conocimiento científico, así entendido a la *persona humana*, para que este conocimiento sea posible es absolutamente necesario que "prescindamos" de lo que constituye a la persona humana en su específica originalidad. En efecto, una "cuantificación" de la persona humana —si se puede hablar así— es posible sólo a condición de:

- a) no tener en cuenta lo que, por definición, rechaza todo nexo necesario entre causa y efecto, esto es, el acto libre;
- b) no tener en cuenta lo que, por definición, se sitúa más allá de aquel saber mensurable, esto es, el espíritu;
- c) no tener en cuenta lo que, por definición, se opone a ser "numerado", esto es, la individualidad personal.

De aquí, dos posibilidades: o se niega que el saber científico sea universalizable, y entonces se salva la posibilidad de un conocimiento del hombre en cuanto hombre; o se afirma que el saber científico es —debe ser— universalizable, y entonces se niega la posibilidad misma de conocer al hombre.

Pero, ¿qué entiendo por "conocer al hombre en cuanto hombre"? Cada uno de nosotros sabe, por experiencia directa e inmediata, que el hombre es distinto y superior a toda la realidad infrahumana: es distinto porque es superior; es superior porque es distinto. Aun más, entendemos que esta diversidad-superioridad consiste simplemente en que el hombre es *alguien*, no *algo*: en que él es *una persona*, no una cosa. Conocer al hombre en cuanto hombre equivale, pues, a conocer la verdad de su ser-persona, de su ser alguien y no algo. A ese conocimiento lo llamamos, conocimiento antropológico. Entonces, la antro-

pología será posible sólo si el saber científico no aparece —de derecho y de hecho— como el único saber válido.

Concluyo este primer punto de mi reflexión diciendo sintéticamente que o se considera a la persona como no perteneciente, no reducible a la categoría de la cantidad, o no se la considera para nada como persona.

II. *El hombre ha puesto sus manos en el origen de la Vida*

El segundo punto, nos va a hacer entrar ahora directamente en nuestro tema. ¿Qué constituye el “novum”, la novedad de la genética humana contemporánea, desde el punto de vista de la reflexión precedente? En mi opinión, el hecho de que, por primera vez en su historia, el hombre ha logrado manipular los orígenes de la vida humana y, por tanto, al menos en principio, tiene abierta la posibilidad de cambios muy profundos en el patrimonio genético de las futuras generaciones humanas. Jamás hasta ahora había tenido el hombre este poder. Desde hace unas decenas de años, está manipulando la energía nuclear, pero ahora ha puesto sus manos sobre el origen mismo de la vida. En comparación con este hecho, el problema de la energía nuclear es un juego de niños.

Pero vamos las cosas más de cerca y con mayor precisión, partiendo concretamente de la fecundación “in vitro”.

La fecundación “in vitro”, al menos en teoría, puede producirse de dos modos fundamentales y según dos secuencias diversas. *El primer modo* consiste en extraer un solo óvulo humano según el ciclo natural, fecundarlo e implantarlo una vez acaecida la fecundación.

El segundo consiste en inducir artificialmente la ovulación, obteniendo así dos, tres, cuatro óvulos; fecundarlos todos, obtener más de un embrión humano; no implantar todos los embriones así obtenidos; congelar los no implantados en previsión de una implantación no eficaz, o bien, obtenido el embarazo, mantenerlos en vida con fines de experimentación, después de la cual se los deja morir.

No quiero examinar ahora los dos métodos separadamente, sino detenerme a reflexionar sobre el significado *antropológico* del hecho esencial a ambos: el hecho de que se obtenga una vida humana en el laboratorio. Debemos aprehender el significado antropológico de este hecho.

La primera observación para aprehender este significado, es que, por primera vez en la historia de la humanidad, se ha conseguido la *separación* entre la unión sexual del hombre con la mujer y la aparición de la vida humana. Esta separación tiene un incalculable alcance antropológico. En efecto, constituye el ofrecimiento al hombre y a la mujer de un cambio sustancial en la definición misma de la sexualidad humana; ahora no sólo es posible una sexualidad sin procreación, sino que también es posible una procreación sin sexualidad. Igualmente —y sobre esto volveré más tarde— el único lugar en el que puede tener origen la vida humana no es ya una persona humana —la de la mujer— sino también la probeta, el laboratorio. Más aún, el origen de la vida humana, cuando se da la fecundación “in vitro”, está unido a una serie de actos realizados por varias personas, por la libertad de varias personas, y por

tanto depende de ellas no sólo en cuanto a *las condiciones* que es preciso poner para que surja la vida, sino en cuanto a *su mismo surgimiento*.

La *segunda constatación* para aprehender el significado antropológico de lo que constituye, en esencia, la fecundación "in vitro", es menos fácil de explicar. En primer lugar, hay que partir de una premisa. La realización de nuestros dinamismos operativos puede tener lugar de dos modos fundamentales, esencialmente distintos entre sí: llamamos al primer modo "hacer", al segundo lo llamamos "obrar". Cuando el hombre "hace", produce algo externo, distinto de él: ejercita su actividad —dirán los filósofos— transeúnte. En efecto, la persona humana, "haciendo", pasa —por decirlo así— de sí misma al efecto producido. En cambio, cuando el hombre "obra", no produce nada externo a él; su actividad permanece en el sujeto *agente*. El obrar es la perfección de la persona; tiene valor por sí mismo. La diferencia es simple en el fondo. La explicaré con un ejemplo: construir una casa es distinto que realizar un acto de la inteligencia: lo primero pertenece al "hacer", lo segundo pertenece al "obrar".

Sentada esta premisa, podemos ver ahora que con la fecundación "in vitro", por vez primera, el hombre es efecto de un "hacer" humano y no de un "acto" de la persona. La vida humana puede ser producida por el hombre; la procreación ha entrado así en el terreno del "hacer", de la "producción". Reflexionemos profundamente sobre este hecho, porque se trata de un acontecimiento sin precedentes. El "hacer" posee su racionalidad específica, que es la racionalidad propia de la técnica. En efecto, el "hacer" es racional si cumple las siguientes condiciones: es *eficaz* —esto es, produce realmente lo que pretende obtener— en sus realizaciones; es *útil*, o sea el efecto producido tiene valor en cuanto sirve para la obtención de un fin prefijado y utilizable. La eficacia y la utilidad son los parámetros de la racionalidad técnica. Por consiguiente, esta racionalidad es calculable siempre en términos cuantitativos: *tantas* tentativas, *tantos* resultados obtenidos; y de la confrontación entre los dos "tantos" nace el juicio sobre el valor del hacer.

El obrar del hombre no puede ser cuantificable.

En cambio, la racionalidad del "obrar" es esencialmente distinta. Sus parámetros no son necesariamente los de la eficacia y la utilidad: son sólo los de la moralidad. Por ello, el obrar del hombre no se puede juzgar nunca en términos cuantitativos. Si preguntara cuánto dinero cuesta una página de San Agustín, ésta sería una pregunta sencillamente estúpida, porque la página de San Agustín es un acto de la persona, un acto de su inteligencia, y el obrar del hombre no es cuantificable. En cambio, puedo preguntar cuánto cuesta la construcción de un puente porque se trata de un hacer, de un producir.

Antes he hablado de dos posibles modos de realizar la fecundación "in vitro". Precisamente hace unos días pregunté a un científico —que ya ha realizado treinta fecundaciones "in vitro" con resultado positivo— si sigue el primero o el segundo método. Me respondió que ha empleado siempre el segundo —más óvulos fecundados, más embriones, no todos implantados—, porque el primero no es eficaz. "De lo contrario, me dijo, es como si un enfermo de cáncer viniera a mí, médico, y yo quisiera curarlo dándole aspirinas". Y así sucede siempre. Por tanto, con la fecundación "in vitro" la persona humana puede ser "hecha", en el sentido estricto del término "hacer".

La verificación última —pero no de menor importancia— para aprehender el significado antropológico de lo que constituye, en esencia, la fecundación “in vitro”, es la siguiente. No es fácil explicarlo claramente. Durante milenios, el origen de la vida humana ha tenido lugar en la oscuridad. Ahora puede tener lugar a plena luz, ante los ojos del hombre. No quiero plantear el problema genético, que es también ético, sobre lo que puede significar esta primigenia exposición a la luz. El hecho me sirve sólo para introducir una reflexión antropológica que me parece importante: la pérdida del *sentido del misterio* que tiene lugar cuando una persona humana viene a la existencia.

Para entender lo que esto significa, podemos partir de la distinción, cara sobre todo a Gabriel Marcel, entre “problema” y “misterio”. “Problema” implica una *distancia* entre el hombre que interroga y el objeto conocido; el “misterio” supone una *implicación* del hombre, del hombre tomado no abstractamente sino en su irrepetible unicidad. En el primer caso, el conocimiento es impersonal en sus contenidos, y los sujetos cognoscentes son intercambiables entre sí. En el segundo caso, al enfrentarse con el misterio, el hombre no está llamado a preguntar sino a responder, y los sujetos no pueden ser intercambiados. Encontramos en el primer caso, en alto grado, las características fundamentales de la ciencia de las que hablé al principio: la intercambiabilidad de los sujetos y la impersonalidad de los contenidos son, en efecto, los ideales de la ciencia moderna.

Si quiero ver una célula con el microscopio es indiferente que sea yo u otro el que mire. Pero cuando me enfrente con el misterio de mi muerte, no puedo decir: “Señora, llévase a esta otra persona en mi lugar”. No hay posibilidad de intercambio entre las personas. Porque el morir es un misterio que hay que aceptar, no un problema a resolver; en cambio, saber cómo funciona una célula cancerosa es un problema a resolver.

Volviendo a los métodos empleados en la fecundación “in vitro”, podemos comprobar lo que sigue: es indiferente *quién* pone las condiciones para que surja una nueva vida humana —es decir, el técnico—; es indiferente *quién* implante el embrión así obtenido; se intenta también que sea intercambiable quien dé el óvulo, quien dé el semen, que saque adelante el embarazo. Exactamente: la aparición de una nueva vida humana no es ya un “misterio” que es preciso aceptar, sino un “problema” que hay que resolver.

Separación de la procreación y la unión sexual entre el hombre y la mujer acto procreativo realizado a través de un “hacer” técnico y nacimiento del hombre, no misterio a acoger sino problema a resolver, me parece que son tres observaciones capaces por sí solas de hacernos aprehender el significado antropológico de lo que está sucediendo con la fecundación “in vitro”, en la genética humana contemporánea.

Antes de pasar a la reflexión siguiente, quisiera hacer notar un hecho de gran importancia. Creo que es fácil advertir que hay una profunda sintonía entre el modelo del saber científico del que hablé al principio, citando a Galileo, y lo que he dicho sobre la fecundación “in vitro”. En otras palabras, la fecundación “in vitro” es un procedimiento plenamente coherente con la lógica interna, con la “racionalidad” intrínseca al saber científico, tal como ha sido elaborado de Galileo en adelante.

Sin embargo, surge aquí una pregunta inevitable: ¿es aplicable este modelo cuando se trata de dar origen a una persona humana? *Es la pregunta ética propiamente dicha.*

No obstante, antes de intentar responder a esa pregunta, debo hacer algunas reflexiones generales. Estoy obligado, una vez más, a partir de un concepto epistemológico en desuso, pero que durante siglos influyó en la cultura europea: el concepto de *subalternancia de las ciencias*. Este es un punto fundamental de mi reflexión. En sentido estricto, se entiende por "subalternancia" una relación que se instituye entre dos ciencias, en virtud de la cual la ciencia subalterna recibe de la ciencia subalternante principios que la hacen posible. Nótese bien: la ciencia subalterna conserva su autonomía; por su parte, la ciencia subalternante ejerce un influjo real, guía al saber subalterno.

Ahora bien, nuestra convicción es que debe existir una subalternancia de la ciencia, más exactamente, de la genética humana a la ética.

¿Por qué razón? En esencia, porque en ambos casos se trata del *hombre*. Y es el saber ético el que conoce la íntima verdad de la persona humana, en cuanto persona humana. Como es obvio, la ética no es competente para juzgar la verdad de una proposición científica, así como la ciencia no es competente para juzgar la verdad de una proposición ética. Los criterios de verdad de cada una de ellas —ciencia y ética— son distintos. Pero cuando la verdad científica, en el momento de su aplicación o en el momento de su investigación, entra en el ámbito de la persona humana como tal, en ese momento, y por esta razón, la ciencia debe subalternarse, someterse a la ética.

III. *Licitud moral de la fecundación "in vitro"*

el momento de su aplicación o en el momento de su investigación entra en el ámbito de la persona humana como tal, en ese momento, y por esta razón, la ciencia debe subalternarse, someters a la ética.

Esta reflexión ética se articulará en tres momentos fundamentales, en correspondencia con las tres reflexiones precedentes sobre el significado antropológico de la fecundación "in vitro".

En esencia, el problema ético se puede formular en estos términos: ¿toda manera de dar origen a una persona es éticamente digna de ella? El hecho de que, sin discusión alguna, se responda negativamente a esta pregunta (*no toda manera...*) —pensando, por ejemplo, en una concepción fruto de violencia carnal—, no debe hacernos creer que la respuesta esté ya dada. En efecto, si —por continuar con el caso de la violencia carnal— observamos los argumentos adoptados al respecto, éstos se construyen siempre a la luz de la injusticia cometida contra quien sufre la violencia, pero no se toma en consideración la dignidad del concebido de ese modo. El problema que planteamos, pues, es otro: el problema de si debe haber una "correspondencia adecuada" entre la *persona humana* que se quiere llamar a la existencia y el *acto* con el que se ponen las condiciones para que la persona humana sea concebida.

Deseo explicar brevemente este concepto de "correspondencia adecuada", en general.

Hay una "correspondencia adecuada" cuando el hombre responde a los valores que le afectan del modo *debido* a la grandeza del mismo valor, o, para ser más preciso, a la grandeza del ser cuyo valor se ha percibido. Pondré un ejemplo. Si uno se instala en una plaza durante la hora de mayor tráfico y ex-

clama: "Qué bellissimo música es este ruido!", y después, al volver a casa, escuchando la Novena Sinfonía de Beethoven comenta: "Qué insoportable confusión!", no responde del modo *debido* a la grandeza —en este caso estética— del ser con el que se ha encontrado. Más exactamente: la "correspondencia" no es adecuada. Es fácil entender que la adecuación o inadecuación de la respuesta se mide por el valor *objetivo* del ser, por su bondad ontológica, dirían los filósofos.

Si ahora nos preguntamos, cuando encontramos a una persona: ¿cuál es la respuesta adecuada, a la actitud *debida* a la grandeza propia del ser personal? es obvio que para poder resolver esta cuestión es necesario saber cuál es la grandeza *propia* del ser persona. En este punto nuestra reflexión debería prolongarse mucho, me limitaré a lo esencial. Lo que caracteriza a la persona en cuanto tal es que ella existe *en sí y para sí*. Existe en sí: esto es, se posee ("sui iuris", decían ya los juristas romanos), porque su acto de ser es el acto de ser de un espíritu; en tal caso, no pertenece a nadie. Existe para sí: no puede ser medio para otro fin, ella misma es fin. Si ésta es la grandeza propia del ser personal, entonces la persona debe ser querida en sí misma y por sí misma: éste es el único modo de "corresponder adecuadamente" a ella. Pero, ¿qué significa "querer a la persona en sí y por sí"? Significa exclamar ante la persona: ¡qué bueno que existas! No, qué útil, qué agradable que existas. Es, con otras palabras, el acto con el que se quiere que la persona sea porque su existir es un bien, prescindiendo de cualquier otra consideración utilitaria o hedonista: se quiere su puro y simple existir.

Si analizamos ahora nuestra propia experiencia, nos daremos cuenta de que esto es el *acto de amor*. Sólo el amor es la correspondencia adecuada a la persona: adecuada a su específica y propia grandeza.

Volvamos a la pregunta inicial: ¿Qué acto es digno de dar origen a una nueva persona humana? ¿Qué acto es adecuadamente correspondiente a su dignidad? Creo que todo el problema ético de la fecundación "in vitro" es exactamente éste.

Primera reflexión. Como dije en el punto anterior, lo que caracteriza a la fecundación "in vitro" es que el acto por el que se ponen las condiciones para la aparición de una nueva vida humana se ha *separado* del acto de la unión sexual entre los esposos. Debemos pensar sobre esta separación.

Es preciso decir, ante todo, que cuando se habla en ética de "unión sexual conyugal", esta expresión tiene un significado preciso. No significa sólo la unión biológico-genital, esto es, lo que, desde el punto de vista biológico, se requiere de las dos personas —el hombre y la mujer— para que eventualmente pueda surgir una nueva vida humana, sino que significa también, y sobre todo, una unión psicológica y espiritual de las dos personas: una unión a nivel físico, psicológico, espiritual. ¿Cuándo y cómo es posible ésta?: Cuando estas tres dimensiones esenciales se integran en la persona, la cual, en virtud de la autoposición que caracteriza al ser-persona, se da a sí misma al otro, con un acto de amor. Por tanto, cuando la ética habla de unión sexual conyugal, da a esta expresión, siempre y únicamente, *este significado*.

Quando el acto de la unión sexual conyugal se realiza en los días fértiles de la mujer, puede dar origen a una nueva vida humana; "puede", no sólo en sentido biológico, sino también en sentido ético: este acto es digno —posee una

correspondencia adecuada— de dar origen a una persona humana. La razón de esta dignidad es la siguiente: La nueva persona —por cuanto su venida a la existencia depende de la libertad de otras dos personas— es querida mediante una actividad —la unión sexual— que en sí misma es un acto de amor interpersonal.

Por el contrario, ¿qué ocurre con la fecundación “in vitro”? Ocurre que este acto de amor interpersonal se separa del acto con el que se ponen las condiciones para la aparición de una nueva vida humana.

Segunda reflexión. La consecuencia de esta separación es que el acto, o mejor, la serie de actos que constituyen la fecundación “in vitro”, es de naturaleza esencialmente distinta: se trata, como se dijo, de un “hacer”, de una técnica. Ahora bien, la actividad que conduce a la aparición de una nueva vida humana, ¿puede ser desde el punto de vista ético, una actividad productiva?, ¿posee una correspondencia adecuada a la grandeza propia de la persona humana?

Si consideramos las cosas con atención, veremos que la producción, el “hacer” a diferencia del obrar, instituye una diversidad axiológica entre quien produce y el efecto producido. Pues bien, es esto lo que impide que, desde el punto de vista ético se pueda dar origen a una nueva persona humana por medio del “hacer”.

La confirmación de lo que estoy diciendo se encuentra en el hecho de que se empieza a formular un juicio *de valor* sobre el “producto” del propio hacer: embriones producidos “in vitro” que no son implantados si no se consideran sanos; de este modo, se realiza ya una selección genética. No digo que esto suceda siempre, ni que sea ésta la intención de todos los que hacen la fecundación “in vitro”. Digo que existe una objetiva coherencia entre estos dos órdenes de hechos; una coherencia que no es sólo teórica. Una confirmación más: la experimentación sobre embriones humanos ha llegado a ser posible por la fecundación “in vitro”. En una palabra: la fecundación “in vitro” transforma lo que debe ser fruto de un acto de amor en un producto del propio trabajo.

Tercera reflexión. La fecundación “in vitro” ha hecho posible una serie de sustituciones o cambios en las personas que están implicadas en la aparición de una nueva vida humana: la que da el óvulo puede ser distinta de la que recibe en su seno al embrión humano; el que da el semen puede ser distinto del padre legal, y así sucesivamente, en una serie cada vez más amplia de “cambios de personas”: antes de la fecundación “in vitro” esto no era posible. Hasta entonces, con el acto de amor conyugal la nueva vida humana era *acogida* por las mismas personas que se habían entregado la una a la otra.

Esto tiene muchas consecuencias desde el punto de vista ético.

Desde el punto de vista simplemente antropológico he intentado ya mostrar su significado: la vida humana pasa de ser un “misterio” que ha de acogerse a ser un “problema” a resolver.

Si, desde el punto de vista ético, nos preguntamos una vez más cuál es la actitud adecuada a la dignidad de la nueva persona humana que se desea, me parece bastante fácil responder. La persona humana que se quiere, no puede ser querida sino como *un don* que se nos hace. En efecto, ninguna persona

humana es *debida*, como tal, a otra; sólo puede ser donada. Por la sencilla razón de que ninguna persona pertenece a otra, siendo cada persona *de sí misma*. Si una persona, pues, quiere ser de otra, no tiene más que un modo de hacerlo: darse a la otra por amor. Así, pues, la nueva persona es dada y, por tanto, la única actitud, si se produce ese don, es acogerla.

El acto de amor conyugal es pues el acto con el que se espera un don, que —si es dado— es acogido con agradecimiento. Ahora bien, con la fecundación “in vitro”, aun excluyendo esa serie de cambios de los que ya he hablado, el acto del que pone las condiciones para la aparición de una nueva vida humana —el acto técnico— no es, en su naturaleza objetiva, un acto de quien espera un don, sino el acto de quien pretende, del modo más eficaz, resolver un problema. Es una racionalidad de eficacia técnica que se pone en acto, no la espera de un acaecimiento de un misterio que nos trasciende.

La cuestión ética específica sobre la fecundación “in vitro” nos ha llevado a hacer unas reflexiones tan fundamentales que nos obligan a plantearnos algunas cuestiones dramáticas. Tanto más si se tiene presente lo que con frecuencia acompaña a esta técnica: selección de embriones humanos, experimentación sobre ellos, congelación de embriones y descongelación posterior de los mismos.

¿Pero qué está sucediendo en realidad? El hombre, el hombre que puso sus manos en la energía nuclear, ha puesto hoy sus manos sobre el origen mismo de la vida humana. Este es, quizás, el hecho más grave que la historia de la humanidad haya conocido.

En esta situación se hace preciso reclamar —y nunca lo haremos bastante— el principio fundamental de toda ética médica: “*primum non nocere*”, ante todo no dañar. Especialmente por lo que respecta a la experimentación sobre embriones humanos. Y tampoco reclamaremos bastante el principio de que ninguna persona humana, en ningún estadio de su existencia, puede ser usada por otros para un fin distinto de su propio bien, aunque este fin fuera el aumento del conocimiento científico para terapias más eficaces.

Sin embargo, estos fundamentales principios, siempre válidos, de ética médica, formulados sustancialmente por el propio Hipócrates, no bastan ya para responder al desafío actual. El haber puesto en las manos del hombre la posibilidad de influir tan profundamente sobre las futuras generaciones humanas es algo absolutamente nuevo. Y no debemos dejarnos impresionar por el hecho de que efectivamente, la fecundación “in vitro” resuelva problemas de esterilidad antes insolubles: esta situación no tiene tal valor que deba subordinarse a ella cualquier otro.

Me parece que el hombre ha conseguido finalmente poner sus manos sobre el árbol de la vida, del que habla el primer capítulo del *Génesis*. Escuchemos una página de Goethe, uno de los primeros que previó lo que está sucediendo en estos días. Es un diálogo entre Mefistófeles y el discípulo de Fausto, Wagner, que voy a leer. Les ruego, aunque quizás estén ya cansados, que pongan mucha atención en esta página. Manifiesta verdaderamente el genio profético de este poeta. Lee:

Mefistófeles (entrando en el laboratorio de Wagner): Salud!, vengo con buenas intenciones.

Wagner (con ansiedad): ¡Bienvenido! Llegas en buena hora. (En voz baja.) Pero procura retener hasta el aliento!, está a punto de concluir una magnífica empresa.

Mefistófeles: ¿Pues qué es?

Wagner (aún más bajo): La fabricación de un hombre.

Mefistófeles: ¿Un hombre? ¿Y a qué enamorada pareja habéis encerrado dentro de la chimenea?

Wagner: ¡Dios me libre! El antiguo modo de procrear lo consideramos una farsa vacía. El delicado punto del que saltaba la vida, la dulce fuerza que brotaba de lo más íntimo, que recibía y transmitía, destinada a darse forma a sí mismo y a hacer suyas, en un primer momento, sustancias más afines y, después, sustancias extrañas, ha perdido su dignidad. Si los animales continúan encontrando placer en ello, el hombre, con sus grandes cualidades, deberá tener en el futuro un origen más alto, mucho más alto. (Vuelto hacia el hornillo.) Mira cómo brilla! Ahora se puede esperar en verdad que, si mezclamos cien elementos —porque lo que cuenta es la mezcla— y encerramos herméticamente la sustancia humana en un alambique y la destilamos repetidamente del modo debido, la obra se cumplirá en secreto. (Vuelto hacia el hornillo.) Se está logrando! La masa se mueve más claramente! Nuestra convicción se está haciendo realidad. Nos hemos atrevido a hacer, por medio de la razón, un experimento sobre algo que en la naturaleza aparecía como misterioso; lo que, antes, la naturaleza desarrollaba orgánicamente, nosotros lo obtenemos mediante cristalización (*Fausto*, acto segundo).

¿Es en esta terrible tentación donde se inserta lo que está sucediendo? Y no se diga, en este punto, que la ciencia es un bien. El verdadero problema no se resuelve con esta afirmación obvia, porque la cuestión no es ésta: nadie pone en duda que la ciencia sea un bien. La cuestión está en reconstruir la unidad entre ética y ciencia, en la subordinación de ésta a aquélla. Pero, ¿con qué condiciones puede realizarse esta reconstrucción? Indicaré las que me parecen más urgentes.

Primera. Comenzamos a darnos cuenta de cuánto está costando, en términos de civilidad, el haber censurado, el haber marginado en la cultura las preguntas fundamentales, referentes, en definitiva, al significado último de la vida humana: en fin, la pregunta religiosa.

Resulta, pues, necesario reintroducir la pregunta sobre la *entera* verdad del hombre: salir de esta cultura que ha erigido como modelo una racionalidad que no acoge sino que domina a la realidad. En concreto: tenemos necesidad de contemplación, de adoración, más que del pan que comemos y del aire que respiramos.

Segunda: La educación de la conciencia moral es la prioridad más urgente. Es preciso que, sobre todo los jóvenes, sean educados en esta capacidad de discernir el bien del mal, en la convicción de que ésta es la distinción más decisiva: más decisiva que la distinción entre lo útil y dañoso, entre agradable y desagradable.

Tercera: La responsabilidad de los políticos es hoy enorme. Están llamados a una defensa, a una afirmación de la persona que no puede fundarse ya sobre

la concepción de un Estado que responda sólo a las necesidades más inmediatas del hombre. El acto político se convierte, más que nunca, en un acto de sabiduría, pues creo que ha llegado el momento de una intervención también legislativa en este sector sobre el que hemos reflexionado: una intervención que defienda el derecho fundamental de *toda* persona humana.

CONCLUSION

“Nos hemos atrevido a hacer, por medio de la razón, un experimento sobre algo que en la naturaleza aparecía como misterioso”, dice Wagner a Mefistófeles. Pero Sancho Panza dice a Don Quijote: “Señor, no os volveréis tan loco como para comenzar a razonar”. Dos de los más grandes genios de la humanidad, Goethe y Cervantes, han planteado el problema en su punto esencial: ¿esto es racionalidad, o es una racionalidad enloquecida, tanto que, cuando se empieza a razonar, es entonces cuando en cierto modo comienza la locura? ¿Cómo salir de este dilema del que depende —o puede depender— nuestro mismo destino?

Quizás sea un pasaje del comentario de Santo Tomás a la Metafísica de Aristóteles lo que nos pueda orientar en nuestra meditación.

Hablando del saber más alto que le es dado alcanzar al hombre en esta vida (ciencia honorabilísima, la llama), dice que ésta es una sabiduría que el hombre no puede poseer, sino sólo tener en préstamo (“non ut *possessio* habeatur, sed sicut aliquid abeo *mutuatum*”) (cfr. *In Metaph.*, Lib. I, Lect. III, n. 64; Ed. Marietti, P. 19).

“Sicut aliquid mutuatum”: la sabiduría más alta es la del hombre que sabe *acoger* una verdad sobre el hombre que el propio hombre, con su ciencia, no es capaz de *poseer*.

MONS. DR. CARLOS CAFFARRA
 Presidente del Instituto Pontificio para la Familia
 Juan Pablo II de la Pontificia Universidad
 Lateranense de Roma