

**LAS POSIBILIDADES Y
LOS LIMITES DE LA
RESPONSABILIDAD HUMANA
EN LA CREACION**

LAS POSIBILIDADES Y LOS LIMITES DE LA RESPONSABILIDAD HUMANA EN LA CREACION

Alberto Ramírez Z.

Cuando consideramos los pronunciamientos que nos encontramos frente a problemas de tipo bio-médico, nos tenemos que preguntar si estamos afrontando dichos problemas con una preocupación inmedatista. Qué será del futuro ? No tendremos que pensar a largo plazo ? No habrá razones para que pensemos en que no podemos dejar un problema que aparece, sin aportar nada positivo en relación con él hacia el futuro ?

Muchas preguntas se nos pueden presentar :

La experimentación genética, como también la que se da en otros campos, seguirá necesariamente hacia adelante. Quién lo podrá impedir ? Y seguirá con todas las características que hoy nos aterrorizan. Cualquier palabra que digamos para impedirla, se quedará ineficaz al borde del camino de la evolución. O no será así ?

Dios es creador; el hombre ha sido llamado a ser colaborador de Dios en la obra de la creación. Pero sólo de manera accidental ? O de manera bien decisiva y a largo plazo ? Dentro de una visión inmediatista, las posibilidades creativas humanas nos cuestionan, nos escandalizan. Pero a largo plazo ? Será posible decirle al hombre que no debe hacer lo que hace, para que no se corran los riesgos que nos asustan ?

El problema de la crisis histórica que vivimos en el mundo de hoy nos lleva a pretuntarnos muchas cosas. Será ésta crisis puramente cultural ? Tiene que ver ella también algo con la evolución genética de la humanidad y deberá ser pensada desde la perspectiva de la evolución a largo plazo ? No vive a veces el hombre en un nivel de animalidad, no sólo en el campo cultural, sino también a otros niveles ? Una humanidad desmejorada genéticamente, podrá hacer una historia ideal ? Una humanidad orientada responsablemente en el sentido de un proceso genético, no podrá ser condición para una historia mejor ? Y todos los valores que tienen que estar ligados con problemas como éste de la intervención del hombre en el campo de lo genético, cómo tendrán que ser proclamados y defendidos, ante la empresa colosal que tenemos entre manos ?

Yo quisiera hacer algunas consideraciones sobre la problemática planteada por las recientes realidades ante las cuales nos han puesto las investigaciones científicas, que han dado ocasión para la promulgación de la "Instrucción sobre el respeto de la vida humana naciente y la dignidad de la procreación" de la Congregación para la Doctrina de la fe.

El Documento de la Congregación fundamenta las orientaciones para un juicio moral sobre los problemas planteados por la ciencia bio-médica en relación con la procreación, con argumentos antropológicos generales y teológicos y con principios provenientes principalmente de la doctrina sobre el matrimonio.

0. La experiencia histórica del Magisterio de la Iglesia en cuestiones planteadas por la ciencia.

Corresponde a la misión de la religión en general y a la de la fe cristiana en particular iluminar la historia humana desde dentro con la proclamación de principios, ideales y valores que no tienen otro objetivo distinto al del servicio de contribuir a la humanización profunda de la misma historia. Una actitud como la de la fe está persuadida de que es desde la perspectiva de Dios, de su revelación en Jesucristo,

como se puede prestar este servicio.

Al mismo tiempo, hay que valorar la confianza del Magisterio de la Iglesia en el hombre, cuando invita a proseguir los esfuerzos de investigación, inspirados por intenciones nobles.

Es útil, para profundizar el problema, tener en cuenta la experiencia vivida a propósito de problemas de este tipo, porque la experiencia es maestra que debe inspirar nuestra sabiduría para afrontar problemas nuevos que afectan realmente al hombre. Lo que hoy plantea el Magisterio de la Iglesia, lo hace con conocimiento de causa de la experiencia pasada.

La vieja cuestión del enfrentamiento antitético entre la fe y la ciencia parece haber quedado resuelta y en tal forma, que la ciencia ha logrado afirmar su autonomía legítima y se ha abierto a la posibilidad de comprenderse desde el horizonte de la fe; en tal forma también, que la fe ha logrado comprender el alcance de su competencia y el papel específico que le corresponde, cuando se mira a la ciencia desde ella.

La actitud de la Iglesia Católica, desde la época del Concilio, es de una significación ideal invaluable en relación con lo humano, en todos sus ámbitos, en relación también con el mundo. De una situación de ruptura y de enemistad, se ha pasado a una situación de diálogo. Somos testigos del nacimiento de un nuevo humanismo, propiciado por la Iglesia, en el que no se le atribuye a ella simplemente la misión de conducir de nuevo a los hombres a los cuadros sacrales de una sociedad aparte, sino que se le atribuye la misión de llevarlos a vivir el evangelio y la misión de introducir los actos de la vida cristiana en la existencia real humana. La presencia del cristiano en el mundo ha sido considerada como un verdadero elemento constitutivo de lo que son los proyectos actuales de la Iglesia.

Si queremos ilustrar la situación por medio de la expresión de un antiguo mito, el de Prometeo, podríamos decir que la historia pasada ha hecho posible la existencia de un Prometeo con buena conciencia, reconciliado con los dioses, después de haberles robado los secretos y de haber despertado la ira de ellos. Pero la historia presente y la futura? Prometeo no puede renunciar al apetito de búsqueda de los secretos de la naturaleza, a plantear los retos de la ciencia y de la técnica. Cómo hacer que siga siendo posible la buena conciencia de Prometeo?

0.1 Los primeros problemas en la relación fe-ciencia. (1)

El cristianismo, por lo menos el occidental, impregnó de tal manera el ámbito de un mundo originalmente bárbaro, que nada terminó por ser comprensible sin recurrir a la fe en Dios.

En los albores del Siglo XIII llega a su punto culminante una tradición occidental, caracterizada por una fe rudimentaria, mezclada con vestigios de supersticiones, alimentadas por el gusto de lo maravilloso y por el recurso a interpretaciones ingenuas de la realidad. La naturaleza está invadida por lo sagrado, en el sentido de fuerzas secretas, que la magia trata de manejar.

Pero a partir del Siglo XIII algo empieza a cambiar. La curiosidad intelectual reivindica el derecho a verlo todo de manera distinta. Por intermedio de los árabes, la cristiandad latina redescubre a Aristóteles, filósofo griego de fines del siglo IV a. C., y a otros filósofos antiguos. Frente al oscurantismo anterior, una pregunta se pone ahora: es conciliable con la fe cristiana el sistema de explicación del mundo que aportan Aristóteles y Ptolomeo? Tomás de Aquino intenta realizar una admirable síntesis entre la revelación cristiana y la ciencia antigua, con categorías aristotélicas. Esta síntesis muestra la coherencia de todo y esta coherencia tiene que ver con Dios. El mundo es una entidad cerrada, un edificio bien estructurado, sin que pueda existir distinción alguna entre lo sagrado y lo profano, lo sagrado con su función explicativa. Esta síntesis prohíbe cuestionar la concepción del mundo: cuestionarla es cuestionar la misma fe. Profesar opiniones heréticas, es subvertir las bases de la sociedad. Una especie de dogmatismo y de totalitarismo ahogan al hombre.

El advenimiento de la época del Renacimiento plantea una situación nueva:

1. Para los datos que aparecen en esta introducción, sobre todo en el sentido de una apretada síntesis histórica, encontramos una inspiración muy buena en la obra **"La fe de los católicos. Catequesis fundamental"**, obra en colaboración, bajo la dirección de BRUNO CHENU y FRANÇOIS COUDREAU, traducida del francés por Alfonso Ortiz García, Ed. Sígueme, Salamanca, 1986. Especialmente las partes: "La fe al ritmo de las culturas", p. 100 - 166, "Realizar al hombre", p. 353 - 397, y "El Evangelio en el mundo contemporáneo", p. 478 - 552.

las técnicas, las ciencias, las artes se vuelven paulatinamente autónomas. Se considera que esta autonomía, que se da en una situación de secularización incipiente, trae consigo riesgos para la fe. Pero la desconfianza no será suficiente para impedir que se rompa la simbiosis que se había establecido entre la fe y las concepciones culturales de siempre. Sin embargo, la ciencia incipiente establecerá como punto de partida del conocimiento el de la observación. Las afirmaciones de las autoridades, fueran ellas de la Biblia o de Aristóteles, son desatendidas y sometidas al control de la experimentación y de la verificación.

Se ubica aquí una primera intervención del Magisterio. La Congregación de la Inquisición Romana y Universal, creada por Pablo III en 1542, Congregación que se llamará posteriormente Santo Oficio, había tratado de salvar la integridad de la fe y del mensaje bíblico frente a las pretensiones de la ciencia. En 1543 publicaba el canónigo polaco Copérnico una obra dedicada a Pablo III ("Revoluciones de los Orbes celestes") como hipótesis modesta que sólo buscaba poner las bases para una posible cosmología. La tierra no es el centro del universo, el sol ocupa un lugar fijo y la tierra, como los otros planetas, gira sobre sí misma en 24 horas y alrededor del sol un año. El heliocentrismo reemplazaba al geocentrismo de Aristóteles, de Ptolomeo y de la Biblia. Se ha hablado de una "revolución copernicana" de la que sabios y filósofos sacaban sus consecuencias. Giordano Bruno, por ejemplo, deducía de ahí que el universo es infinito y que está compuesto de mundos innumerables. Su tendencia al panteísmo lo hizo llevar a la hoguera en 1600. Posteriormente el asunto de Galileo, matemático, físico y astrónomo, tuvo una gran repercusión. Sometido a dos procesos (1616 y 1633), Galileo fue condenado a residencia por oponerse a "doctrinas santas y divinas de la Escritura".

No se trataba de un simple problema formal. Las posiciones de científicos, desde Copérnico (muerto en 1543) y Galileo (muerto en 1642) hasta Newton (muerto en 1727) y Laplace (muerto en 1827), estaban derrumbando la visión religiosa tradicional del mundo. La reflexión humana ya no pasa fácilmente del espectáculo del universo al Dios creador y primer motor. El Dios de la Biblia cede su lugar al Gran Relojero de los deístas. La ciencia está en condiciones de explicarlo todo: la historia, el funcionamiento del cosmos, sin hablar de Dios.

La actitud de quien encarna la posición de la fe, la Iglesia, será defensiva, apologética, represiva si es necesario. No se puede olvidar, es cierto, la importancia que tuvo la ciencia para ciertos representantes de la religión, como en el caso de

los jesuitas en China, o la de muchos sabios que en el Siglo XVII todavía eran cristianos. Sin embargo, la actitud oscurantista no se puede ocultar: la exégesis científica de los libros sagrados trajo graves problemas a Richard Simon (1638 – 1742). El desarrollo de las investigaciones y de los descubrimientos se hacía ya de manera autónoma, afrontando incomprendiones e intolerancias. Desde el Siglo XVIII se tiene la impresión de que la Iglesia Católica se opone a la ciencia y al desarrollo del hombre. Las investigaciones y los descubrimientos se hacen sin ella y la "Enciclopedia" se convierte en instrumento de propaganda para la ciencia y de rechazo para la Iglesia (1751 – 1765).

0.2 Los nuevos problemas planteados por la ciencia en la época moderna.

Una polémica que había comenzado, en cierta forma, en el campo bíblico, se extendió rápidamente a otros campos: el de los interrogantes que plantea el origen del mundo, el origen de la vida; así como el problema de la explicación de la historia, de la vida social, de la psicología.

Los comienzos de una nueva ciencia, la ciencia sobre la prehistoria, y las teorías de Darwin ("Origen de las especies", 1859), derrumban las concepciones tradicionales en las que se había basado la explicación del origen del hombre. La cronología bíblica hablaba de 6000 años de historia y ahora se llegaba a hablar de millones de años. El hombre aparecía como resultado de una evolución que se extendía desde el dominio mineral, pasando por el vegetal, hasta el animal. La ley de la selección ponía la acción de Dios en el campo de las leyendas y los primeros capítulos del Génesis eran considerados como pertenecientes al mundo del mito, semejante a lo que se sabía sobre los relatos babilónicos.

Durante el Siglo XIX, los filósofos y los científicos llegaban a señalar la incompatibilidad del cristianismo con la cultura moderna. La "edad teológica" es una edad superada en el proceso de la humanidad. El hecho religioso está llamado a desaparecer como contrario a la explicación de la inteligencia humana.

Las ciencias humanas continúan impulsando el proceso en el Siglo XX. La conciencia pierde su vinculación estrecha con Dios, ante los planteamientos de Freud sobre el inconsciente, de tal manera que todo es explicable por los solos movimientos del psiquismo humano. La sociología y la etnología relativizan las reglas del comportamiento, que no son reconocidas como emanación de una ley divina, sino como

producto de culturas en estado de evolución.

Algunos esfuerzos de conciliación demuestran ingenuidad, como en el caso del concordismo bíblico de obras como "Y la Biblia tenía la razón". Algunos someten la fe a una crítica científica radical, creyendo así poder salvarla, como aconteció con el Modernismo. En todo ello aparecía la ambigüedad del problema: por una parte, se daba un autoritarismo exagerado, por otra se daban excesos de explicación.

Con el advenimiento de la ciencia se ha operado ciertamente un cambio: la religión que condicionaba todos los campos del conocimiento y del comportamiento de los hombres y de las sociedades, se ve afectada por una revolución radical científica que transforma poco a poco la civilización de occidente y todo el orden universal. En un principio, de manera agresiva, se condenan, desde la ciencia, todas las síntesis anteriores, en especial las que han tenido que ver con la religión y con la Iglesia. Se necesitará un largo proceso para que el espíritu moderno penetre serenamente el conjunto de los componentes de la civilización y para que la Iglesia encuentre cómo proclamar el evangelio en este contexto tan diferente. Se necesitará un largo proceso para que la Iglesia pueda aportar su contribución propia para iluminar al hombre y a su cultura.

1. **La realidad actual de un mundo secularizado y los nuevos retos que en él se plantean a la fe (2).**

No podemos cerrar los ojos para desconocer una situación que es real en nuestros días. El hecho de la secularización ha sido debatido recientemente y ha dado lugar a diversas actitudes: a veces se ha mirado la situación con actitud preocupada, si no angustiante, como un peligro que parece afectar nuestras seguridades sobre todo religiosas, hasta quitar el fundamento teológico a nuestra vida; otras veces, la situación ha sido mirada con actitud serena, aún optimista, como una realidad que

- 2; Sobre la temática de la secularización se puede encontrar una interminable bibliografía de referencia, pero no podemos dejar de recordar en especial el nombre de D. BONHOEFFER con el cual se ha ligado tan estrechamente la situación, tal como se plantea en nuestros días. Una obra general, que podría servir para una mejor aproximación a toda la temática, podría ser la de W. H. VAN DE POL, **El final del Cristianismo convencional**, trad. del original neerlandés por Adelaida Kraan de Colángelo, Ed. Carlos Lohlé, Buenos Aires — México, 1969.

más bien puede hacer posible un ejercicio más limpio y purificado de la fe, con la condición de que se eviten los excesos, designados más bien como secularismo.

El hecho es imposible de desconocer, además como un hecho que se ha dejado sentir en todos los dominios de la realidad. Nuestra época se caracteriza por el desarrollo de la técnica, como aplicación de la ciencia, la que va constituyendo un mundo en el cual el hombre tiene en sus manos una empresa colosal, de la que dan prueba los solos instrumentos que el hombre desarrolla y utiliza; se caracteriza además por el hecho de que el hombre que habita este mundo ha llegado o va llegando a ser un hombre "adulto", que se considera a sí mismo como creador. En un mundo así, la afirmación de Nietzsche sobre la muerte de Dios no es mirada como una simple declaración de ateísmo, sino que, en una interpretación como la de Heidegger, aparece como una profecía del futuro de nuestra civilización, la que por el influjo de la técnica se encamina hacia un mundo sin misterios y sin Dios. La interpretación de Heidegger es sugestiva y expresa bien la posición sentida por el hombre contemporáneo ante lo sagrado. El atrevimiento del hombre, liberado del condicionamiento de lo sagrado, es inaudito.

1.1 Pero la realidad de un mundo secular no es propiamente una conquista del hombre contra Dios.

Si consideramos el caso de las sociedades arcaicas y de la mentalidad que las caracteriza, nos encontramos en ellas con una compenetración estrecha entre lo sagrado y lo profano en cuestiones trascendentales, de tal manera que lo sagrado es la clave de interpretación de lo más fundamental de la vida. Las grandes realidades que escapan al dominio del hombre, pero deciden de su suerte, aparecen como realidades sagradas, misteriosas.

Es lo que pasa con realidades como el cielo y la tierra, la vida y la fecundidad, la autoridad y su ejercicio, el curso de la historia y el destino de los pueblos, la inspiración poética y artística, la voz de la conciencia.

Nuestro mundo actual plantea una situación bien distinta. El progreso de las ciencias, con sus consecuencias, ha ido desalojando lo sagrado de las realidades fundamentales de la vida.

La física moderna ha mostrado que el cielo está hecho de la misma materia

que la tierra, con lo que ha desaparecido su sacralidad; la biología ha desacralizado la vida; la democracia ha desacralizado la autoridad y su ejercicio. Un mundo secular nos va llevando a considerar el sentido puramente profano de todo, hasta de la conciencia moral, bajo el influjo de la sociología y del psicoanálisis, que tratan de mostrar cómo la misma conciencia surge de lo humano sin más. El hombre va tomando conciencia de ser promotor y creador de la cultura, responsable de su historia.

Estamos frente a una situación que contradice la cosmovisión tradicional y que sobre todo nos deja la impresión de que lo sagrado está siendo desalojado y que ya no hay límites para las posibilidades humanas.

Hay un hecho, sin embargo, interesante. Esta cosmovisión no contradice propiamente la concepción judeo-cristiana del mundo y del hombre. En realidad, aunque se atribuya al progreso científico-técnico esta situación, hay que reconocer, sin embargo, que ya la concepción bíblica del mundo y del hombre constituyen una verdadera afirmación desacralizada. Y hasta se podría decir que la desacralización constituye un proyecto teológico, basado en la manera de concebir a Dios. La afirmación de Dios fundamenta radicalmente el carácter no sagrado de lo que no es Dios. Basta considerar el primer capítulo del Génesis :

El cuarto día es el día de la creación de los astros. Para los antiguos, los astros son divinidades, más o menos personalizadas, que hay que temer y reverenciar (fascinantia et tremenda). Es lo que nos encontramos no sólo entre los primitivos, sino también en pueblos civilizados: Babilonia, Egipto, Grecia, el Imperio Romano. Es posible que estos pueblos no hubieran adorado simplemente a los astros como divinidades, sino que hubieran vislumbrado, a través de ellos, un misterio más pleno. Pero aún de los filósofos griegos se puede decir algo semejante: los físicos jónicos como Tales de Mileto o filósofos como Platón y Aristóteles. Platón, por ejemplo no encontraba dificultad en la práctica de la astronomía, con tal que no se hiciera irrespeto a los dioses.

En el Génesis los astros son creaturas de Dios, como todo lo demás. Creaturas al servicio del hombre y no al revés. Los astros principales ni siquiera son llamados por sus nombres y no son personificados por lo tanto. Lo mismo vale del cielo, también creado y no divino.

El día quinto es el día de la creación de los monstruos marinos. También

ellos eran temidos y adorados por los hombres. Y jugaban un papel primordial en las cosmogonías míticas, como la babilónica.

En el Génesis son considerados como creaturas al igual que los animales y no tienen una función especial. En la Biblia no son nombrados sino en cuanto pertenecen al ambiente cultural y siempre con cierta ironía.

La concepción de la sexualidad y de la fecundidad es bien distinta en el mundo primitivo sacral y en la Biblia. En el Génesis, la sexualidad no es presentada como una participación confusa en una fuerza sagrada, difundida en la naturaleza, sino como un don de Dios para permitir a los hombres realizar su vocación de "crecer y multiplicarse". La fecundidad no se logra por la participación en un rito mágico, sino que es un don de Dios. Las mujeres estériles piden la fecundidad a Dios y no la buscan en un rito mágico. Por lo menos ésta es la situación ideal, aunque en la práctica hubiera habido desviaciones.

La visión judeo-cristiana de la creación implica que todo lo que existe, fuera de Dios, es creado, no existe por sí mismo, no precede a Dios ni coexiste eternamente con él. Es simplemente profano (3).

En este sentido, la secularización no es una victoria contra Dios de la época científica, sino simplemente una afirmación de la constitución propia del mundo. Pero en una situación así, se plantea el problema de las posibilidades humanas: sólo lo sagrado es intangible; si nada fuera de Dios es sagrado, entonces las posibilidades humanas son ilimitadas? El papel del hombre no será el de un puro contemplador de la realidad dada, sino el de un sujeto que puede intervenir creativamente en la misma realidad.

3. Un planteamiento de la realidad toda en el sentido de lo sagrado y lo profano no puede ser hecha en forma simplista; tiene que ser afrontada, en nuestros días, por ejemplo, en términos de significación. Para una referencia mejor al tema, toda la obra de MIRCEA ELIADE, en especial, la obra sobre este autor de THOMAS J. J. ALTIZER, **Mircea Eliade y la dialéctica de lo sagrado**, trad. por Sagrario e Iñaki Aizpurúa a partir del original en inglés, Ed. Marova, Madrid, 1972.

1.1 El hombre, desinhibido frente a la realidad desacralizada, es un absoluto ?(4)

Lo anterior es determinante para comprender que en un mundo así se podía dar una verdadera revolución antropológica. Las filosofías del sujeto de nuestros días, como se dice, constituyen un progreso antropológico innegable. Es cierto que desde los comienzos de la época del humanismo, las posibilidades humanas se anunciaban como ilimitadas: era el tiempo de los grandes inventos, de los descubrimientos geográficos. Con el Siglo de las Luces, con el racionalismo y con el idealismo, el proceso se acelera: el mundo no está ahí simplemente, aunque profano, para contemplarlo. El hombre le impone su norma. El mundo es leído y ordenado a partir del hombre, el cual se da cuenta de que la naturaleza le obedece y se convierte, en alguna medida, en su obra. Ya no es objeto de veneración ni de admiración cuasi-religiosa. El hombre se descubre como señor y como juez de la historia, como creador inclusive de valores. No en el sentido de que no haya nada fuera de él, sino en el sentido de que el mundo está ordenado a él. El hombre es el absoluto en el mundo y sólo así llega a ser verdaderamente hombre.

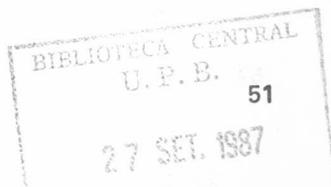
Tesis como las del hombre "proyecto de historicidad" y la de la libertad, como rechazo de toda alienación, constituyen una ilustración de lo que se ha denominado la revolución antropológica de nuestros días.

1.1.1 El proyecto de historicidad.

El hombre contemporáneo tiene un agudo sentido de la historicidad, una conciencia viva de inserción en una historia para hacerla. Quiere imprimir su sello en un mundo, que es su proyecto de creación y no sólo de ordenación.

En otros momentos, la historia escapaba al hombre. Estaba en manos de la Providencia o del destino. La Edad Media, por ejemplo, ligaba al hombre, por su nacimiento, con un estatuto social histórico, ya dado e inmutable, reconocido como

4. La literatura antropológica de nuestros días es inmensa, pero para los temas selectos que aquí nos interesan hay que mencionar los nombres de M. Merleau-Ponty y el de J.P. Sartre, desde un determinado punto de vista. Desde otro punto de vista los de los existencialistas cristianos y los de los representantes del personalismo (Marcel y Mounier por ejemplo). Además el movimiento teológico inspirado por los moldes de una antropología iniciada con Heidegger: el caso del Padre Karl Rahner, el del teólogo protestante Paul Tillich, éste último después de pasar por la mediación de M. Buber.



voluntad de Dios, como realización del proyecto de su Providencia. El, el hombre, estaba condenado a sufrir un futuro, frente al cual nada podía.

1.1.2 La libertad como rechazo de toda alienación.

El hombre contemporáneo tiene también un agudo sentido de la libertad. La irrupción de la conciencia de la libertad ha sido otro de los elementos de la revolución antropológica que vivimos. El mundo como tal podría ser imaginado antes del hombre o sin él, como pura facticidad, pero el mundo significativo no puede ser pensado sin el hombre. Las significaciones proceden de él, de la irrupción de su libertad. Libertad infinita, no en el sentido de que el hombre tuviera poder de crear las cosas, sino en cuanto fundamento de creación de significación para ellas. Libertad absoluta, libre de todo lazo coercitivo exterior, rechazo de toda dependencia, de todo a priori de valores; rechazo de la esencia en favor de la existencia. Aún más, el hombre se crea, es totalmente responsable no sólo de su mundo sino de sí mismo: se "inventa" a sí mismo, es "su propio hijo".

Posiciones así de radicales, como la de Sartre, obligan a compararlas con otras más serenas, como la del personalismo, pero no por eso menos sensibles frente al valor de la libertad como dimensión constitutiva de lo humano en cuanto humano. El hombre es afirmado como sujeto, como persona, como lugar de libertad, pero también de relaciones. Hombre en cuanto establece relaciones con los otros, tenida en cuenta, de todos modos, la condición de sujeto también del otro.

En la época cosmológica reinaba un cierto objetivismo y el hombre no era más que un objeto entre otros. En la era antropológica, el hombre puede llegar a ser lo que es en cuanto sujeto libre y en relación con otros sujetos personales. La libertad humana individual replegada sobre sí misma, se convierte al final en arbitraria, pero en relación con los otros, se vuelve servicio y alcanza así la plenitud, su verdadero sentido.

Los retos de una antropología capaz de afirmar el carácter de absoluto que tiene el hombre en su mundo, con las precisiones que se imponen, no pueden ser simplemente refutados, ni desconocidos mucho menos. Pero plantean interrogantes también inevitables: en un mundo que se deja tocar, sin limitaciones, las posibilidades del hombre, en su condición de absoluto, son ilimitadas? Qué tienen que decir instancias, a las que corresponde desempeñar un determinado papel, como en el caso

de la fe y en el de la Iglesia, entendida como Magisterio ?

1.3 La palabra que debe ser proclamada desde la instancia de la fe y del Magisterio Eclesiástico en relación con las posibilidades del hombre "adulto" en un mundo secular.

Nuestro problema es pues el del papel de la fe (actitud profunda cristiana) y del Magisterio de la Iglesia (vocera de esa actitud) en un mundo indiscutiblemente marcado por los retos de la ciencia y de la técnica, establecidos los presupuestos irrefutables, de un mundo secular y de un hombre "adulto".

Es bueno recordar, desde un horizonte como el de la Iglesia, lo que se dio con el Concilio Vaticano II (1962 – 1965) y con todo lo que ha girado en torno a él. El discurso programático que se ha hecho posible para la historia humana, desde ahí, parece ser testimonio de una actitud positiva, esperanzadora, de gran confianza en el hombre. Sin embargo, veinte años después del Concilio, estamos ante el espectáculo desconcertante de un hombre que, por una parte, demuestra más y más su capacidad de comprender, explorar y dominar la naturaleza, y, por otra, demuestra la capacidad de un apetito insaciable, terrible, ciego e ilimitado, que hace soñar con situaciones catastróficas posibles. Economistas, sociólogos, ecólogos, políticos, filósofos, teólogos: todos manifiestan su temor de que el hombre pretenda ir demasiado lejos en su deseo de explorar y forzar una naturaleza, la cual, violada en su misterio, parece quererse vengar del mismo hombre. Las sociedades se desestabilizan y amenazan con derrumbarse; los grandes valores conocidos han perdido su vigencia; todas las morales, laicas o religiosas, se confunden en actitud de perplejidad.

Parece imposible que se pueda detener la incesante búsqueda de conocimiento y de dominación del universo. Pero la realidad se impone también de manera desconcertante: puede el hombre hacer todo lo que sea posible ? No tiene sentido ya interrogarse sobre las condiciones de una verdadera sabiduría en sus trabajos y en sus intervenciones ? Tiene sentido la pregunta acerca de si un proyecto determinado engrandece al hombre ? La inquietud sobre la preparación de un mejor porvenir para las futuras generaciones ? O podemos vivir tranquilamente, sin inquietarnos, la realidad de que los poderes de que dispone el hombre actualmente, en razón, por ejemplo, de sus descubrimientos nucleares y biológicos, están en capacidad de arruinar el mundo y la humanidad entera ?

Repitámoslo: aún desde un punto de vista religioso, desde una sana teología de la creación, la naturaleza no es un valor intocable en sí misma; no es un absoluto. Es una realidad que pide la acción del hombre para ser convertida en realidad humanizada: sólo llega a ser mundo, si es humanizada, si llega a constituir un hogar habitable por el hombre. Puesta en manos del hombre, imagen de Dios, es una posibilidad para él, que sí es un absoluto en relación con ella. Al convertirla en mundo y al transformarlo todo en función del mundo humano, el hombre ya no es alguien que comete un sacrilegio.

Pero el hombre tiene limitaciones en su papel de dominador de la naturaleza. No se trata de limitaciones que provengan de las dificultades científicas provisorias. Se trata de que el hombre no puede entregarse a la técnica, convirtiéndola en valor absoluto, porque caería en una nueva alienación que haría que, al escapar a su control y al erigirla en su amo, lo convertiría en esclavo para caer en una nueva supremacía de la naturaleza sobre él mismo. La época técnica es ambigua: en lugar de servir al hombre, la técnica puede dominarlo. Pero hay que añadir que no se debe considerar el riesgo de la dominación del hombre por la técnica como un problema general y teórico. Su realidad se manifiesta cuando imaginamos siquiera la posibilidad de un pequeño grupo de hombres, armados con poderosos medios, que pueda llegar a constituirse en amo de toda la sociedad. Se habla hoy de manipulaciones, tanto más peligrosas cuanto que son frecuentemente anónimas.

La fe cristiana tiene mucho que decir en esta situación. Si de verdad la asumen los hombres no como una superestructura para la vida humana, que no toca a la historia intrínsecamente, sino como una manera profunda de existir humanamente, esta fe es una sabiduría profunda, que nos ofrece una gran seguridad en cuanto a la responsabilidad del hombre mismo y que tiene una gran eficacia aún frente a aquellos que no la comparten. Porque todo el problema gira en torno de la cuestión del verdadero sentido de lo humano, de la auténtica humanización del mundo. Las decisiones éticas que hay que tomar, los compromisos morales, no pueden perder de vista estos ideales de humanización. Es un encargo de Dios para nosotros, que nos permite movernos responsablemente en medio de nuestras inmensas posibilidades.

También en este sentido hay que entender las orientaciones del Magisterio de la Iglesia, que propiamente no tienen un simple valor autoritario extrínseco, sino una fundamentación surgida desde el interior de la misma fe. No se trata de un simple proyecto moralizante, en un sentido negativo, sino de una orientación positiva,

alentadora, evangelizadora. Cabe aquí bien recordar la expresión tan conocida en nuestros días para señalar la misión no puramente accidental e intrínseca de la fe y de la Iglesia: la tarea que a ellas corresponde es la de evangelizar desde las raíces. Se entiende que la inspiración mejor que se puede ofrecer al hombre, tiene que tocar las raíces mismas de lo humano.

2. **Cómo quiere contribuir la "Instrucción" a clarificar las actitudes de los hombres de ciencia en la investigación bio-genética y bio-médica.**

No pretenden estas últimas consideraciones hacer una exégesis rigurosa del texto de la "Instrucción" de la Congregación sobre los problemas planteados. Sólo insinuar para su lectura algunas inquietudes que lleven a una profundización de los principios antropológicos y teológicos-doctrinales sobre el matrimonio.

"Los valores fundamentales relacionados con las técnicas de procreación artificial humana son dos: la vida del ser humano llamado a la existencia y la originalidad con que esa vida es transmitida en el matrimonio. El juicio moral sobre los métodos de procreación artificial tendrá que ser formulado a la luz de esos valores" (Instrucción, 4).

Y una muestra explícita de las consideraciones antropológicas, una y otra vez recordadas en la Instrucción, aparece ya desde el principio :

"El Magisterio de la Iglesia no interviene en nombre de una particular competencia en el ámbito de las ciencias experimentales desea proponer ... la doctrina moral conforme a la dignidad de la persona humana, en particular en sus inicios. Estos criterios son el respeto, la defensa, y la promoción del hombre, su 'derecho primario y fundamental' a la vida y su dignidad de persona, dotada de alma espiritual, de responsabilidad moral y llamada a la comunión beatífica con Dios" (Introducción, 1).

Al hablar de las exigencias de una visión personalista del ser humano, se establece al mismo tiempo una fundamentación ontológico-antropológica en lugares que son de mucho interés para buscar la profundización de los argumentos de la Instrucción :

"Juan Pablo II recordaba con fuerza a la Asociación Médica Mundial: 'Cada

persona humana, en su irreplicable singularidad, no está constituida solamente por el espíritu, sino también por el cuerpo, y por eso en el cuerpo y a través del cuerpo se alcanza a la persona misma en su realidad concreta. Respetar la dignidad del hombre comporta, por consiguiente, salvaguardar esa identidad del hombre corpore et anima unus, como afirma el Concilio Vaticano II (Const. Gaudium et Spes, 14, 1). Desde esa visión antropológica se deben encontrar los criterios fundamentales de decisión, cuando se trata de procedimientos no estrictamente terapéuticos, como son, por ejemplo, los que miran a la mejora de la condición biológica humana' " (Instrucción, 3).

Y vale la pena resaltar, dentro de esta consideración antropológica que insiste en la unidad ontológica del ser humano, con miras a una fundamentación de las consecuencias de tipo personal, la referencia a la dimensión espiritual del hombre, en los siguientes términos :

"La vida de todo ser humano ha de ser respetada de modo absoluto desde el momento mismo de la concepción, porque el hombre es la única criatura en la tierra que Dios 'ha querido por sí misma', y el alma espiritual de cada hombre es 'inmediatamente creada' por Dios" (Instrucción 5).

A pesar del riesgo que trae consigo la extracción de afirmaciones de un texto, arrancado de su contexto, hemos querido poner el énfasis en algunos lugares de la Instrucción, para, a partir de ellos, señalar el discurso antropológico al que hay que referirse y desde el cual vale la pena hacer algunas preguntas para una mejor valoración de dicha argumentación. Hay que advertir, al mismo tiempo, que no es indispensable alegar un discurso antropológico total, con miras a la argumentación o a la fundamentación en problemas como éste. La Instrucción hace bien al referirse a aspectos de la antropología que hay que tener en cuenta.

Una antropología, en su dimensión personalista, plantea las exigencias que señala la Instrucción, de manera indiscutible. Pero para una mayor iluminación podría insistirse en una pregunta: ¿Cómo integrar en una visión así la dimensión procesual, dinámica, evolutiva de la persona humana ? Tal vez no es suficiente una consideración estática de lo humano, como la que está ligada con la visión del hombre en cuanto "naturaleza humana". La antropología actual ha hecho valer con razón, la diferenciación de los momentos del proceso humano personal, de tal manera que no se podría decir que un niño es una persona humana en el mismo sentido de

un adulto. Un niño no es un adulto "enano", sino un ser humano en un momento del proceso.

Una antropología, por otra parte, en su dimensión ontológica, tiene también implicaciones trascendentales bien señaladas por la Instrucción, sobre todo en el sentido de la afirmación de la integralidad del ser humano. Pero conviene integrar de nuevo dentro de preocupaciones que aquí se dan, las concernientes a la problemática acerca del alma. Tal vez no es la mejor expresión de la visión antropológica sobre la dimensión espiritual del hombre, la que nos presenta una concepción tradicional del alma (5). Además de esto, el progreso de la antropología actual acerca de la problemática de la exterioridad humana, ha señalado aspectos muy importantes de la temática de la corporeidad (6).

En cuanto a la doctrina acerca del matrimonio, como otro de los fundamentos de toda la orientación de la Instrucción, es indispensable recordar el progreso manifestado realmente en los últimos años, desde cuando se superó la concepción funcional del matrimonio (entendido fundamentalmente en función de la procreación y secundariamente en función de la "sedatio" de la consupiscencia), para llegar a una recuperación del sentido de la vida matrimonial mucho más acorde con el espíritu mejor humano y cristiano: la realización personal en el amor (el amor conyugal como fin primario del matrimonio) y el fruto de un amor fecundo (la procreación como segundo fin del matrimonio). Esta doctrina del Magisterio reciente es no sólo verdaderamente conforme con los fundamentos mismos de la fe cristiana, sino una hermosa expresión del sentido mismo humano, sin más, del matrimonio (7).

5. Estudios comparativos sobre la concepción del alma, con puntos de referencia como el de Platón, el de Aristóteles, el de Spinoza y el de Michel Henry, en nuestros días, son de una trascendencia enorme. Recientemente ha aparecido un número de la Revista Católica Internacional "**Communio**", año 9 (mayo-junio de 1987), dedicada a la temática "Alma y cerebro", con contribuciones verdaderamente iluminadoras.
6. Todo el movimiento antropológico y finalmente lingüístico, basado en la temática de la corporeidad evoca nombres que son también muy respetables: por ejemplo, el de E. LEVINAS, **Totalidad e infinito**, por no referirnos más que a uno de los que han ejercido un influjo muy grande, como se podría constatar en E. Dussel.
7. Cómo no recordar los planteamientos de la Constitución Pastoral "**Gaudium et Spes**", del Concilio Vaticano II y las que no van en otro sentido, en el caso de la fundamentación teológica, de la Encíclica "**Humanae Vitae**", así como el Documento del Sínodo sobre la familia.

Por otra parte, dentro de esta misma temática del matrimonio, tiene una importancia muy grande hoy para el mundo, para la sociedad, para la Iglesia una profundización acerca de los fundamentos intrínsecos de la unidad primaria familiar, que no se podrá asegurar definitivamente por razones puramente extrínsecas (el lazo mismo jurídico), o por lo menos no se puede limitar, dentro de una fe y dentro de una Iglesia, a esta fundamentación, sino que exige una acción pastoral inspiradora, que de verdad esté basada en la pedagogía del amor y sobre todo en la pedagogía del amor profundo. No mejoraremos nuestra sociedad, ni solucionaremos los problemas del matrimonio en ella, por la simple insistencia en las razones legales de la unión a la que ha dado lugar una opción, sino por la calidad del amor que hemos hecho madurar por una pedagogía humana y cristiana.

Hay que considerar el gran mérito que tiene la consideración de un problema, como éste, no en términos puramente biológicos, ni en puros términos de "desarrollo utilitario", sino en términos humanos. Al hacerlo, la Iglesia responde de verdad al sentido de su misión.