

Sgreccia, Elio

La reflexión sobre la ontogénesis humana

Vida y Ética. Año 9, N° 2, Diciembre 2008

Este documento está disponible en la Biblioteca Digital de la Universidad Católica Argentina, repositorio institucional desarrollado por la Biblioteca Central "San Benito Abad". Su objetivo es difundir y preservar la producción intelectual de la institución.

La Biblioteca posee la autorización del autor para su divulgación en línea.

Cómo citar el documento:

Sgreccia, Elio. "La reflexión sobre la ontogénesis humana: conferencia magistral"[en línea]. Vida y Ética. 9.2 (2008). Disponible en: <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/reflexion-sobre-ontogenesis-humana-conferencia.pdf> [Fecha de consulta:.....]

(Se recomienda indicar fecha de consulta al final de la cita. Ej: [Fecha de consulta: 19 de agosto de 2010]).

**DOCTORADO HONORIS CAUSA
A S.E.R. MONS. ELIO SGRECCIA**

CONFERENCIA MAGISTRAL
**LA REFLEXIÓN
SOBRE LA
ONTOGÉNESIS
HUMANA**

S.E.R. Mons. Elio Sgreccia

- Presidente de la Federación Internacional de Centros e Institutos de Bioética de Inspiración Personalista (FIBIP), que ya cuenta con la adhesión de más de 40 institutos y centros de Bioética en los cinco continentes (desde 2003)

*Ciudad de Buenos Aires,
miércoles 11 de junio de 2008*

Con fechas 15-17 de noviembre de 2007, la Facultad de Bioética del Pontificio Ateneo *Regina Apostolorum* de Roma dirigido por los Legionarios de Cristo, organizó una Convención en colaboración con otras Universidades Eclesiásticas romanas, alrededor del tema "Ontogénesis y vida humana", solicitándome que diera el discurso introductorio.

Confieso que este título a primera vista me parecía repetitivo, pues en estos últimos años han sido organizadas diversas convenciones acerca de la identidad y el estatuto del embrión humano y sobre el origen del individuo, algunos de ellos celebrados precisamente por iniciativa de la Pontificia Academia para la Vida. [1]

En este campo, especialmente después de la publicación del *Informe Warnock* en Inglaterra, la bibliografía, tanto de carácter biológico como de carácter filosófico y ético, ha sido siempre viva y en crecimiento, [2] y me resultaba un esfuerzo tomar nuevamente la pluma para recorrer una vez más argumentos, tesis y antítesis, y citas que ya había encarado.

Pensando luego más atentamente, he tratado de reflexionar si debía considerar-

se alguna cuestión ulterior, desde el punto de vista del *método de la reflexión*, o en el *ámbito filosófico*, principalmente porque, por un lado, la biología del embrión ha gozado y goza de una amplia exposición de parte de los estudiosos especializados, aun si siempre están divididos en las conclusiones, y la razón de las diferentes conclusiones parece cada vez más de carácter no biológico; y por otro lado, porque las conclusiones éticas son bien conocidas y diferenciadas a causa del hecho de que ellas parecen haber intercambiado su lugar con las premisas.

Desde el punto de vista metodológico me parecía, sin embargo, que al menos en el seno del *Istituto de Bioetica del Sacro Cuore*, en el cual he trabajado, se había llegado a una propuesta bastante compartida en el sentido de lo interdisciplinario y en el sentido de la integración triangular: la exploración acerca del hombre convoca un conjunto de disciplinas de carácter experimental, de carácter humanístico-filosófico y de carácter ético-jurídico.

La dificultad radica en el modo como estos diversos saberes (diversos por ámbitos, criterios valorativos y metodologías de investigación) pueden integrarse entre sí. El método triangular sugiere:

[1] PONTIFICIA ACADEMIA PARA LA VIDA, *Identità dell'embrione umano. Atti del II Congresso della PAV*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1998, p. 303. De este volumen se han hecho traducciones en diferentes lenguas: inglés, francés, español, húngaro y croata; PONTIFICIA ACADEMIA PARA LA VIDA, *L'embrione umano nella fase del preimpianto. Aspetti scientifici e considerazioni bioetiche*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2004.

[2] COMMITTEE ON HUMAN FERTILIZATION AND EMBRYOLOGY, *Report of the Committee of Inquiry into Human Fertilization and Embryology*, Library of Congress, 1984.

considerar el aspecto descriptivo en las ciencias experimentales (Biología, Medicina, Sociología, Física, Paleo-anthropología);

confrontar estos datos con el aspecto filosófico (Antropología filosófica y teológica);

considerar las repercusiones sobre el plano de las consecuencias aplicativas en el campo de la Ética y del Derecho.

Ésta es la metodología propuesta por la Bioética, de manera especial en relación con la cuestión de la identidad y del estatuto del embrión humano. Por lo tanto, no creo necesario detenerme ulteriormente. [3]

En particular en el ámbito de la reflexión filosófico-anropológica se plantea la instancia de carácter metodológico-epistemológica del diálogo entre ciencia y fe sobre la que volveremos en breve.

Por lo tanto, me ha parecido percibir que justamente en el horizonte antropológico-filosófico se podría y se debería ampliar la reflexión sobre la ontogénesis del hombre, inclusive para contrastar una cierta agresividad de la cultura biotecnológica que tiende a reducir y secuestrar este tema, que, por el contrario, gracias a Dios, trasciende el aspecto técnico: ganar nuevamente el espacio del ser y de la trascendencia ayuda a situar el juicio ético con mayor responsabilidad. [4]

Hablar de ontogénesis lleva a pensar, principalmente, en el origen causal y en el inicio temporal del ser humano, como ha sido hecho en estos últimos años, a continuación de los estímulos aparecidos y de las conquistas de la Medicina y de la sociedad: por esto *el tema de la identidad y del estatuto del embrión*, desde hace alrededor de cuarenta años, domina la discusión en el ámbito bioético y en el ámbito jurídico. [5]

[3] Para una mejor información cfr. SGRECCIA, E., *Manuale di bioetica*, vol. I, Milán, Ed. Vita e Pensiero, 2007.

[4] Para medir la relevancia de las biotecnologías es posible ver algunas contribuciones significativas: PESSINA, A., *Bioetica. L'uomo sperimentale*, Bruno Mondadori, 2000; RIFKIN, J., *Il secolo biotech*, Milán, Baldini-Castoldi, 1998; LOMBARDI-RICCI, M., *Il cantiere della vita. Risvolti culturali delle biotecnologie*, Bologna, Pardes, 2000; LOMBARDI-RICCI, M., *Bambini fabbricati. La questione dell'embrione fra nuova medicina e genetica*, Milano, Vita e Pensiero, 1996; HARRIS, J., *Wonderwoman e Superman. Manipolazione genetica e futuro*, Milano, Baldini-Castoldi, 1997; GROS, F.; HUBER, G. (al cuidado de), *Vers un antidestin. Patrimoine génétique et droits de l'humanité*, Paris, Jacob, 1992; SGRECCIA, E., *Manuale di Bioetica*, IV ed., vol. I, Milano, Vita e Pensiero, 2007, pp. 943-971.

[5] En lo que respecta a los documentos del Magisterio Católico baste recordar: CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE: *Il rispetto della vita umana nascente e la dignità della procreazione umana*, 22 de febrero de 1987; *Enchiridion Vaticanum*, 10, (1986-87), Bologna, EDB 1989, pp. 818-894; JUAN PABLO II, *Carta Enciclica Evangelium Vitae*, 25 de marzo de 1995, en "Enchiridion Vaticanum", 14, (1994-95), Bologna, EDB, 1997, pp. 1207-1445. En lo que respecta a las posiciones laicas, éstas son variadas, pero el documento de referencia más citado hoy es el Informe de la COMISIÓN WARNOCK, más precisamente: *Committee on Human fertilization and Embriology, Report of the Committee of Enquiry into Human Fertilization and Embriology*, Gran Bretaña, HMSO Library of Congress Subject Headings, Cmnd 9314, 1984; sitio web: <http://www.bopcris.ac.uk/bopall/ref21165.html>. Para una bibliografía más completa se puede ver SGRECCIA, E., *Manuale di Bioetica*, op. cit., pp. 546-572.

No obstante, creo que si queremos dar a la palabra *ontogénesis* toda su extensión y queremos tratar el tema, como es natural en un ambiente como éste, incluso en su alcance teológico, es necesario tocar al menos otros dos "momentos" y ejes de reflexión, a saber, la *creación* y la *escatología*. Es verdad que, por la disputa o el diálogo con el mundo científico y laico, lo que focaliza más la discusión es la ontogénesis humana, y los argumentos que son utilizados son aquellos de orden científico (biológico) y racional, pero es también verdad que el tema del origen de la realidad toda exige una confrontación filosófica y racional entre la posición creacionista y la evolucionista, que pueden encontrar o directamente exigir un punto de encuentro. Hoy esto es un punto vital y actual en el debate científico y filosófico que, entre otras cosas, se refiere al origen del hombre.

Además, pienso que se debe reflexionar desde el punto de vista teológico -sin que esto ofrezca obstáculos a los horizontes de la razón- sobre el tema escatológico, relativo a la vida después de la muerte y a la resurrección del cuerpo. Las realidades escatológicas no son fruto de la causalidad terrena, sino que están relacionadas con la espiritualidad del alma y se armonizan con el horizonte

trascendente de la Antropología; además, este tema no puede ser omitido para una evangelización de la vida completa y plena. Por otro lado, la vida de la que habla la Encíclica *Evangelium Vitae* no es simplemente la etapa temporal de la vida humana, sino que es también y especialmente la vida que es don de la vida sobrenatural, como se dice en el texto de la Encíclica: "Así *alcanza su culmen la verdad cristiana sobre la vida*. Su dignidad no sólo está ligada a sus orígenes, a su procedencia divina, sino también a su fin, a su destino de comunión con Dios en su conocimiento y amor. A la luz de esta verdad, san Ireneo precisa y completa su exaltación del hombre: 'El hombre que vive' es 'gloria de Dios', pero 'la vida del hombre consiste en la visión de Dios'". [6]

Hacer olvidar o empalidecer el término final de la vida humana implica la pérdida de la percepción de su pleno valor y también de la comprensión de sus problemas históricos y terrenos. Es verdad que así el término ontogénesis va más allá del estrecho horizonte de las ciencias experimentales, pero no se exilia de la reflexión filosófica, a la cual se une la teológica.

Ciertamente estos fundamentos teológico-filosóficos de la ontogénesis com-

[6] JUAN PABLO II, *Carta Encíclica Evangelium Vitae*, n. 38.

prenden e incluyen el nuevo nacimiento en Cristo y la Eclesiología, y al mismo tiempo sugieren no sólo un congreso, sino el tratamiento completo de la Antropología filosófica y de la teológica.

Esto no es posible aquí y ahora, pero es necesario tener conciencia del todo cuando se habla de la ontogénesis: no basta pensar en el momento inicial de la vida, sino también en el último, no solamente en la causa eficiente, sino también en la final. Tratándose de la vida humana, tener presente la teleología es esencial, ya que esa vida se realiza cuando la misma alcanza el fin, y vale el principio por el cual "*quod est ultimum in executione est primum in intentione*".

ONTOGÉNESIS Y CREACIÓN

En primer lugar es necesario confirmar que el tema de la creación no es exclusivo de la fe teológica, sino que es también legítimo y obligado objeto de reflexión filosófica. Todos sabemos bien que el pensamiento patristico y el de la filosofía medieval han elaborado, recurriendo también a argumentos racionales, el concepto sobre el origen del mundo, argumentando acerca de la Causa Primera, Dios Creador, Inteligente y Providente. Este concepto ha sido justificado con la razón, también por el teísmo iluminista, prácticamente hasta la crítica de la razón operada por Kant, que

ha limitado la aplicabilidad de los conceptos de causalidad solamente a la realidad fenoménica y ha ligado la idea de Dios a la subjetividad. Pero en la Iglesia y en muchos pensadores modernos inclusive, la causalidad de Dios como Origen de lo creado ha permanecido siempre racionalmente justificada. La negación de la relación de creación se origina en el Idealismo y en el Materialismo, y se trasladó a las corrientes positivistas y ateas, modernas y post-modernas.

La separación de la fe de la razón filosófica que ha arraigado en los movimientos del Protestantismo ha penetrado, a veces también, en el interior de ciertas corrientes teológicas.

La intervención de la Encíclica *Fides et Ratio* de Juan Pablo II ha renovado la legitimidad, una vez más, del trabajo de la razón filosófica sobre el origen del mundo y de la vida humana, así como los principios racionales que rigen esta especulación. El siguiente pasaje de la *Fides et Ratio* confirma esta legitimación: "La capacidad especulativa, que es propia de la inteligencia humana, lleva a elaborar, a través de la actividad filosófica, una forma de pensamiento riguroso y a construir así, con la coherencia lógica de las afirmaciones y el carácter orgánico de los contenidos, un saber sistemático. Gracias a este proceso, en diferentes contextos culturales y en diversas épocas, se han alcanzado resultados que han

llevado a la elaboración de verdaderos sistemas de pensamiento. Históricamente esto ha provocado a menudo la tentación de identificar una sola corriente con todo el pensamiento filosófico. Pero es evidente que, en estos casos, entra en juego una cierta 'soberbia filosófica' que pretende erigir la propia perspectiva incompleta en lectura universal. En realidad, todo *sistema* filosófico, aun siempre con respeto de su integridad sin instrumentalizaciones, debe reconocer la prioridad del *pensar* filosófico, en el cual tiene su origen y al cual debe servir de forma coherente.

En este sentido es posible reconocer, a pesar del cambio de los tiempos y de los progresos del saber, un núcleo de conocimientos filosóficos cuya presencia es constante en la historia del pensamiento. Piénsese, por ejemplo, en los principios de no contradicción, de finalidad, de causalidad, como también en la concepción de la persona como sujeto libre e inteligente y en su capacidad de conocer a Dios, la verdad y el bien; piénsese, además, en algunas normas morales fundamentales que son comúnmente aceptadas. Estos y otros temas indican que, prescindiendo de las corrientes de pensa-

miento, existe un conjunto de conocimientos en los cuales es posible reconocer una especie de patrimonio espiritual de la humanidad. Es como si nos encontrásemos ante una *filosofía implícita* por la cual cada uno cree conocer estos principios, aunque de forma genérica y no refleja. Estos conocimientos, precisamente porque son compartidos en cierto modo por todos, deberían ser como un punto de referencia para las diversas escuelas filosóficas. Cuando la razón logra intuir y formular los principios primeros y universales del ser y sacar correctamente de ellos conclusiones coherentes de orden lógico y deontológico, entonces puede considerarse una razón recta o, como la llamaban los antiguos, *orthòs logos, recta ratio*". [7]

La Encíclica citada, a partir de los impulsos del Concilio Vaticano II [8] y de la paralela Encíclica *Veritatis Splendor*, alienta el pensamiento filosófico contemporáneo, tentado por la fragmentariedad y por el escepticismo (pensamiento débil), a retomar su carácter sapiencial, su vigor teórico en la búsqueda de la verdad y de calificarse como auténtico pensamiento metafísico.

[7] JUAN PABLO II, *Carta Encíclica Fides et Ratio*, 14.09.1998, en "Enchiridion Vaticanum", vol. 17, (1998), n. 4, p. 905.

[8] La Constitución Pastoral *Gaudium et Spes* del Concilio Vaticano II afirma que: "La inteligencia, en efecto, no se restringe al ámbito de los fenómenos únicamente, sino que puede conquistar con verdadera certeza la realidad inteligible, aun si, como consecuencia del pecado, se encuentra en parte oscurecida y debilitada", en DOCUMENTOS DEL CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et Spes*, 07.12.1965, en "Enchiridion Vaticanum", vol. 1, (1962-65), n. 100, pp. 1246-1467.

En la misma Encíclica *Fides et Ratio*, Juan Pablo II escribe también: "Es necesaria una filosofía de alcance *auténticamente metafísico*, capaz de trascender los datos empíricos para llegar, en su búsqueda de la verdad, a algo absoluto, último y fundamental. Ésta es una exigencia implícita tanto en el conocimiento de tipo sapiencial como en el de tipo analítico; concretamente, es una exigencia propia del conocimiento del bien moral cuyo fundamento último es el sumo Bien, Dios mismo. (...) Dondequiera que el hombre descubra una referencia a lo absoluto y a lo trascendente, se le abre un resquicio de la dimensión metafísica de la realidad: en la verdad, en la belleza, en los valores morales, en las demás personas, en el ser mismo y en Dios. Un gran reto que tenemos al final de este milenio es el de saber realizar el paso, tan necesario como urgente, del *fenómeno* al *fundamento*. No es posible detenerse en la sola experiencia; incluso cuando ésta expresa y pone de manifiesto la interioridad del hombre y su espiritualidad, es necesario que la reflexión especulativa llegue hasta su naturaleza espiritual y el fundamento en que se apoya". [9]

Aún en la misma *Fides et Ratio* se reconoce que "la Revelación propone claramente algunas verdades que, aun no siendo por naturaleza inaccesibles a la razón, tal vez no hubieran sido nunca descubiertas por ella, si se la hubiera dejado sola. En este horizonte se sitúan cuestiones como el concepto de un Dios personal, libre y creador, que tanta importancia ha tenido para el desarrollo del pensamiento filosófico y, en particular, para la filosofía del ser". [10]

La necesidad de una sinergia circular entre investigación racional y datos de fe, que ha sido un recurrente ejemplo de la reflexión en el pensamiento de Juan Pablo II, expresamente alabado y citado por Benedicto XVI desde el tiempo de su servicio en la Congregación para la Doctrina de la Fe, [11] es hoy una exigencia de ayuda a la razón y de crecimiento de su capacidad de guía en la búsqueda de la verdad y en la construcción de la ética.

Precisados el papel y la validez de la reflexión filosófica y metafísica sobre los temas que tocan el origen, el sentido de

[9] JUAN PABLO II, *Carta Encíclica Fides et Ratio*, 14.09.1998, en "Enchiridion Vaticanum", op. cit., n. 83, p. 1049.

[10] Ídem, n. 76, p. 1035.

[11] Se puede dar testimonio del comentario hecho por J. Ratzinger en el n. 22 de la *Constitución Gaudium et Spes*, en RATZINGER, J., *Kommentar Zurn. 1° Capital in Lthk. Das Zweite Vatikanische konzil.* Bd., III Herder Freiburg am, 1968, p. 706; cfr. SGRECCIA, E., *Evangelium Vitae a dieci anni: un'antropologia del dono della vita*, en MELINA, L., SGRECCIA, E., KAMPOWSKY, S., "Lo splendore della vita: Vangelo scienza ed etica: prospettive della bioetica a dieci anni da Evangelium vitae. Atti del Congresso 2006", Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2006, pp. 3-13.

la vida humana y el tema específico de la creación, es evidente la aclaración central que se deriva de ello para el origen, la identidad, la dignidad del ser humano y, hechas las debidas distinciones, para todo lo creado, en su significado.

La ontogénesis del hombre recibe el primer y esencial significado del hecho que el ser del hombre es "ser donado", "don fruto del amor". La primera dignidad deriva del hecho que el ser libre es puesto en relación con su Donante. Creo que sería inconcebible hablar de ontogénesis humana sin resolver la pregunta sobre el punto de partida de esta génesis. Pero para comprender aún más puntualmente lo fundamental que es este principio metafísico, pienso que es útil recordar algunos puntos candentes del debate actual en el ámbito de la antropología y de la ética.

A) Ante todo la discusión sobre el "azar" como punto de partida del origen de la vida. Se ha transformado en un núcleo importante del enfrentamiento

entre la posición laica y la creyente, un punto en el cual se juegan consecuencias a primera vista inimaginables.

Para Habermas la *casualidad* del origen constituye la condición básica para la igualdad y la libertad entre los hombres; además él funda la prohibición absoluta -la única prohibición absoluta de la manipulación alteradora del genoma humano- en el motivo de que eso destruiría la igualdad entre los hombres (entre manipulador y manipulado), igualdad que, como se sabe, está en la base de la posibilidad del enfrentamiento entre los individuos libres en la comunicación. [12]

En esto Habermas sufre la influencia de cuanto había escrito Hume: "Ésta es la verdadera naturaleza del azar: poner todos los acontecimientos particulares a los cuales se refiere en el mismo plano". [13] También Peirce es partidario del *casualismo* (*tijismo*), porque sostiene que la variedad puede surgir solamente de la espontaneidad, entendiendo por

[12] HABERMAS, J., *Il futuro della natura umana. I rischi di una genetica liberale*, Torino, Einaudi, 2002. (Título original: *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*), Frankfurt, a M. Suhrkamp, 2001. Véanse a este respecto las reflexiones en SGRECCIA, P., *La dinamica esistenziale dell'uomo. Lezione di filosofia della salute*, Milano, Vita e Pensiero, 2008.

[13] HUME, D., *An Enquiry Concerning Human Understanding*, sez, VI, trad. it., de M. DAL PRA, *Ricerca sull'intelletto umano*, Roma- Bari, Laterza, 2004, p. 87, citado por SGRECCIA, P., *La dinamica esistenziale dell'uomo. Lezione di filosofia della salute*, op. cit., pp. 57-69; PEIRCE, CH., *La dottrina della necessità sotto esame*, en "Opere", vol. 4, Milano, Bompiani, 2003, p. 1086.

"azar" la espontaneidad: [14] el azar se pondría contra el *necesitarismo*, como fuente de libertad.

Pero esta noción de azar, como se ha afirmado con justicia, es una realidad ininteligible y ciega, es la señal de eso que nosotros no conocemos [15] y, como atestación de esta afirmación, se puede hacer referencia al concepto de *causalidad inteligente superior*, y de allí al Creador, para el cual no existe el azar, porque aun en la combinación de probabilidades de los genes, puede volver activa una causalidad y establecer un finalismo.

Quiero presentar como ratificación la siguiente afirmación de Benedicto XVI, quien comentando el texto paulino "*Nadie es Dios sino uno solo*" (1 Cor 8, 4 y ss.), escribe: "El mundo es ahora presentado en su racionalidad: proviene de la Razón eterna y sólo esta razón creadora es el verdadero poder sobre el mundo y en el mundo. Sólo la fe en el único Dios libera y 'racionaliza' verdaderamente el mundo. Donde ésta desaparece, el mundo se vuelve sólo en apariencia más racional. En realidad entonces deben ser reconocidos los poderes del azar que no se pueden definir; la 'teoría del caos' afianza el conocimiento

de la estructura racional del mundo y coloca al hombre frente a la oscuridad que él no puede resolver y que pone un límite al aspecto racional del mundo mismo". [16]

Y es oportuno agregar, como ha sido notado por C. Giacon, que el azar no equivale ni a la contingencia ni a la falta de intencionalidad: "No basta la sola contingencia, ya que muchos sucesos son contingentes, es decir habrían podido no suceder, pero ocurren por leyes físicas y determinadas, por lo tanto no por casualidad. Por otro lado, este acontecimiento, según leyes fijas y determinadas, no provoca que el suceso se vuelva necesario o que ocurra de modo necesario. Sólo en el ámbito de lo necesario absoluto no se da ni contingencia ni azar: por ejemplo en la necesidad absoluta de Dios". [17]

Hacer coincidir la casualidad con la garantía de la *dadidad* y la intangibilidad de la casualidad del origen, o directamente, como condición de la independencia de una voluntad humana y, por lo tanto, como condición de libertad, más que de igualdad, es un fundamento débil; para la garantía de libertad es necesario llevar la dependencia más alto, en la relación de dependencia de la creatura.

[14] SGRECCIA, P., *La dinamica esistenziale dell'uomo...*, op. cit., pp. 57-69.

[15] *Idem.*

[16] BENEDICTO XVI, *Gesù di Nazaret*, Milano, Rizzoli, 2007, pp. 208-209.

[17] GIACON, G., *Il caso nel linguaggio comune*, en "Enciclopedia Filosofica", Milano, Bompiani, 2006, pp. 1681-1682.

El filósofo alemán Sloterdijk considera tanto al azar como a Dios Creador causas antagonistas de la libertad, y augura el paso del fatalismo de los nacimientos naturales a los nacimientos artificiales, a la selección artificial y al anunciado "cultivo" de una nueva especie humana, fundando el todo en una programación del hombre para un nuevo humanismo fruto de las biotecnologías. La más atenta reflexión lleva a conjugar la autonomía humana con la dependencia de la creatura, porque la dependencia de la naturaleza creada es la condición esencial para el ejercicio de la libertad y para la satisfacción y el crecimiento de la autonomía. [18]

Por lo tanto la noción de "azar", "casualidad", es susceptible de un examen crítico para el que se debe justamente distinguir entre la acepción epistemológica y la acepción ontológica: "Desde el punto de vista epistemológico un suceso es casual cuando no se está en condiciones de proveer una explicación completa; desde el punto de vista ontológico es casual cuando no posee una causa suficiente. Generalmente es aceptado que los seres humanos no estén en

condiciones de ofrecer una explicación causal completa de algunos sucesos que, sin embargo, tienen una causa suficiente. Según las concepciones subjetivistas el azar es una laguna de nuestro conocimiento, una ignorancia, no una realidad existente de modo objetivo... Según el cristianismo, en un mundo creado y ordenado por la voluntad de Dios, totalmente presente en Su pensamiento, no puede haber lugar para el azar, que aparece sólo a la limitación del intelecto humano, incapaz de comprender el universal plano de la Providencia". [19]

Bajo esta óptica, la obra de J. Monod que se refiere al origen de la vida (y por lo tanto a la *ontogénesis*), "azar y necesidad" [20] no encuentran una base epistemológica suficiente y mucho menos un fundamento científico; el hombre "surgido del azar", solitario "en la inmensidad indiferente del Universo" queda como una ficción trágica y desesperada, privada de la luz de la razón y de la fe, [21] del fundamento y del sentido de su existencia.

Acerca de la compatibilidad entre Dios Creador Providente por un lado, y la existencia del azar y del devenir por el otro,

[18] MUSIO, A., *L'autonomia come dipendenza. L'io legislatore*, Milano, Vita e Pensiero, 2006.

[19] SGRECCIA, P., *La dinamica esistenziale dell'uomo...*, op. cit.; ALIOTTA, A.; GIACON, C., *Il caso nella storia del pensiero*, en "Enciclopedia Filosofica", op. cit., pp. 1683-1684.

[20] MONOD, J., *Le hasard et la nécessité*, Paris, Editions du Seuil, 1970.

[21] JANAS, H., *Il concetto di Dio dopo Auschwitz. Una voce ebraica*, Génova, Il Melangolo, 2004. (Título original: *DerGottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1987).

convendría registrar y comentar el pensamiento de H. Jonas sobre el Dios débil que se retira y deja el puesto, y su total confianza en la responsabilidad del hombre. [22] Hacemos aquí sólo una referencia. Quedan por encarar, obviamente, los temas de la relación entre Dios, Causa primera, y las causas segundas; resta por clarificar el concepto de autonomía en el hombre que no excluye, sino que reclama la dependencia ontológica y el don, de parte de Dios, del ser, fuente de autonomía; queda por designar y presentar un concepto de libertad que no sea conjugado únicamente como autodeterminación, sino también y principalmente como autorrealización; y resta por siempre el deber de conjugar el sufrimiento humano y la muerte con un plano salvífico y solidario iluminado por la escatología. Pero aquí era y es necesario repetir el valor de la creación aun frente a las argumentaciones basadas en las hipótesis de la casualidad, para una recta presentación del tema de la ontogénesis humana.

B) Creación y evolución. En el ámbito del tema de la creación y de la ontogénesis no se puede dejar de considerar hoy también el *tema del evolucionismo*, que se encuentra en el centro de un actualísimo debate internacional entre hombres

de ciencia, filósofos y teólogos. Veamos simplemente cómo determinar los puntos esenciales del problema.

En la creación, Dios es no sólo *Causa primera*, sino también *Causa total*, en cuanto es causa de todo el ser (*creatio est nihilo sui et subiecti*); Dios no cesa de ser Causa primera incluso después de haber dado el ser a la creatura: Dios continúa obrando en las creaturas y participa en su devenir como Causa primera, pero ya no como Causa única y total, pues la creatura, habiendo recibido de Dios el ser, ha recibido además la capacidad de obrar como causa segunda, en armonía con la propia naturaleza; por lo tanto, la Teología y la Filosofía distinguen la creación de la mutación o el devenir. La creación tiene en Dios la Causa única, exclusiva y total; la mutación pone al Creador como Causa primera en composición con la creatura que obra como causa segunda. [23]

A su vez la mutación puede ser accidental o sustancial, como se sabe, dependiendo de la entidad de la mutación. En la observación cosmológica, la realidad se presenta susceptible de mutaciones cada vez más complejas y santo Tomás mismo [24] presenta la premisa de una

[22] Ídem.

[23] POSSENTI, V., *Essere e libertà*, Catanzaro, Rubettino, 2004.

[24] S. TOMÁS DE AQUINO, *Suma contra los gentiles*, 1, III, c. 22.

filosofía de la evolución, [25] afirmando que el fin de todo lo creado y las criaturas es el hombre, tesis retomada más recientemente por J. Maritain. Tampoco Darwin, cuando propuso su teoría sobre el origen de las especies, pretendía excluir la creación, sino explicar la filogénesis, es decir, los orígenes de las diferentes especies a través de mutaciones sustanciales, y superar el fijismo hasta entonces enseñado por Linneo. [26] Pero la controversia sucesiva ha visto oponer el evolucionismo no tanto al fijismo como al creacionismo, y la teoría del evolucionismo ha sido asumida en el interior de la visión atea de la realidad. En el mundo católico, especialmente después de la obra del jesuita Teilhard de Chardin (1881-1955) [27] se ha planteado positivamente el tema de la *conciliabilidad* de la teoría de la evolución de la especie con la Creación (evolucionismo cristiano). La cuestión es primordialmente de naturaleza filosófica y teológica por cuanto concierne al tema de la *conciliabilidad* teórica; en lo que atañe, en cambio, al tema de la convalidación de la teoría de la evolución, la argumentación debe ser de naturaleza científica y experimental, apoyándose en la paleontología y en la antropología cultural. Es un error argu-

mentar contra la existencia de Dios o contra la Revelación a partir de la hipótesis o teoría de la evolución que considera el *modo con el que* han ocurrido las transformaciones y mutaciones en el cosmos y en el mundo; estos sucesos no disminuyen la instancia filosófica y teológica de la explicación del origen primero del mundo en Dios, en cuanto la explicación se funda sobre el principio racional y lógico de la "razón suficiente". Aun para quien acepta la teoría de la evolución, entonces, permanece el interrogante y la obligación de darle una explicación en base al principio de "razón suficiente".

Este punto ha tenido el aval de algunos documentos de la Iglesia, que, aunque no tienen carácter dogmático, tienen un significado relevante. Podemos citar:

La Encíclica *Humani Generis* de Pío XII, publicada en 1950, en la que el Papa afirmaba que no había oposición entre la evolución y la doctrina de la fe sobre el hombre y sobre su vocación, siempre que no se perdieran de vista algunos puntos inmutables. [28]

El *Catecismo de la Iglesia Católica* observa que "la creación no ha salido de

[25] MARITAIN, J., *Vers une idée thomiste de l'évolution* en "Approches sans entraves", Paris, Fayard, 1973, pp. 105-162.

[26] DARWIN, CH., *The origin of species*, London, John Murray, 1859; LA VERGATA, A., *L'evoluzione biologica da Linneo a Darwin*, Torino, Loescher, 1979; SELLA, G., *L'evoluzione biologica e la formazione delle specie*, Torino, Soc. Ed. Internazionale, 1987; SERMONTI, G.; FONDI, R., *Dopo Darwin. Critica all'evoluzionismo*, Milano, Rusconi, 1980.

[27] TEILHARD DE CHARDIN, P., *Le phénomène humain*, Paris, Editions du Seuil, 1955, Trad. it. *Il fenomeno umano*, Brescia, Queriniana (1995); *La place de l'homme dans la nature*, Editions du Seuil, 1956.

[28] PÍO XII, *Carta Encíclica Humani Generis*, 1950, en "A.A.S.", 42, pp. 575-576.

las manos del Creador enteramente completa" (n. 302), [29] concepto retomado en un número sucesivo en que explica que Dios ha creado el mundo "en estado de camino' hacia su perfección última. Este devenir, en el diseño de Dios, implica, con la aparición de ciertos seres, la desaparición de otros, con el más perfecto también el menos perfecto, con las construcciones de la naturaleza también las destrucciones" (n. 310). [30]

El Santo Padre Juan Pablo II toca el argumento por primera vez en el *Discurso a los participantes en el Simposio Internacional sobre fe cristiana y teoría de la evolución*, [31] en el cual recuerda la distinción entre evolucionismo materialista y la hipótesis de la evolución, citando a continuación el pensamiento de la *Humani Generis*.

El discurso de Juan Pablo II a los miembros de la Pontificia Academia de las Ciencias tiene lugar el 22 de octubre de 1996; allí afirma que la hipótesis de la explicación según la evolución puede ser considerada una teoría, recordando que una teoría "demuestra su validez en la medida en que es susceptible de verificación y es constantemente evaluada a

nivel de los hechos". Y agrega que "más que hablar de teoría de la evolución es mejor hablar de teorías de la evolución". Recuerda incluso las condiciones para la recepción de la teoría en el ámbito de la fe citando las condiciones planteadas por la *Humani Generis*, [32] en particular el reconocimiento de la creación inmediata del alma espiritual por parte de Dios.

Esto conlleva la diferencia ontológica del hombre respecto de las otras creaturas y, en consecuencia, la incompatibilidad de algunas teorías evolucionistas con la visión católica.

Es preciso recordar, en el contexto, un Documento de la Comisión Teológica Internacional titulado *Comunión y Servicio. La persona humana creada a imagen de Dios*, publicado en 1984 con la aprobación del cardenal Ratzinger, [33] en el cual se desarrolla el pensamiento acerca de la compatibilidad del hecho de la Creación, que es también objeto de fe, y el concepto de la evolución haciendo referencia al debate actual. He aquí la cita de un pasaje:

"El debate científico actual sobre los mecanismos de la evolución parece par-

[29] *Catechismo della Chiesa Cattolica*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1992.

[30] Ídem.

[31] JUAN PABLO II, "Discurso a los participantes en el Simposio Internacional 'sobre fe cristiana y teoría de la evolución'", <<http://www.vatican.va>>.

[32] JUAN PABLO II, *A los Miembros de la Pontificia Academia de las Ciencias*, 22 de octubre de 1996, en "The Origin and Early Evolution of Life", Pontificia Academia de las Ciencias, parte I, Ciudad del Vaticano, 1997.

[33] COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Comunione e Servizio. La persona umana creata a immagine di Dio*, en "La Civiltà cattolica", 2004, IV, pp. 254-286 [en particular pp. 277-278].

tir de una concepción errada de la naturaleza de la causalidad divina y requiere, por lo tanto, de un comentario teológico. Muchos científicos neodarwinistas, y algunos de sus críticos, han concluido que, si la evolución es un proceso materialista radicalmente contingente, guiado por la selección natural y por variaciones genéticas casuales, entonces en ella no puede haber lugar para una causalidad providencial divina. Un ensamble cada vez más amplio de científicos, críticos del neodarwinismo, señala en cambio las evidencias de un diseño (por ejemplo, en las estructuras biológicas que muestran una complejidad específica) *que según ellos no puede ser explicado en términos de un proceso puramente contingente y que ha sido ignorado o mal interpretado por los neodarwinistas.*

El punto esencial de este encendido debate se refiere a la observación científica y a su generalización, en cuanto ésta se pregunta si los datos disponibles pueden hacer inclinarse a favor del *designio o del azar*: es una controversia que no puede ser resuelta a través de la Teología. Es, sin embargo, importante notar que, según la concepción católica de la causalidad divina, la verdadera contingencia en el orden creado no es incompatible con una Providencia divina intencional. La causalidad divina y la causalidad creada difieren radicalmente en naturaleza y no solamen-

te en grado. Por esta razón, aun el resultado de un proceso natural verdaderamente contingente puede igualmente volver a entrar en el plano providencial de Dios para la creación. Según santo Tomás de Aquino: 'Efecto de la divina Providencia no es solamente que una cosa suceda de un modo determinado, sino que ocurra de modo contingente o necesario. Por eso lo que la divina Providencia dispone que suceda infalible y necesariamente, sucede infalible y necesariamente; lo que el plano de la divina Providencia exige que ocurra de modo contingente, sucede de modo contingente'. [34]

En la perspectiva católica, los neodarwinistas que apelan a la variación genética casual y a la selección natural para sostener la tesis de que la evolución es un proceso completamente privado de guía, van más allá de lo que es demostrable por la ciencia. La causalidad divina puede ser activa en un proceso *tanto* contingente *como* guiado.

Cualquier mecanismo evolutivo contingente puede serlo tan solo por ser estimado así por Dios. Un proceso evolutivo privado de guía -un proceso que entonces no vuelve a entrar en los confines de la divina Providencia- simplemente no puede existir puesto que, como dice santo Tomás de Aquino: 'La causalidad de Dios, que es el Agente primero, se

[34] S. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, 22, 4 ad 1.

extiende a todos los seres, no sólo en lo que respecta a los principios de la especie, sino también en lo que concierne a los principios individuales (...). Es necesario que todas las cosas estén sujetas a la divina Providencia, en la medida de su participación en el ser". [35]

Como punto de partida para la última etapa del debate se podría considerar la afirmación de Juan Pablo II pronunciada en el *Discurso sobre fe cristiana y teoría de la evolución* de 1985: "Una fe rectamente contenida en la creación y una enseñanza rectamente inscripta en la evolución no crean obstáculos... la evolución supone la creación, más bien la creación se plantea a la luz de la evolución como un acontecimiento que se extiende

en el tiempo, como una *creatio continua*". [36]

El citado documento de la Comisión Teológica Internacional da por descontado el hecho de la evolución en un sentido creacionista, y precisa que lo que se debe subrayar es la relación de dependencia radical del mundo de Dios, el cual ha creado las cosas de la nada, pero no nos ha dicho cómo. La última etapa de esta investigación y de este diálogo entre los científicos y los teólogos se concentra alrededor del tema del llamado *Intelligent Design* (ID).

Fiorenzo Facchini, profesor emérito de Antropología en la *Universidad de Bologna*, ha presentado un informe ajustado de este interesante debate. [37]

[35] *Ibidem*, I, 22, 2.

[36] JUAN PABLO II, "Discurso a los participantes en el Simposio Internacional 'sobre fe cristiana y teoría de la evolución'", op. cit.

[37] FACCHINI, F., "Evoluzione e creazione", en *L'Osservatore Romano*, 16-17 de enero de 2006, p. 4. "En el mundo científico la evolución biológica representa la clave interpretativa de la historia de la vida sobre la Tierra, el marco cultural de la Biología moderna. Se considera que la vida sobre la Tierra habría comenzado en un ambiente acuático hace alrededor de 3, 5-4 mil millones de años con seres unicelulares, los procariotas, desprovistos de un verdadero núcleo. Éstos se encuentran largo tiempo sin cambio hasta hace 2 mil millones de años, cuando aparecen los primeros eucariotas (unicelulares con núcleo) en las aguas que recubrían el planeta. Los seres vivos pluricelulares tardarían en venir. Desde su aparición, mil millones de años atrás, el ritmo evolutivo procederá todavía lento y no generalizado. Será durante el Cambriano, entre 540 y 520 millones de años atrás, que se desarrollarán de modo casi explosivo las principales clases de seres vivientes. Es presumible que por mucho tiempo no haya habido sobre la Tierra condiciones idóneas para la evolución de los animales y vegetales que hoy viven. Pero la sucesión con que aparecen peces, anfibios, reptiles, mamíferos, aves y la gran rapidez con que evolucionan son un problema aún por esclarecer. En los últimos minutos del reloj de la vida se forma la línea evolutiva que ha llevado al hombre. Hace alrededor de 6 millones de años que se ve la divergencia entre la dirección evolutiva que ha llevado a los simios antropomorfos y la dirección que ha llevado a un racimo de formas, los Hominidos, en cuyo entorno desde hace dos millones de años se individualiza la línea evolutiva humana. Antes de la forma humana moderna, cuya más antigua expresión se encuentra alrededor de 150 mil años atrás, han existido otras formas humanas, clasificadas como *Homo erectus* y, aún antes *Homo habilis*, a las cuales se une el *Homo sapiens*. La reconstrucción de las diferentes etapas es tarea de la Paleontología a la que se agregan las modernas investigaciones biomoleculares sobre el ADN para individualizar analogías y diferencias a nivel genético, que llevan a una ascendencia común". El autor recuerda también el pensamiento del mundo científico, en cuanto a los factores y a las modalidades evolutivas, en los que la discusión está ahora abierta.

Los partidarios del ID, versión reciente del creacionismo científico, no niegan la evolución e investigan la conciliación con los partidarios de la visión evolucionista, pero insisten en "que la formación de ciertas estructuras complejas no puede sobrevenir por sucesos casuales, sino que ha requerido intervenciones particulares de Dios durante la evolución y responde a las exigencias del Designio Inteligente de Dios". [38] Ellos no se limitan a afirmar el creacionismo, sino que, como científicos, querrían además precisar cosas que son de incumbencia científica y que son objeto de debate. Cuando afirman esta exigencia de ulteriores e individualizables intervenciones puntuales y particulares de Dios *hablan de teólogos sobre terreno experimental*. Es un error de método y, por lo tanto, de epistemología. Ésta es la razón por la que en el mes de diciembre de 2005 el juez federal Jones en Pennsylvania pudo emitir la sentencia de no admisibilidad de la enseñanza del ID en las escuelas, en cuanto no es un método científico. Este fracaso no debe impedir a los creyentes sostener el creacionismo y que Dios al crear ha tenido ciertamente un designio, pero es preciso admitir que de este designio nosotros no tenemos datos revelados: los mismos signos de la presencia del hombre que, desde el punto de vista filosófico, exige la intervención directa de Dios para la creación del alma espiritual,

en lo que respecta a la datación de esos signos constituyen una cuestión científica. Para evitar, entonces, malos entendidos entre el *Intelligent Design*, elaborado en los últimos años en los Estados Unidos, con el proyecto creador de Dios que se extiende en el mundo y se manifiesta en la realidad cósmica, susceptible de observación científica, es útil quizás hablar de *Designio Superior*, cuando se quiere indicar ni más ni menos la instancia teológica, sostiene Facchini.

Querría concluir esta parte observando que la pacificación entre las instancias de la ciencia, que hace referencia a la evolución, y el contenido fundamental de la creación, que apela simultáneamente a la fe y a la razón, es de urgente y gran importancia para la orientación de vida de las jóvenes generaciones y para la cultura en su conjunto.

IDENTIDAD DEL EMBRIÓN EN LA ONTOGÉNESIS HUMANA

En esta segunda parte del discurso, siempre relativo a la ontogénesis humana, creo que puedo ser más breve dado que el mundo católico ha debido comprometerse en el transcurso de estos últimos 40 años en numerosas ocasiones en la defensa de la identidad y del estatuto

[38] Ídem.

del embrión humano, y la literatura filosófica y científica ha sido amplia y continua hasta nuestros días.

Para definir la identidad antropológica, el valor ético y el estatuto del embrión es preciso conjugar juntos el dato biológico y la reflexión filosófico-antropológica. Aunque todavía no existe una filosofía sistemática de la biología -que se construiría sobre sólidos fundamentos- sin embargo, aunque sea entre atormentados debates, existen reflexiones acerca de datos que admiten las conclusiones.

En esta exposición de carácter introductorio podemos indicar estos elementos significativos.

A) Desde el punto de vista biológico

Para definir y reforzar la *individualidad biológica del embrión* desde el momento de la fecundación en presencia de teorías que negaban tal carácter (surgidas ya sea en respaldo de la licitud del aborto voluntario, ya sea para legitimar la fecundación artificial y todas las otras intervenciones de la biotecnología que suprime al embrión humano) ha habido

en estos años contribuciones de especialistas que han puesto en evidencia datos indiscutibles, que se pueden compartir y frecuentemente de hecho son compartidos inclusive por científicos no creyentes. Quiero recordar dos contribuciones de la Pontificia Academia para la Vida, en las que por otra parte se recoge también una numerosa bibliografía científica que evitamos transcribir aquí. [39] Quiero simplemente recapitular los datos surgidos, y las consideraciones de naturaleza científico-experimental. Se ha discutido la definición de individualidad (*quod est indivisum in se et distinctum a quolibet alio*), se ha examinado la constitución del cigoto en las fases individuales de la fecundación, y además se han demostrado las etapas del desarrollo del embrión bajo la coordinación del genoma constituido con la fecundación. Una segunda e importante contribución ha estudiado más recientemente, en particular, la etapa de la *preimplantación*, donde mayormente se concentran las objeciones sobre la identidad y sobre la individualidad del embrión: [40] se han examinado los resultados más recientes de la investigación en el ámbito embriológico para describir su continuidad desde el momento de la fertilización, con la implantación.

[39] PONTIFICIA ACADEMIA PARA LA VIDA, *Identità e statuto dell'embrione umano*, con colaboraciones de I. CARRASCO DE PAULA, R. COLOMBO, M. COZZOLI, L. EUSEBI, J. LAFFITTE, S. LEONE, R. LUCAS, L. MELINA, L. PALAZZANI, A. PESSINA, A. SERRA, E. SGRECCIA, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1998, p. 303.

[40] PONTIFICIA ACADEMIA PARA LA VIDA, *l'embrione umano nella fase del preimpianto. Aspetti scientifici e considerazioni bioetiche*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2007, p. 350.

En lo que respecta al desarrollo embriológico, examinado en la primera publicación, se ha afirmado que, a partir de la fertilización, se evidenció la *continuidad del organismo*, y se ha confirmado con los resultados experimentales que "la información genética garantiza el plano de desarrollo y la invariabilidad esencial de cada una de las actualizaciones transitorias y estables de la forma viviente, mientras los factores epigenéticos y ambientales contribuyen a la modulación de la forma viviente misma, así como se manifiesta en el fenotipo. La identidad del organismo se refiere directamente al fenotipo, y sólo indirectamente (a través de los procesos epigenéticos y las interacciones ambientales) al genotipo". [41]

También ha sido discutida la *gemelación* como posible objeción a la individualidad del embrión advirtiendo que este hecho confirma la identidad de los dos embriones en cada momento de su existencia. La reconstrucción de los *procesos biológicos* y de sus estadios, con el soporte abundante de la literatura científica, ha sido exhaustiva. "La exposición de estos datos esenciales sobre la formación del cigoto y sobre el pasaje de embrión unice-

lular a embrión de dos células indica, con toda evidencia, que en la fusión de los gametos comienza a obrar como una unidad una nueva célula humana, dotada de una nueva y exclusiva estructura de información que constituye la base de su posterior desarrollo". [42]

El análisis ha sido conducido después del cigoto al blastocisto, del blastocisto al disco embrionario, y del disco embrionario al feto, para confirmar que "esta célula, el cigoto, representa además el punto exacto en el espacio y en el tiempo donde un nuevo organismo individual y humano inicia su propio ciclo vital". [43]

Los investigadores que han contribuido a la discusión de los datos en el seno del Congreso de la Pontificia Academia para la Vida (PAV), y han desarrollado las conclusiones de sus estudios, han confirmado que "todos (los datos) sugieren que precisamente el nuevo genoma, que se establece en la fertilización, es la base y el soporte constante de la unidad estructural y funcional del embrión, que se desarrolla a lo largo de una trayectoria que mantiene siempre una dirección bien definida". [44]

[41] SERRA, A.; COLOMBO, R., *Identità e statuto dell'embrione umano: il contributo della biologia*, en PONTIFICIA ACCADEMIA PER LA VITA, "Identità e statuto dell'embrione umano", op. cit., p. 117.

[42] *Ibidem*, p. 133.

[43] *Ídem*.

[44] *Ibidem*, p. 141.

Otra conclusión es que "la regulación del proceso del desarrollo es el resultado de una actividad jerárquicamente ordenada de *tres clases de genes principales: los genes posicionales, los genes selectores y los genes realizadores*. El surgimiento continuo de una forma desde estadios precedentes ha sido definido con el término de *epigénesis*". [45]

El proceso epigenético está caracterizado por tres conocidas propiedades: 1) la *coordinación* que unifica y exige una rigurosa unidad que es propiedad distintiva de un organismo; 2) la *continuidad* que implica y establece la unicidad y singularidad del nuevo ser humano de tal modo que "de la singamia en adelante es siempre el mismo individuo humano que se construye autónomamente según un plan rigurosamente definido, aun pasando a través de estadios que son cualitativamente cada vez más complejos"; [46] y 3) la *gradualidad*, por la cual la forma final se alcanza según una ley ontogenética que implica una regulación intrínseca, llamada también ley epigenética intrínseca, por la que cada "embrión

mantiene permanentemente la propia identidad, individualidad y unicidad, no obstante la creciente complejidad de su totalidad". [47]

Han sido examinadas en estos años en tantos debates, de los que es difícil dar cuenta, las objeciones basadas en el *pre-embrión*, en el desarrollo de los gemelos homocigotos, en la formación de la estría primitiva, que evidencia el primer esbozo de sistema nervioso, para definir el punto cronológico en que un embrión humano pueda ser considerado un individuo. La respuesta, no sólo del mundo católico, sino también de parte de amplios sectores de la investigación científica, ha sido la misma: *desde el inicio de la fertilización*, que se cumple en el encuentro entre el óvulo y el espermatozoide, se está en presencia del ser humano individual, que tiene siempre la misma identidad ontológica y el mismo valor moral. En esta conclusión, científicamente fundada, han estado de acuerdo constantemente los documentos del Magisterio de la Iglesia, [48] que acerca de este punto no ha dejado con los siglos de mantener firme la

[45] WADDINGTON, CH., *Principles of Embryology*, London, G. Allen and Unwin, 1956.

[46] SERRA, A.; COLOMBO, R., *Identità e statuto dell'embrione umano: il contributo della biologia*, en PONTIFICIA ACADEMIA PARA LA VIDA, "Identità e statuto dell'embrione umano", op. cit., p. 145.

[47] Ídem.

[48] CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Instrucción Donum Vitae: el respeto por la vida humana naciente y dignidad de la procreación*, 22.02.1987, en "Enchiridion Vaticanum", 10, EDB, pp. 855-833; JUAN PABLO II, *Carta Encíclica Evangelium Vitae*, op. cit. Estos documentos se inscriben en una serie ininterrumpida de valoraciones del Magisterio de la Iglesia, desde sus comienzos incluso hasta nuestros días. Véase también el *Catecismo de la Iglesia Católica*, op. cit., nn. 2270-2275.

doctrina del respeto del ser humano desde el inicio de la fecundación y la prohibición del aborto voluntario. [49]

Esta reflexión y la doctrina que de ella se sigue son resumidas por la *Instrucción Donum Vitae*: "Con la fecundación inicia la aventura de una vida humana, cuyas principales capacidades requieren un tiempo para desarrollarse y poder actuar. Esta doctrina sigue siendo válida y es confirmada, en el caso de que fuese necesario, por los recientes avances de la biología humana, la cual reconoce que en el cigoto, resultante de la fecundación, está ya constituida la identidad biológica de un nuevo individuo humano". [50]

Más recientemente, la PAV ha querido encarar de nuevo el tema de la embriología, examinando en particular el período de vida del ser humano que va de la fecundación hasta la implantación, por una doble razón: por la difusión de los métodos de barrera y de los contraceptivos y la propuesta de los diagnósticos preimplantatorios, que intervienen en la interrupción de la vida del embrión en las primerísimas etapas de su desarrollo, y por las pseudo-justificaciones de tales

supresiones, por la idea de que la identidad del embrión podría definirse solamente a partir de la implantación. [51]

El estudio incluido en el volumen *El embrión humano en la etapa de la preimplantación*, [52] llevado a cabo por especialistas de procedencia y fama internacionales, publicado por la PAV, examinó el proceso de fecundación comenzando desde el primer contacto del espermatozoide con el óvulo en sus etapas: la *reacción acrosómica*, la *fusión de los gametos* o *singámica* con el inicio del desarrollo embrionario, y la *reacción cortical*, la formación de los pronúcleos masculinos y femeninos, tomando en consideración los datos experimentales de los últimos años. Se ha demostrado que la determinación del sexo se constituye ya con la penetración del espermatozoide en el ovocito, que la activación coordinada del nuevo genoma precede al encuentro de los pronúcleos y no depende de ese encuentro, y se ha descrito así el desarrollo del embrión antes de la implantación en el útero, durante la segmentación y el transporte en las trompas, subrayando el complejo diálogo materno y fetal.

Este atento examen ha permitido advertir el carácter selectivo del diag-

[49] FIORI, A.; SGRECCIA, E. (al cuidado de), *L'aborto. Riflessioni di studiosi cattolici*, Milano, Vita e Pensiero, 1975.

[50] CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Instrucción Donum Vitae*, op. cit., parte I, n. 1.

[51] PONTIFICIA ACADEMIA PARA LA VIDA, *L'embrione umano nella fase del preimpianto. Aspetti scientifici e considerazioni bioetiche*, op. cit.

[52] Ídem.

nóstico preimplantatorio, agravado más allá de todo por una alta tasa de falsos positivos y negativos, y además ha puesto en evidencia lo significativo de esta etapa del desarrollo para la definición de la identidad del embrión humano, sentando las bases para un examen filosófico de la naturaleza de esta identidad.

Antes de pasar del examen de los hechos biológicos a las consideraciones de carácter antropológico y filosófico-teológicas es aún importante hacer notar un hecho que la investigación reciente ha colocado poco a poco cada vez más en evidencia: y esto es la incidencia de la epigenénesis en el desarrollo del embrión humano y en la definición de su identidad.

El concepto mismo de epigenética en la literatura de los últimos decenios ha asumido un significado cada vez más relevante. En la definición de Waddington, la epigenética es "una rama de la Biología que estudia las interacciones casuales entre los genes y sus productos y que lleva a la formación del fenotipo".

Gradualmente se descubre que entre los genes y sus efectos fenotípicos no hay una simple transcripción, sino que se evidencia una serie de interacciones. Ya en los años '90 el término epigenética comienza a asumir un significado nuevo: la suma de los factores genéticos y no genéticos, que obran sobre las células para controlar selectivamente las expresiones del gen, que durante el desarrollo produce una complejidad fenotípica creciente.

"Actualmente la *genética* es entendida como la transmisión y la elaboración de la información contenida en el ADN y la *epigenética* como el sistema de interacciones que lleva al fenotipo esperado y funcional.

La implicación de los recientes estudios sobre epigenética en los estudios sobre la herencia y la evolución demuestra que la epigenética requiere una ampliación del concepto de herencia y el reconocimiento de que la selección natural obra a varios y diferentes niveles de variaciones heredables". [53]

[53] HOLLIDAY, "The inheritance of epigenetics defect", en *Science*, 238, (1987), pp. 163-170; IDEM, "Epigenetics comes of age in the twenty first century", en *Journal of Genetics*, 81, 1, (2002), pp. 1-4; JABLONCA, E. y LAMB, M.J., "The Changing Concept of Epigenetics", en *Annals of New York Academy of Sciences*, 981, (2002), pp. 82-96; MORANGE, M., "The relation between Genetics and Epigenetics. A historical point of view", en *Annals of New York Academy of Sciences*, 981, (2002), pp. 50-60; "Epigenetics and Chromatin Organization", en *Cell*, 128, 4, (2007), (ej. SURANI, A., *Genetics and epigenetic regulators of pluripotency*, pp. 747-762; KOUZARIDES, *Chromatin modifications and their functions*, pp.693-705); "Focus on Epigenetics", en *Nature genetics*, 8, 4, (2007), pp. 253-309, (esta sección contiene diversos artículos sobre el tema: por ej. SPIVAKOV, M. y FISHER, A.G., "Epigenetic signatures of stem-cell identity", pp. 263-271); HELLMAN, A. y CHESS, A., "Gene body-specific methylation on the active X chromosome", en *Science*, 315, (2007), pp. 1141-1143; SCHIER, A. F., "The maternal-zygotic transition. Death and birth of RNAs", en *Science*, 316, pp. 406-407; STITZEL, M.L. y SEYDOUX, "Regulation of the oocyte-to zygote transition", en *Science*, 316, (2007), pp. 407-408.

B) La identidad del embrión frente a la reflexión filosófica

Cuanto ha sido expuesto sobre ontogénesis y autopoiesis del embrión desde el punto de vista biológico representa ciertamente, como afirma la Instrucción *Donum Vitae*, "una indicación preciosa" para discernir racionalmente una presencia personal desde esta primera aparición de una vida humana: "¿cómo un individuo humano podría no ser persona humana?". No obstante esto, "ningún dato experimental es de por sí suficiente para reconocer un alma espiritual". [54]

La Filosofía, llamada a intervenir, debe ser respetuosa de la realidad, tener en la mira su lectura inteligente (*intelligere*) para captar su naturaleza propia. El modelo cognoscitivo del realismo aristotélico-tomista es el que nosotros utilizamos, justamente por su capacidad de buscar y leer el significado justificativo de los hechos y de los datos. En base a esta lectura se pueden hacer algunas afirmaciones.

a) Ante todo, el embrión se manifiesta como un *ser viviente* y, como todo ser viviente, [55] se demuestra capaz de actividad intrínseca, es decir, tal que

tanto el origen como el fin residen en el ser mismo: un ser viviente es origen y fin de su actividad. Para explicar, así, la naturaleza de tal ser viviente es preciso tener presente, no sólo el factor de causa eficiente (los gametos y en ellos los cromosomas, los genes y los otros factores biológicos), sino también el finalismo. El *finalismo* es típico del mundo de los seres vivientes. Ahora, el finalismo se puede entender únicamente por su resultado final y unitario propio del individuo viviente. No se puede afirmar que un embrión es "un puñado de células": esto es verdadero si se mira la figura aproximativa o el número de las células, pero su finalismo intrínseco se puede comprender leyendo todo el proceso finalizado.

b) Otra conclusión que surge del dato experimental es que el embrión presenta siempre una *identidad* y un carácter de *organismicidad*. Se sabe que cada organismo viviente, a diferencia de los objetos físicos, está caracterizado por una identidad no superponible a otro individuo (hay una diferencia individual); tal identidad es explicable en parte con la recombinación del material genético, pero tiende de todos modos finalísticamente a expresarse en una identidad individual global.

[54] CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Instrucción Donum Vitae*, op. cit., parte I, n. 1.

[55] CIMINO, G., *Vita (dottrina e aspetti filosofici)*, en "Enciclopedia filosófica", Milano, Bompiani, 2006, pp. 12202-12217.

Conjuntamente con esta unidad, y como resultado de la misma, se manifiesta una *integración de los componentes* (órganos, tejidos, etc.), de tal modo que cada uno de ellos está orientado y estructurado en función del todo individual: la unidad del organismo resulta de la integración de sus partes. *El todo no es la simple suma de las partes singulares, sino que es su propia razón de ser.* Dice H. Jonas: "La vida es esencialmente relación con algo y la relación en cuanto tal implica trascendencia, tender más allá de sí". [56]

Estos datos permiten concluir que existe el organismo viviente, cuando *hay un principio que vivifica y unifica* todos los elementos que lo componen: este principio ha sido llamado desde la antigüedad clásica en adelante "*el alma*", que es el principio vital por el cual vivimos, que unifica al ser viviente en un organismo singular y le permite obrar con actividades características. [57]

Todos los seres vivientes son "animados" por este principio vital. La naturaleza presenta, sin embargo, distintos niveles de vitalidad y de seres vivientes: plantas, animales, hombre: la diferencia se da en sentido estructural y funcional. La fenomenología de la vida se presenta en

la especie viviente con elementos de continuidad entre los niveles inferiores y superiores en lo que respecta a los fenómenos de base de naturaleza físico-química, mientras se revelan, de un nivel a otro, niveles cualitativos y no de simple complejidad cuantitativa: *la vida vegetativa* se presenta con una capacidad natural de nutrición, crecimiento y reproducción, mientras que *la vida animal* revela el conjunto de las capacidades sensitivas y la capacidad de movimiento, y aún más remarcable es la distinción en el hombre, que tiene la capacidad de *actividad espiritual* (intelecto, libertad, conciencia moral). De aquí surge el debate entre "los mecanicistas", que tienden al reduccionismo unificador sobre la pluralidad de las formas de vida, y los "vitalistas", que invocan criterios cualitativos y estructurales diversos.

Compartamos la sugerencia de L. Melina: "De evitar pasar del rígido mecanicismo del racionalismo positivista a un vitalismo irracionalista, que no respeta la legítima distinción y autonomía metodológica de la biología experimental. Más bien se trata de mostrar cómo, sobre la base de la integral asunción de los resultados de la ciencia experimental, puede surgir una 'filosofía del ser viviente', que los interpreta bajo su propia luz, ofre-

[56] JONAS, H., *Organismo e libertà. Verso una biologia filosofica*, Torino, Einaudi, 1999. (Título original: *Das Prinzip Leben. Ansätze zu einer philosophischen Biologie*, Insel Verlag, Frankfurt am Main - Leipzig, 1994).

[57] SGRECCIA, E., *Manuale di Bioetica*, op. cit., pp. 101-192.

ciendo de ese modo a la Biología su justificación racional. De esta manera, la dimensión físico-química no permanecerá yuxtapuesta a la dimensión vital del fenómeno biológico, sino que aparecerá ordenada hacia ella". [58]

La organicidad y la unidad, marcadas por el finalismo y por la autopoiesis escapan al método experimental y, por esto, la vida llama al examen de parte de la metafísica. Además, según Jonas, la identidad de un organismo viviente no es reducible a la materia ni a la energía, aun si su conservación y transmisión dependen de la materia y de la energía. Conciencia y vida no se pueden contraponer como sujeto y objeto: la conciencia es el nivel más perfecto del vivir: "*Qui non intelligit non habet perfectam vitam*". [59]

R. Spaemann confirma: "Quien no está dispuesto a elegir la vida consciente como paradigma de la interpretación de la vida en general, se ve obligado a desconocer al ser viviente su carácter de viviente y a transformarlo en una estructura objetiva de un ser material, sin darse cuenta de que solamente a partir del ser viviente es posible comprender qué sig-

nifica ser cuando esto se aplica a la materia". [60]

Únicamente la razón puede captar el significado de la vida en su unidad, en su radicarse en la corporeidad y en su finalismo animado. Por lo tanto, desde el punto de vista filosófico, se deberán precisar, en relación con la comprensión de la vida, los conceptos de naturaleza, de finalismo, de sustancia. Además, se deberá captar en la vida humana la presencia de la vida espiritual y el tipo de unidad que se instaura entre el cuerpo y el alma espiritual. Es obvio que todo esto puede ser sólo sintéticamente resumido porque comprende la filosofía de la Biología y de la Antropología.

Es de notar que, mientras para el científico la Naturaleza casi siempre es sinónimo de cosmos, donde la vida ocupa solamente una parte, para el filósofo "naturaleza" es principio interno a todo lo que vive y es principio que especifica y delimita la vitalidad del ente específico según su propia esencia. Los términos esencia y naturaleza son correlativos entre sí: el primero se refiere a las características estructurales del ente surgidas del intelecto, y el segundo indica el

[58] MELINA L., *Vita*, en "Dizionario di Scienza e Fede", al cuidado de G. TANZELLA/NITTI-STRUMIA A., op. cit.

[59] S. TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologiae*, I, q 18 a 3, véase el volumen de próxima publicación de SGRECCIA, P., *Antropologia e filosofia della salute*, op. cit.

[60] SPAEMANN, R., *Felicità e benevolenza*, Milano, Vita e Pensiero, 1988, p. 132.

mismo principio considerado en su operatividad propia de ente.

El ente dotado de vida se presenta como una individualidad que tiene en sí el propio centro y explica una acción inmanente, posee un límite esencial entre lo que es acción interna y lo que es acción externa. El fenómeno vida no puede estar incluido como no sea recurriendo al finalismo y al criterio de la autoconstrucción. Es importante captar el finalismo natural como hecho estructural en el mundo de la vida y no únicamente en el mundo de la conciencia.

También se debe notar que en los objetos inanimados el finalismo está dado desde el exterior (al hierro la estructura del cuchillo), mientras que en la vida, el objetivo, o mejor dicho el fin, es intrínseco. Recordamos una vez más a H. Jonas: "No hay organismo sin teleología, no hay teleología sin interioridad y, además, la vida puede ser conocida solamente por la vida" [61] y esto quiere decir que la vida no puede ser traducida en matemáticas. La naturaleza, así entendida, es autoactividad finalizada y es propia del ser viviente. El cartesianismo ha despojado a la vida de este fina-

lismo interno, ha transformado al alma en pura subjetividad, y al cuerpo en un conjunto de mecanismos. También el reduccionismo *biologista* ofende a la realidad multiforme de la vida reduciendo las formas superiores, la humana en particular, a las formas inferiores. Una típica forma de reduccionismo *biologista* es la de P. Singer, que afirma que: "Después de Darwin ya no podemos considerar que ocupamos un puesto especial en la creación, al contrario, debemos darnos cuenta de que somos un producto de las mismas fuerzas evolutivas ciegas y privadas de finalidad que han modelado el resto del mundo animal". [62] Una forma radical de *biologismo* es el ecologismo extremo llamado *Deep Ecology*. [63]

La jerarquía de las formas de vida, distintas entre ellas ontológicamente, por cuanto están interrelacionadas y son en alguna medida interdependientes, se expresa hoy con el término "complejidad". [64] Este pensamiento se reedifica sobre la posición de Aristóteles para quien "el todo es más que la suma de sus partes" y se afirma que en el ente complejo se encuentran los siguientes elementos que lo caracterizan: el orden, la coherencia, la

[61] JONAS, H., *Organismo e libertà*, op. cit., p. 127.

[62] SINGER, P., *Etica pratica*, trad. it., Napoli, Liguori, 1989; ÍDEM, *Liberazione animale*, trad. it., Milano, Mondadori, 1991.

[63] YARZA, I. (al cuidado de), *Immagini dell'uomo. Percorsi antropologici nella filosofia moderna*, Roma, Armando, 1997; LOVELOCK, J., *Le nuove età di Gaia*, Torino, Bollati Boringhieri, 1966.

[64] MORIN, E., *Introduzione al pensiero complesso*, 3ª ed., Milano, Sperling & Kupfer, 1995.

unidad, la estructura y la organización, de tal modo que la vida de un ser viviente ya no es el simple resultado de un conjunto de tejidos y órganos, sino que requiere una *forma (entelequia)*.

Los principios que rigen la complejidad según Morin (exponente principal de esta corriente de pensamiento) son: el principio *dialógico*, el principio de *recursividad* y el principio *hologramático*.

"Según el *principio dialógico*, la dualidad está presente en el interior de la unidad, por lo que es posible asociar datos contrapuestos que en realidad se revelan recíprocamente constitutivos. Un ejemplo es el ADN en relación con los aminoácidos, en que se da una memoria hereditaria estable y contemporáneamente la acción de una proteína que se degrada y se reconstituye. El *principio de recursividad* reconoce que entre causa y efecto no hay únicamente una relación lineal, sino también recursiva, o sea que los productos y los efectos se vuelven a menudo causa y productores de aquello que los produce. Un ejemplo es el de la membrana celular en los organismos vivientes: ésta puede considerarse contemporáneamente el producto del metabolismo celular, pero también la parte

integrante de sus mismos componentes. El *principio hologramático* afirma que el todo está presente en la parte, tanto que uno no se puede concebir sin el otro. La biología celular nos da la confirmación de esto, pues cada célula contiene la totalidad de la información genética del organismo entero". [65]

Ocupándonos más específicamente del hombre, debemos hacer frente, en consecuencia, a otros conceptos a partir del hecho de que el ser humano se presenta como una *sustancia* compleja, formada por un cuerpo y un alma espiritual, implicada en la individualidad que es definida como persona en el sentido ontológico y axiológico.

Muchas corrientes de pensamiento modernas y contemporáneas rechazan, por prejuicio anti-metafísico, el concepto de sustancia, a partir del empirismo inglés, aceptado en este punto y consolidado por Kant, y prefieren hablar de funciones, pero es grande la diversidad entre la concepción sustancialista y la concepción funcionalista del individuo humano y de la persona. [66]

El concepto de sustancia configura el ser que existe en sí; por eso, según Aristóteles:

[65] SGRECCIA, P., *La dinamica esistenziale dell'uomo...*, op. cit.

[66] POSSENTI, V., *Il principio-persona*, Roma, Armando Editori, 2006, pp. 15-50.

"Aquello que no está en un sujeto ni es predicado de un sujeto, [67] (...) lo que está en sí, y no en otra cosa". Esto implica que la sustancia tiene su propio "acto de existencia", (*actus essendi*) que está en la raíz de sus propiedades y funciones. Es lo contrario de "accidente", "que es lo que no está en condiciones de existir por sí solo, que no *tiene* su propio acto de existir, pero que debe ser inherente a la sustancia de la que es fruto más o menos necesario o advenedizo". [68] La sustancia entonces es un concepto ontológico: las actividades propias de una sustancia pueden ser constantes o intermitentes, pero el ser permanece y es el origen de toda actividad.

Que el individuo humano merezca la definición de sustancia por todo lo que ha sido dicho resulta más que demostrado. A partir de la fertilización se constituye una realidad que existe por sí misma, ya que posee *su acto existencial* propio y una actividad autopoietica: es un organismo viviente e individualizado, como se ha recordado. Además el ser humano viviente, desde la fertilización, no sólo existe en sí, sino que existe por sí: es la fuente y el fin de la propia acción.

Puesto que el finalismo y el desarrollo ininterrumpido del individuo-hombre

revela la presencia de la espiritualidad, esto es, de un alma espiritual, la calificación propia de tal individuo es la de *persona* "*ens subsistens ratione praeditum*". "Entonces la persona, que es alguien, es un sujeto bien diverso de todos aquellos que se nos aparecen en el mundo visible, en cuanto está dotado de un *logos*, o sea, de razón y de lenguaje". [69]

La sustancialidad ontológica, que se revela en la continuidad del desarrollo, garantiza la presencia "en sí" del *logos*, desde el inicio de la existencia y hasta la constitución del ser individual. De aquí surge la tesis fundamental sostenida en estos años por la Pontificia Academia para la Vida acerca del reconocimiento de la calificación de persona, a atribuir también al embrión humano; a partir de esta serie de argumentaciones persuade también la Declaración *Donum Vitae* que, en nuestra opinión, implícitamente viene a confirmar esta tesis y, por lo tanto exige, desde el punto de vista ético, el respeto "como persona" también para el embrión.

Teniendo presente la diferencia entre el término *persona*, que indica el aspecto ontológico y valorativo del sujeto, y el término *personalidad*, que se refiere al

[67] ARISTÓTELES, *Categorías*, 3^a, 8s; *Metafísica*, 1027b, 10-25.

[68] Véase *Sostanza* en MONDIN, B. (al cuidado de), "Dizionario encicopedico di filosofia, teologia e morale", Milano, Massimo, pp. 809-810.

[69] POSSENTI, V., *Il principio-persona*, op. cit., p. 24.

desarrollo maduro de la capacidad del sujeto, la calificación de persona es adecuada al individuo humano desde su constitución y de allí, desde la fertilización, comprende también la dimensión biológica que pertenece a la persona misma. Se sabe que el término persona tiene una etimología que hace referencia a la máscara que los actores se ponían sobre el escenario para poder intensificar la fuerza de la voz y al mismo tiempo indicar el papel del actor.

La naciente teología cristiana ha considerado este término adecuado para clarificar la unidad de la vida divina que participa de las tres Personas de la Trinidad en sus recíprocas relaciones; la Teología ha utilizado también este término para indicar que en Jesucristo hay una sola persona (un único acto existencial, el del Verbo) que vivifica y unifica las dos naturalezas, la divina y la humana. Y a su vez este término ha pasado a la Antropología, pues el hombre creado a "imagen y semejanza de Dios", merece el respeto absoluto de su dignidad, y es llamado a obrar como sujeto libre y responsable delante de Dios.

La presencia del *logos* (alma espiritual), cuyo origen es directamente de

Dios, no pudiendo derivar de la materia, es considerada signo y razón del carácter propio de la persona por el pensamiento filosófico. Pero el *logos* forma parte de la dotación esencial de la naturaleza y ya no como una cualidad accesoria (como la belleza o la estatura superior).

Aristóteles había hablado del hombre como *zoón logon échon* (*zoón* = género próximo viviente; *logon échon* = diferencia específica); Boecio define a la persona como "*rationalis naturae individua substantia*"; [70] Ricardo Da San Vittore: "*Rationalis naturae individua existentia*"; [71] y santo Tomás de Aquino: "*Individuum subsistens in rationali natura*". [72]

Todas estas definiciones subrayan *la pertenencia de la racionalidad a la naturaleza* (con prescindencia del ejercicio de la racionalidad) y el carácter de unicidad de la subsistencia; e incluyen también el cuerpo, que es parte esencial de la persona.

Cuerpo y alma espiritual están unidos en la persona porque *el acto existencial es único*, y es lo propio del alma, a su vez creada por Dios. Que el compuesto humano (la persona), se genera por una acción sinérgica de la Causa primera,

[70] BOEZIO, *De duabus naturis et una persona Christi* (Contra euthychen et Nestorium), III, 1-3.

[71] RICCARDO DI S. VITTORE, *De Trinitate*, 1, LV.

[72] S. TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologiae*, I, q 29 a 3; cfr. también *Contra gentes*, I, IV, c.35.

Dios, que crea el alma espiritual, y los padres, los que como causa segunda (pero causa verdadera y responsable) ponen el presupuesto, la condición de la existencia única, es decir, el elemento biológico que formará al individuo único existente, es una conclusión racionalmente motivada, pero más plenamente comprendida en el ámbito del aspecto teológico. Para explicar la unidad del ser humano ayuda recordar el pensamiento de santo Tomás, sintetizado en las palabras de Sofía Vanni Rovighi: "Santo Tomás procede utilizando, más allá de la presupuesta inspiración cristiana, las claves interpretativas de la metafísica aristotélica: materia y forma, esencia y existencia. [73] Ante todo afirma que el alma está unida al cuerpo *sustancialmente* y no accidentalmente en cuanto co-principio de la persona, siendo el alma forma sustancial del cuerpo. Esto implica que el cuerpo es humano, porque está animado por un alma espiritual, es aquello que es pues recibe la compaginación ontológica de humanidad del principio espiritual; el mismo principio por el que nosotros cono-

ceamos y somos libres, aquel mismo -el alma espiritual- es forma sustancial del cuerpo, creada en orden a esta doble capacidad connatural de ser sí misma y de animar su cuerpo. Para santo Tomás solamente esta explicación da cuenta positivamente de la unidad de la actividad humana, que es siempre físico-espiritual, y excluye las aporías del dualismo. El alma es, entonces, forma sustancial del cuerpo y de todo el individuo, del hombre. El principio del '*operari sequitur esse*' ('la actividad es proporcional al ser') da cuenta de este argumento: el hombre incluso cuando obra con el cuerpo, obra en forma humana y espiritual. Aquello por lo cual un cuerpo ejerce su actividad es su forma sustancial. De hecho para obrar necesita ser y para obrar de un modo determinado precisa ser de un modo determinado, precisa tener una determinada naturaleza; y el principio por el que un cuerpo tiene una determinada naturaleza -de allí también una determinada actividad- es la forma sustancial". [74]

[73] Cfr. GHISALBERTI, A., "Anima e corpo", en S. TOMÁS DE AQUINO, en *Rivista di filosofia a neoscolastica*, 97, (Aprile-Giugno 2005), pp. 282-296.

[74] VANNI ROVIGHI, *Elementi di filosofia*, III, pp. 164-166. S. Tomás de Aquino desarrolla sus conocidas argumentaciones en el *Contra Gentiles*, cap. 56-67, (en el *De Anima*, art. 2 y 3, en la *Summa Theologiae*, I, q. 76, art. 1 y 2, en las *Quaestiones disputatae: De spiritualibus creaturis*, art. 2 y 9. De S. Tomás de Aquino recordamos dos citas significativas: "El alma humana es forma que no depende del cuerpo en su ser" (*Summa contra Gentiles*, II, 79), y "el cuerpo y el alma no son dos sustancias existentes en acto, sino que de ellas resulta una sola sustancia en acto" (*Summa contra Gentiles* II, 69). Cfr. VANNI ROVIGHI, *L'antropologia filosofica di S. Tommaso d'Aquino*; GEVAERT, *Il problema dell'uomo*, pp. 47-58; NUYENS, F., *L'évolution de la psychologie d' Aristote*, Louvain, 1948.

VIDA Y ÉTICA

Si el cuerpo estuviese junto al alma y ésta junto al cuerpo, no se explicaría la unidad de actividad, la unidad de fuente -se diría hoy- energética e informacional, en el hombre individual.

Decir que el alma espiritual es forma sustancial del cuerpo quiere decir que es también *la única forma sustancial*, pues una pluralidad de formas implicaría una pluralidad de entes y de fuentes de actividad; por eso el alma espiritual actualiza e "informa" desde su energía y fuerza unificadora también las facultades -se trata de facultades diversas- propias de la vida vegetativa y de la vida sensitiva. Este hecho tiene una gran relevancia ética en lo que respecta a la unidad de vida en el hombre: el hombre sigue siendo hombre aun cuando todavía no despliegue o ya no logre, por causas accidentales, desplegar las facultades mentales. [75]

No es necesario esperar a que esté formada la línea primitiva y a que esté estructurado el primer núcleo del sistema nervioso, puesto que el embrión en su realidad posee la capacidad activa de realizar tanto el órgano (el cerebro) como la función. Esta real especialidad radica en la esencia misma de la individualidad humana de la cual la corporeidad es informada y estructurada por el espíritu

que la vivifica. Y es por esta razón que no se puede aceptar la distinción ontológica, y por lo tanto real, entre individuo humano, (sea cual fuere el estadio de desarrollo a partir de la fecundación), y persona humana, sea cual fuere el estado de maduración intelectual.

Se define a la persona como un ente autoconsciente, racional, capaz de actividad moral, dotado de autonomía, y se omite la *particularidad* de que los seres humanos no son sólo esto, y que, así, uno de los caracteres del ser humano es el de ser corpóreo, de ser cambiante.

Los deberes de las personas se ejercen también frente a aquellos que son personas pero no viven como tales, esto es, no ejercen sus facultades personales. El hecho de que existan personas (...) actualmente en condiciones de poder y deber decidir por los otros que no pueden hacerlo, depende del hecho de que otras personas les hayan permitido a éstos alcanzar la etapa en la cual ejercer plenamente (aunque siempre temporalmente) su poder. "La reciprocidad no es constitutiva solamente de la moralidad sino de la posibilidad misma de la existencia personal. (...) Esta reciprocidad es la fuente y el lugar al que conduce nuevamente toda discusión bioética. [76] Circunscribir el

[75] Cfr. SGRECCIA, E., *Manuale di Bioetica*, IV ed., op. cit., p. 150.

[76] PESSINA, A., *Bioetica. L'uomo sperimentale*, op. cit., p. 88.

respeto y el derecho a la vida únicamente a las etapas del ejercicio de la vida moral, significa olvidar que la moralidad se explica por ciclos intermitentes, que está temporalmente circunscripta.

Los problemas éticos que se enfrentan en el ámbito sanitario conciernen con frecuencia precisamente a aquellos que no entran en la mítica descripción de las personas autoconscientes, autónomas, racionales, libres. El ser humano es estructuralmente una persona: esta condición no depende de su voluntad sino de su origen.

Se debe asumir de manera radical la cuestión de la corporeidad humana. ¿Por qué los cuerpos humanos deformes, cuerpos perceptibles sólo en el microscopio, como en el caso del estadio embrionario, cuerpos inertes y privados de signos evidentes de conciencia, *son* seres humanos? ¿Personas? ¿En qué basar la igualdad antropológica, la que vincula al sano y al enfermo, al deforme y al normal? El argumento, pobre pero decisivo, para establecer quién es hombre y quién no lo es, es "mirar el origen: ser humano es aquel que nace de otros seres humanos (...) hombre es de cualquier modo y siempre el que nace de otros hombres. Ésta es la condición para proceder a

cualquier posterior y más profundizada definición del hombre". [77]

Cuanto hemos expuesto hasta ahora permite comprender a pleno lo afirmado por la *Instrucción Donum Vitae* a propósito del respeto debido al embrión humano "como persona". "Ciertamente ningún dato experimental es de por sí suficiente para reconocer un alma espiritual; sin embargo, los conocimientos científicos sobre el embrión humano ofrecen una indicación preciosa para discernir racionalmente una presencia personal desde este primer surgir de la vida humana: ¿cómo un individuo humano podría no ser persona humana? El Magisterio no se ha comprometido expresamente con una afirmación de naturaleza filosófica pero repite de modo constante la condena moral de cualquier tipo de aborto procurado. Esta enseñanza permanece inmutada y es inmutable". [78]

LA VIDA ETERNA Y LA ESCATOLOGÍA

Creo que la exposición sobre la ontogénesis humana no sería completa si no se considerase también desde el punto de vista teológico el don hecho por Cristo: *la vida nueva mediante un nuevo nacimiento en Cristo*.

[77] *Ibidem*, p. 91.

[78] CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Instrucción Donum Vitae*, op. cit., parte I, n. 1.

Si la humanidad es considerada a la luz de la Teología y en el diálogo enriquecedor de la *Fides et Ratio* se comprende que el origen del hombre creado a imagen de Dios, está orientado a la comunión interpersonal con Cristo, verdadera y sustancial Imagen del Padre; se comprende, aun en la distinción del plano natural con respecto al sobrenatural, la unidad del proyecto de creación y de Redención, desde el Génesis hasta la Parusía.

Un documento que me ha llevado a considerar este concepto amplio de la ontogénesis humana es el recientemente publicado por la Comisión Teológica Internacional, titulado *Comunión y Servicio*, que ya he citado fugazmente, [79] donde la vinculación en el proyecto de la historia de la salvación entre Creación, Redención y Escatología, se centra en la definición del hombre como "*imago Dei*", el hombre y la mujer son por la creación; en *imago Dei* son llamados a convertirse en la comunión con Cristo y en la vida que no muere.

Este documento recuerda que en santo Tomás de Aquino, la *imago Dei* posee un

valor y naturaleza históricos en cuanto atraviesa tres etapas: la *imago creationis (naturae)*, la *imago recreationis (gratiae)*, y la *imago similitudinis (gloriae)*; [80] además el mismo documento menciona como un punto capital de la enseñanza conciliar, el n. 22 de la *Constitución Gaudium et Spes*: "En realidad, el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado. Porque Adán, el primer hombre, era figura del que había de venir, es decir, Cristo nuestro Señor. Cristo, el nuevo Adán, en la misma revelación del misterio del Padre y de su amor, manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la sublimidad de su vocación". [81]

Cito también otro pasaje del documento *Comunione e Servizio* para repetir que la reflexión acerca de la ontogénesis humana no puede prescindir de la reflexión sobre la vida humana en su globalidad, la que Juan en su Evangelio llama *la vida verdadera: la vida eterna (Zoé)*. "Los orígenes del hombre [afirma el documento citado] se buscan en Cristo: Él ha sido creado 'por medio de Él y para Él' (Col 1, 16), el Verbo que es la vida (...) y la luz que ilumina a todo hombre y viene

[79] COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, "Comunione e Servizio. La persona umana creata a immagine di Dio", en *La Civiltà cattolica*, IV, 2004, pp. 254-286.

[80] Ídem.

[81] CONCILIO VATICANO II, *Constitución pastoral Gaudium et Spes*, (07-12-1965), en "Enchiridion Vaticanum", vol. I, n. 22, pp. 1246-1467.

al mundo (Jn 1, 3-4, 9). Si es verdad que el hombre ha sido creado *ex nihilo*, es también posible afirmar que es creado desde la plenitud (*ex plenitudine*) de Cristo mismo, que es al mismo tiempo creador, mediador y fin del hombre. El Padre nos ha destinado a ser sus hijos e hijas y 'a ser conformes a la imagen de su Hijo, porque Él es el primogénito entre muchos hermanos'. (...) La voluntad de Dios, que Cristo sea la plenitud del hombre, debe encontrar una realización escatológica. El Espíritu Santo llevará a cumplimiento la configuración última de las personas humanas según Cristo en la resurrección de los muertos, pero ya hoy los seres humanos participan de esta semejanza escatológica con Cristo aquí sobre esta Tierra, en el medio del tiempo y de la historia. A través de la Encarnación, Resurrección, y Pentecostés, el *eschaton* está ya aquí". [82]

Estos conceptos son realidades, realidades verdaderas y grandiosas de las que no debemos privarnos por un malentendido sentido de secularidad, y que no podemos minimizar, no solamente para superar los momentos de dolor y de muerte, sino también para dar sentido a la vida en su conjunto. "A cuantos lo han escuchado, les ha dado el poder de convertirse en hijos de Dios, a aquellos que creen en su nombre, los cuales no han sido generados por la sangre, ni por la voluntad de la carne, ni por la voluntad del hombre, sino por Dios". Por consiguiente hay un segundo nacimiento y hay una generación que viene de Dios directamente por medio de Cristo.

No tengo el espacio ni la fuerza para hablar de esto, pero la ontogénesis se ilumina y se enriquece en este horizonte más completo.

[82] COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Comunione e Servizio. La persona umana creata a immagine di Dio*, op. cit., nn. 53-54, p. 271.