

## ÍNDICE

**El hombre entre la reproducción y la creación****Autor: Card. Joseph Ratzinger**

**1. Reproducción y creación. El problema filosófico de dos terminologías**  
**2. Diálogo con la historia**  
**3. La singularidad del origen del hombre**  
**NOTAS**

*Cuestiones teológicas acerca del origen de la vida humana***1. Reproducción y creación. El problema filosófico de dos terminologías:***¿Qué es el hombre?*

Esta pregunta, que tal vez suene demasiado filosófica, ha entrado en un nuevo estadio desde que resulta posible «hacer» hombres o, expresado con la terminología técnica, reproducirlos in vitro. El nuevo poder de que el hombre se ha apropiado ha creado espontáneamente un nuevo lenguaje. Hasta ahora, el origen del hombre se expresaba lingüísticamente mediante los conceptos «generación» y «concepción». En las lenguas románicas existe, además, la palabra «procreación» (procreazione). Con ella se alude al creador, a quien todo hombre debe en última instancia su existencia. En la actualidad parece ser el término «reproducción», no «procreación», el más adecuado para describir de forma concluyente la transmisión de la vida humana. Ambas terminologías no son necesariamente excluyentes. Cada una se puede corresponder con un modo distinto de considerar el problema y presentarnos diferentes aspectos de lo real. Sin embargo, el lenguaje apunta siempre al todo. Resulta difícil negar, pues, que en la contraposición terminológica referida sugiere problemas más hondos. En ella resuenan efectivamente dos diferentes concepciones del hombre y dos modos distintos de entender lo real en general. Tratemos de entender, en primer lugar, el nuevo lenguaje a partir de sus orígenes científicos. Posteriormente podremos acercarnos con sumo cuidado a los hondos problemas que encierra. La palabra «reproducción» designa un acontecimiento singular: el nacimiento de un nuevo hombre. Su explicación del fenómeno se basa en los conocimientos de la biología sobre las propiedades de los organismos vivos, cuyo rasgo esencial consiste -frente a los artefactos- en la capacidad de «reproducirse». J. Monod, por ejemplo, habla de tres rasgos característicos definitorios de los vivientes: teleonomía propia, morfogénesis autónoma y reproducción invariante (1). Especial importancia tiene la invariancia: el código genético dado una vez, es reproducido siempre de forma invariable. Cada nuevo individuo es una repetición exacta del mismo «mensaje» (2)

Así pues, el término «reproducción» expresa, en primer lugar, la identidad genética: el individuo «reproduce» siempre -y únicamente- lo común. Además alude a su carácter mecánico. Es posible describir exactamente este acontecimiento. J. Lejeune ha formulado de forma resumida lo esencial de la «reproducción» humana del siguiente modo: «Los hijos están unidos permanentemente a sus padres mediante un vínculo material, la larga molécula de ADN, en la que está inscrita, en un lenguaje en miniatura invariable, toda la información genética. En la cabeza de un espermatozoide hay un metro de ADN dividido en 23 fragmentos [...]. Tan pronto como los 23 cromosomas del padre aportados por el espermatozoide se unen con los 23 de la madre aportados por el óvulo, queda reunida toda la información necesaria y suficiente para determinar la constitución genética del nuevo ser humano»(3).

La «reproducción» de la especie hombre, podemos decir de forma muy resumida, se efectúa mediante la unión de dos cintas de información. La exactitud de esta descripción está fuera de toda duda. Ahora bien, ¿es también una explicación completa? Dos preguntas surgen inmediatamente sobre este asunto. La primera se puede formular así: ¿es el ser engendrado de ese modo un individuo más exclusivamente, un ejemplar reproducido de la especie hombre?

La segunda de este otro modo: ¿no será, más bien, una persona, es decir, un ser que aun cuando represente de forma invariante lo común del género hombre constituye un individuo nuevo, único, irreproducible, con una singularidad que trasciende la mera individuación de la esencia común? ¿De dónde procede esta originalidad? Con estos interrogantes se halla estrechamente vinculado este otro: ¿cómo llegan a unirse las dos bandas que contienen la información? Esta pregunta, de apariencia tan sencilla, se ha convertido hoy día en una cuestión decisiva. Las teorías sobre el hombre se separan unas de otras según la respuesta que le dan. Es también el interrogante en el que la praxis se torna encarnación de la teoría y el que le confiere su tremenda seriedad. En principio, la respuesta parece ser, como ya hemos dicho, lo más evidente del mundo: las dos informaciones complementarias llegan a juntarse merced a la unión del hombre y la mujer, cuando los dos «se hacen una sola carne», como señala la Biblia. El fenómeno biológico de la reproducción queda envuelto en el acontecimiento personal de la donación en alma y cuerpo de dos seres humanos.

Como consecuencia del éxito en aislar en el laboratorio la parte bioquímica del fenómeno completo, han surgido estas nuevas preguntas: ¿Hasta qué punto es necesaria la conexión referida? ¿Es esencial al acontecimiento como tal? ¿Debe y tiene que ser así? ¿No se tratará, más bien, de la astucia de la naturaleza -por decirlo con terminología de Hegel-, que se sirve de la inclinación de los seres humanos entre sí de forma semejante a como en el reino vegetal el viento utiliza las abejas y otros procedimientos para transportar el polen?

¿Se puede distinguir un fenómeno esencial aislado de los modos meramente fácticos de unión y considerado como lo único verdaderamente importante?

¿Cabe sustituir el fenómeno natural por otros métodos dirigidos racionalmente?

A estos interrogantes se puede responder formulando nuevas preguntas. ¿Es legítimo definir la entrega recíproca del hombre y la mujer como mero fenómeno natural? ¿Es la donación espiritual de ambos exclusivamente una manifestación de la astucia de la naturaleza, que los engaña haciéndoles creer que obran como personas en vez de como individuos de una especie? ¿No es más correcto decir que con el amor de dos personas, con la libertad espiritual de la que procede, se descubre una dimensión nueva de lo real?

¿No es en ese horizonte nuevo también el hijo más que repetición de informaciones invariantes?

¿No es persona, un yo original y libre, un nuevo centro en el mundo? ¿No está sencillamente ciego quien niega esta novedad y lo reduce todo a pura mecánica, aun cuando para ello se vea obligado a inventar una naturaleza astuta que no es sino un mito irracional y cruel?

Los nuevos interrogantes que flotan en el ambiente parten del hecho siguiente: hoy día es posible, como se sabe, aislar en el laboratorio el fenómeno bioquímico y, en consecuencia, reunir las dos informaciones. Por eso, no es legítimo definir la unión con el acontecimiento espiritual y personal mediante el tipo de «necesidad» que rige en el dominio de lo físico. Se trata de dos cosas completamente distintas. Ahora bien, el problema consiste en saber si no existe más «necesidad» que la pura legalidad natural. Aun cuando técnicamente quepa separar lo personal y lo biológico, ¿no siguen siendo inseparables en una dimensión más profunda?, ¿no existe una «necesidad» más alta para la unión de ambos?, ¿no se niega realmente al hombre cuando se acepta únicamente la «necesidad» propia de la legalidad natural y se cuestiona la «necesidad» ética, el deber oriundo de la libertad? Dicho de otro modo: ¿no negamos la existencia del hombre en tanto que hombre cuando sólo consideramos real la «reproducción, cuando estimamos todo lo que la excede -todo aquello que da lugar al concepto de «procreación» -palabrería inexacta y científicamente sin valor? Ahora bien, en ese caso, ¿quién discute

propiamente con quién?, ¿qué se debe opinar entonces de la racionalidad del laboratorio y de la propia ciencia?

A partir de estas consideraciones será posible entender adecuadamente el problema del que se va a ocupar este trabajo: ¿qué significa decir que el nacimiento de un nuevo hombre es más que «reproducción»? ¿en qué consiste este más?, ¿cuáles son sus consecuencias éticas? La posibilidad de «reproducir» al hombre en el laboratorio sin donación corporal, sin unión de un hombre y una mujer, ha proporcionado a esa pregunta, como ya hemos indicado, una extraordinaria actualidad. En nuestros días es posible separar fácticamente el acontecimiento natural y personal de la unión de un hombre y una mujer del fenómeno puramente biológico. De acuerdo con la moral fundada en la Biblia y transmitida a la Iglesia, la posibilidad de separar fácticamente ambas cosas se opone a la imposibilidad de separarlas moralmente (4). En los dos casos están en juego decisiones espirituales de carácter fundamental. Las acciones que se llevan a cabo en el laboratorio no proceden tampoco de premisas puramente mecánicas, sino que son fruto de una concepción fundamental del hombre y el mundo. Así pues, antes de continuar nuestra exposición de forma puramente argumentativa, será útil echar una doble mirada retrospectiva a la historia. En primer lugar, intentaremos poner de relieve los antecedentes intelectuales de la idea de «reproducción» artificial del hombre. La segunda consideración histórica se centrará en el testimonio bíblico sobre nuestro problema.

## 2. Diálogo con la Historia

### 2.1. El «homunculus» en la historia del pensamiento

La idea de que es posible «hacer» al hombre tiene su primera configuración en la noción cabalística judaica del Golem (5); En ella se basa el concepto formulado en el libro Jezira en torno al año 500 después de Cristo acerca del poder creador de los números.

Mediante la recitación ordenada de todas las combinaciones posibles de letras se puede producir, finalmente, el homunculus, el Golem. En conexión con ello surge ya en el siglo XIII la idea de la muerte de Dios. El homunculus finalmente producido separa de la palabra «emeth» (verdad) el aleph, la primera letra. Sobre su frente aparece ahora, en lugar de la inscripción «el Dios Jahvé es la verdad», el nuevo lema «Dios ha muerto». El Golem aclara la nueva sentencia con una metáfora, cuyo final es, de manera resumida, el siguiente: Cuando podáis crear, como hace Dios, un hombre, se dirá: no hay otro Dios en el mundo fuera de él... Para crear hace falta poder; pero el poder está en manos de quienes pueden producir hombres; con él han sustituido a Dios; Dios ha desaparecido del campo visual del hombre (6). Queda por saber si los nuevos detentadores del poder, que han descubierto la clave del lenguaje de la creación y pueden combinar sus piezas, recordarán que su acción es posible porque existen números y letras cuya información han aprendido a reunir.

La variante más conocida de la idea del homunculus se halla en la segunda parte del Fausto de Goethe. Wagner, el fámulo fanático de la ciencia ayudante del gran doctor Fausto, ha logrado en su ausencia la obra perfecta. El padre de este nuevo arte no es el afán del espíritu por adentrarse en lo grandioso y preguntar por el todo, sino el positivista interesado en el aprendizaje y el poder. Ésa sería, efectivamente, la correcta caracterización de Wagner. Con todo, desde su tubo de ensayo el hombrecillo-retorta percibe en Mefistófeles a su pariente. Goethe establece de ese modo un íntimo parentesco entre el mundo artificial, hecho a medida, del positivismo y el espíritu de la negación. Eso significa para Wagner y su racionalidad, sin embargo, el momento del triunfo supremo:

¡Dios me preserve de ello! El antiguo modo de engendrar es reconocido por nosotros como una mera broma [...]

Si el animal encuentra aún en ello placer, el hombre, dotado de nobles cualidades, debe tener un origen más noble y puro

Y un poco después:

Con todo no tardamos en desafiar el acaso;  
obrando de este modo es imposible que el hombre pensador deje de formar en lo sucesivo un cerebro bien organizado [...].

¿Qué más podemos desear? ¿Qué es lo que podrá ahora el mundo exigirnos?  
He aquí revelado el misterio a la luz del día.

Goethe presenta claramente en estos versos las dos fuerzas impulsoras que mueven a la producción artificial de hombres. Además, quiere criticar y rechazar la concepción de la ciencia natural estimada como «wagneriana». En el primer pasaje aparece el deseo de desvelar los misterios, penetrar intelectualmente el mundo y reducirlo a una racionalidad trivial, cuya garantía es el poder de producir. En todo ello ve Goethe un desprecio por la naturaleza y su misteriosa y excelsa razón, relegada en beneficio de la racionalidad funcional. El símbolo de la estrechez, falsedad y mezquindad de este género de razón y sus creaciones es el cristal: el homunculus vive in vitro.

Tal es la propiedad de las cosas;  
para lo natural apenas basta el universo;  
lo artificial, por el contrario, exige un reducido espacio

El vaticinio de Goethe es muy claro: el cristal -la pared de lo artificial- se estrellará finalmente contra la realidad. Como criatura artificial, el homunculus se escapa de las manos de su autor, pues se halla en tensión entre el temor receloso al cristal protector («tardará en saborear el cristal y las llamas») y la impaciencia por romperlo provocada por el afán de hacerse real. En el desenlace propuesto por Goethe el temor y la impaciencia aparecen reconciliados de un modo peculiar: el homunculus regresa flameante a los elementos, al himno del universo, a su poder creador, al «eros origen de todo». La llama en que se consume se torna ígneo prodigio. Sin embargo, aun cuando Goethe sustituye, ahora y al final del Fausto, el juicio por la reconciliación, la ruptura flameante del cristal representa un juicio sobre la arrogancia de una fabricación deseosa de sustituir el nacimiento. Después de un recorrido lleno de contradicciones, una producción así debe terminar en «fuego» y «ola».

Cuando la producción del hombre estaba a punto de convertirse en realidad, Aldous Huxley escribió en 1932 su utopía negativa *Brave New World* (7). En este mundo definitiva y absolutamente científico sólo está permitido criar hombres en el laboratorio. El ser humano se ha emancipado definitivamente de su naturaleza: ya no quiere ser un ser natural. De acuerdo con las necesidades de cada caso, los nuevos seres serán confeccionados en el laboratorio para cumplir convenientemente su misión. La sexualidad se ha desvinculado hace ya tiempo de la reproducción. El mero hecho de acordarse de ella constituye una ofensa al hombre proyectado. Separada de la función reproductora, se ha convertido en una forma más de adormecimiento para hacer soportable la vida. El cerco positivista que rodea la conciencia sirve de protección. Las preguntas que surgen de la profundidad del ser del hombre han sido eliminadas. La sexualidad debe independizarse de cualquier vínculo personal, de la fidelidad y el amor. De otro modo, el hombre regresaría al viejo país en que su existencia tenía carácter personal. En el mundo nuevo no hay dolor ni preocupación alguna: todo está planeado de antemano.

La pregunta que se plantea ahora es la siguiente: ¿quién es el titular de la razón planificadora? La respuesta es muy clara: el consejo de vigilancia universal.

La gestión de la racionalidad pone de manifiesto, a la par, su profunda demencia. Huxley escribió su libro, según puso de manifiesto en 1949, como esteta escéptico que veía al hombre entre la locura y la demencia, entre la utopía científica y la superstición bárbaras. En el prólogo de 1949, y posteriormente en la revisión de 1958 de *Brave New World*, pone de manifiesto por vez primera que su obra debe ser entendida como defensa de la libertad, como invitación a los hombres a buscar el estrecho espacio entre la locura y el desvarío, a descubrir la existencia en libertad (9). Huxley es, como cabía esperar, más preciso y convincente en su crítica que en las ideas concretas desarrolladas en su obra y defendidas de modo más bien general. Una cosa resulta meridianamente clara: el mundo de la planificación racional, de la «reproducción» del hombre científicamente dirigida, no es el de la libertad.

El menoscabo que en él sufre el origen del hombre, reducido a escueta reproducción, expresa más bien la ausencia de libertad personal. La reproducción es un ajuste de necesidades. Su mundo es la realidad descrita por la Kábala: combinación de letras y números.

Quien conoce su código tiene poder sobre el universo. ¿Es casual la ausencia hasta el momento de una visión poética positiva de un futuro en que el hombre es reproducido *in vitro*? ¿No será inherente a un comienzo semejante negar y, finalmente, eliminar la dimensión del hombre que aparece en la poesía?

## *2.2. El origen del hombre según el testimonio de la Biblia*

Tras este examen de los antecedentes históricos más conocidos de la ideología de la reproducción, dirijamos nuestra atención a la fuente definitiva de la idea de procreación: la Biblia. Tampoco aquí podemos hacer, como es obvio, un análisis exhaustivo, sino exclusivamente examinar algunas afirmaciones bíblicas relevantes para nuestro tema.

Podemos limitarnos básicamente al primer capítulo del Génesis, en el que se halla el fundamento de la imagen bíblica del hombre y la creación. El primer punto esencial está formulado en las Homilias sobre el Génesis de San Gregorio de Nisa: «¿Cómo ha sido hecho el hombre? Dios ha dicho "hágase el hombre" [...] La creación del hombre es lo más excelso de todo. "El Señor cogió [...]" Él quiso formar nuestro cuerpo con sus propias manos».(10)

Es preciso volver una y otra vez a este texto aun cuando no hablemos del primer hombre, sino de cualquiera otro. Ello pondrá de manifiesto que la Biblia dice del primer hombre algo que vale para todos. La imagen de la mano de Dios, que forma al hombre con el barro de la tierra, se corresponde con la afirmación del relato de la creación del Génesis: «Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza» (Gn 1,26). En ambos casos se persigue representar específicamente al hombre como criatura de Dios. En ninguno de ellos existe el propósito de definirlo exclusivamente como ejemplo de una clase de seres vivos, sino como novedad absoluta irreductible a pura reproducción. Cada ser es un nuevo comienzo. Todos sin excepción trascienden las combinaciones existentes, suponen lo otro -al otro- y nos enseñan a pensar en «Dios».

Más importante todavía es la afirmación, realizada en el propio acto de la creación, de que Dios los creó como hombre y mujer. A diferencia de lo que ocurre en los hombres y las plantas, a los que sencillamente se les ordena multiplicarse, en el ser humano la fecundidad se vincula expresamente con el hombre y la mujer.

Acentuar el creacionismo de Dios no hace de la entrega humana algo superfluo, sino que le da su verdadero rango. Dado que el mismo Dios entra en juego, el «transporte» de los cromosomas no se puede realizar de cualquier modo. Una creación como ésta debe ser digna. Y sólo existe, según el testimonio de la Biblia, un procedimiento honorable para ello: la unión del hombre y la mujer que «se

hacen una sola carne».

Al realizar la exposición precedente, hemos mencionado dos importantes fórmulas del lenguaje bíblico que debemos considerar más detenidamente. La descripción del paraíso termina con una afirmación que parece una sentencia profética sobre la esencia del hombre: «Por eso dejará a su padre y a su madre; y se adherirá a su mujer; y vendrán a ser los dos una sola carne» (Gn 2,24).

¿Qué significa la expresión «y vendrán a ser los dos una sola carne»?

Mucho se ha discutido sobre su auténtico sentido. Unos dicen que alude a la relación sexual. Otros opinan que apunta a los hijos, en que los dos se funden en una sola carne. No es posible alcanzar seguridad al respecto. F. Delitzsch ha sido probablemente quien más se ha acercado al núcleo del problema. Con esas palabras se expresa, a su juicio, «la unidad espiritual, la comunidad personal universal»(11). En cualquier caso, la profunda unidad de hombre y mujer es considerada como un rasgo definitivo del ser humano, como ámbito en el que se cumple la misión creadora a él encomendada, pues es el adecuado a la llamada de su ser sin merma de su libertad.

En la misma dirección apunta otra de las sentencias fundamentales de la antropología bíblica. En el Antiguo Testamento, la unión sexual del hombre y la mujer se designa con la palabra «conoce». «Adán conoció a su mujer, Eva», se dice al comienzo de la historia que narra la generación humana (Gn 4,1). Tal vez no sea lícito depositar demasiada filosofía en este modo de hablar. Con él se quiere indicar sencillamente, como certeramente ha dicho G. von Rad, «la pureza del lenguaje», que rodea respetuosamente de misterio lo más íntimo de la unión humana (12).

Es importante, sin embargo, reparar en que la palabra hebrea *jada'* significa también conocer en el sentido de tener noticia, de conocer a fondo. Cl. Westermann considera legítimo dar un paso más. A su juicio, *jada'* «no significa propiamente conocer y saber en sentido objetivo, es decir, conocer o saber algo, sino el conocimiento que se alcanza en el encuentro». El empleo de esa palabra para referirse al acto sexual revela que la relación corporal de hombre y mujer no se considera algo esencialmente fisiológico, sino ante todo un encuentro personal» (13). De nuevo se pone de manifiesto la unión inseparable de todas las dimensiones del ser humano, la trabazón de todas ellas como constitutivo esencial de la peculiaridad del ser llamado hombre. Por eso, cuando se comienza aislando sus diferentes partes se traiciona su esencia.

¿Cómo representa concretamente la Biblia el nacimiento del hombre?

Quisiera mencionar exclusivamente tres textos, que nos proporcionarán una respuesta clara a ese interrogante. «Tus manos me hicieron y me formaron», dice el devoto a su Dios (Ps 119,73). «Porque tú formaste mis entrañas,/ tú me tejiste en el seno de mi madre... Mis huesos no te eran ocultos/ cuando fui modelado en secreto/ y bordado en las profundidades de la tierra» (Ps 113, 9, 13-15). «Tus manos me hicieron y me formaron... ¿No me exprimiste como leche, no me cuajaste como queso?» Job 10,8-11).

En estos pasajes se pone de manifiesto algo importante. En primer lugar, los escritores bíblicos saben que el hombre ha sido tejido en el seno de la madre, que en él han sido cuajados «como el queso». Ahora bien, el seno materno se identifica con la profundidad de la tierra. Por eso, el devoto bíblico puede decir refiriéndose a sí mismo: tus manos me formaron, me modelaron como el barro. La imagen para describir el origen de Adán vale igualmente para los demás hombres. Cada hombre es Adán, es decir, nuevo comienzo. Adán es cada uno de los hombres. El fenómeno fisiológico es más que fenómeno fisiológico. El hombre es más que una combinación nueva de información. El origen de cada

hombre es la creación. Lo prodigioso del acto creador es que no tiene lugar junto a los procesos del viviente y su «reproducción invariante», sino en ellos mismos.

Añadamos todavía una última palabra llena de misterio, muy útil para completar la imagen que venimos exponiendo. Al nacer el primer hombre, Eva prorrumpió, según el relato bíblico, en un grito de júbilo: «He alcanzado de Yahvé un varón» (Gn 4,1). El significado de la palabra «alcanzar» en este texto es extraño y muy controvertido. Hay buenas razones, sin embargo, para afirmar que su singularidad procede de que es utilizada para expresar un hecho extraordinario. El vocablo significa, como en otras lenguas orientales, «creación mediante procreación o nacimiento»(14).

Dicho de otro modo: el grito de júbilo expresa el enorme orgullo, la inmensa felicidad de la mujer convertida en madre. Mas, al propio tiempo, pone de manifiesto la clara coincidencia de que la procreación y nacimiento de cualquier hombre tiene lugar bajo una especial «presencia» de Dios, de que son acontecimientos que exceden al ser humano, de que en ambos hay más de lo que el hombre tiene y de lo que es. Así es, en efecto, pues a través de la procreación y el nacimiento, de lo humano de ambos acontecimientos, tiene lugar la creación.

### **3. La singularidad del origen del hombre**

La actualidad de estas afirmaciones bíblicas es evidente. El hombre de nuestros días, al que se le presenta como un cierto deber de honradez la limitación positivista del pensar, se siente movido a plantearse preguntas como éstas: ¿Debemos hacer intervenir a Dios en estos asuntos? ¿No significa esa actitud una mitologización que nada explica? ¿No entorpece la libertad necesaria para interpretar los datos de la naturaleza? ¿No se convierte de ese modo el reino natural en un tabú? ¿No transformamos el espíritu en una realidad natural, cuando vinculamos su libertad de movimiento con un orden natural concebido como expresión de la voluntad divina?

Quien entra en una disputa semejante debe tener claro lo siguiente: nuestra sabiduría acerca de Dios, el carácter personal del hombre y su condición de comienzo nuevo no pueden ser un conocimiento positivamente contrastado de igual modo que los resultados obtenidos con aparatos sobre los mecanismos de la reproducción. Los enunciados sobre Dios y el hombre quieren llamar la atención acerca de que el hombre se niega a sí mismo -es decir, repudia la realidad incontrovertible-, cuando rehúsa trascender el laboratorio con su pensamiento. El modo más rápido de «demostrar» el derecho de la síntesis bíblica consiste en poner de manifiesto las aporías que derivan de negarla. Goethe predijo que, antes o después, el mundo de cristal del Homunculus, del hombre reducido a reproducción, se estrellaría necesariamente contra la realidad. En la crisis ecológica actual se percibe ya un cierto estrépito de cristales. Marx pudo reclamar todavía la lucha del hombre para someter la naturaleza. «Lucha contra la naturaleza» y «liberación del hombre» eran para él expresiones sinónimas (15). Hoy día empezamos a sentir miedo de esa liberación. El uso de la naturaleza se ha convertido en dispendio. La idea de que el entendimiento técnico logrará ensamblar racionalmente una realidad irracional se ha revelado desde hace ya tiempo como un mito fantástico. La racionalidad interna de la creación es más excelsa que la razón del homo faber. Por lo demás, la razón técnica no existe en absoluto como razón pura, sino como racionalidad al servicio de grupos de interés. Ello supone la enorme miopía de fijar ciertos fines partidistamente, lo cual obliga a pagar la cuenta de hoy con la vida de mañana.

Con ello tocamos las capas más profundas de la aporía. Cuando la doctrina de que *elethos* proporcionado al ser humano está en armonía con la naturaleza de las cosas es acusada de mitología, la idea de libertad es suplantada por el ensamblaje de la necesidad. Una impostura así significa, de hecho, negar toda forma de libertad. La reducción de la realidad provocada por un punto de vista semejante significa, ante todo, la negación del hombre como hombre. Con ello surge el peligro de que el cristal

del homunculus no dé muerte únicamente al que habita en él, de que sus trozos caigan sobre el hombre y lo destruyan. Ese augurio es una consecuencia lógica inevitable. «Desmitificar» el acontecimiento personal en que consiste la unión de un hombre y una mujer, acusado de ser una divinización ficticia de la naturaleza, puede parecer algo inofensivo. Por eso, se considera un progreso aislar un fenómeno esencialmente biológico y reajustado en el laboratorio. En ese caso la hominización es, lógicamente, sólo reproducción. Por lo demás, también resulta inevitable considerar apariencia mítica todo lo que sobrepasa la reproducción. El hombre desmitologizado es tan sólo una combinación de informaciones. Así pues, cabe -gobernando la evolución- ir a la búsqueda de nuevas combinaciones. Cuando la libertad del hombre y su investigación se emancipan del ethos, se niega a sí misma. Lo único que queda es el poder del «Consejo de Vigilancia Universal», una racionalidad técnica al servicio de lo necesario dispuesta a sustituir las combinaciones accidentales por la lógica de la planificación (16). En esto Huxley tiene toda la razón. Esa racionalidad y la libertad que reclama es una contradicción en sí misma y una absurda arrogancia. La aporía de la lógica de la reproducción es el hombre. En él se rompe su cristal y se revela como envoltura de lo artificial. La «naturaleza», que la procreación del hombre debe respetar tal como pide la fe de la Iglesia, no es un acontecimiento fisiológico o biológico injustificadamente sacralizado, sino la dignidad de la persona, o, mejor aún, de las tres personas en juego. La dignidad se revela también en la corporalidad. A ella debe corresponder la lógica del donarse inscrita en la creación y en el corazón del hombre. Santo Tomás lo ha expresado con estas sublimes palabras: «El amor es por su misma esencia el don originario del que derivan naturalmente los demás dones»(17).

Estas consideraciones ponen de manifiesto cómo se asocia la acción creadora de Dios con un fenómeno aparentemente fisiológico y regido exclusivamente por la legalidad natural: el fenómeno natural es sostenido, es posible por el acontecimiento personal del amor, en el que un ser humano brinda a otro el regalo de su propio ser. Ese don es el ámbito íntimo en que el obsequio de Dios, el amor creador se torna eficaz como nuevo comienzo. El primer miembro de la actual alternativa se puede formular con absoluta precisión en los siguientes términos: cabe considerar el mecanismo y la legalidad naturales como lo único verdaderamente real, en tanto que el elemento personal, el amor, el don no pasaría de ser una bella apariencia, útil psicológicamente, pero irreal e insignificante en el fondo. La mejor denominación de esta actitud es, a mi juicio, la de negación del hombre. Si nos subordinamos a esta lógica, el mismo concepto de Dios se torna un modo mitológico de hablar sin contenido real. El segundo miembro de la alternativa -el camino exactamente inverso- se puede exponer así: es posible considerar lo personal como verdadera realidad, la más vigorosa y excelsa. Su superior excelencia no significa la anulación de lo demás -lo biológico y lo mecánico-, sino acogerlo y abrirlo a una dimensión nueva. Cuando es ese el caso, no sólo el concepto de Dios conserva su sentido y su significado, sino que la propia idea de naturaleza aparece bajo una luz nueva. A partir de ese momento deja de ser exclusivamente una disposición de letras y números que funciona bien por casualidad. Además de ello, es una realidad que contiene un mensaje moral anterior a ella misma y dirigido al hombre para encontrar respuesta en él. La índole del problema impide decidir en el laboratorio sobre la rectitud de una decisión fundamental u otra. Sólo el hombre puede decidir sobre la autonegación del hombre: decidiendo aceptarse o aniquilarse.

¿Es preciso todavía defender esta visión de la realidad del reproche de que es hostil a la ciencia y al progreso?

A mi juicio, ya ha quedado suficientemente claro que una consideración del hombre que no reduzca su origen a reproducción, sino que lo entienda como procreación, no niega ni obstaculiza en modo alguno ni un solo plano de la realidad. Defender la preeminencia de lo personal significa salvaguardar la libertad, pues sólo puede haber libertad si existe la persona, si lo personal es el ámbito en el que se congrega toda realidad humana. La exclusión del hombre y el ethos no aumenta la libertad, sino que la

suprime de raíz. El concepto de Dios no es tampoco el polo opuesto de la libertad humana, sino supuesto y fundamento suyo. Cuando se considera acientífico hablar de Dios, cuando el discurso correspondiente es expulsado del lenguaje del pensar y recluido en un ámbito puramente de construcción subjetiva, dejamos de hablar de manera apropiada del hombre, su dignidad y sus derechos. Hablar de Dios es constitutivo del discurso humano. Por eso, debe estar presente también en la Universidad. No es casual que la institución universitaria se configurara allí donde resonaba diariamente la proposición «al principio era el Logos» (es decir, el pensamiento, la razón, la palabra penetrada de razón). El Logos ha engendrado el logos y ha correspondido a su solicitud. La racionalidad primordial, interna del mundo, su origen en la Razón es el supuesto que permitió a la razón humana comenzar a preguntar por la razón del mundo, de los fenómenos singulares y del conjunto de la realidad. Cuando sólo se acepta la racionalidad de acontecimientos aislados, cuando se niega su presencia en el todo, su condición de principio, se disuelve la universitas en un conglomerado de disciplinas particulares. De ello se sigue inmediatamente una consecuencia evidente para la vida y el obrar humanos en su conjunto: la razón es competente tan sólo en ámbitos parciales de nuestra existencia, mientras que la totalidad real aparece como irracional. Los efectos de todo ello se pueden apreciar ya. A veces se considera que el progreso exige considerar la ley del poder, el éxito y la producción como el único precepto de la ciencia. Otras ocasiones parece obligado rechazar en nombre de la ciencia una supuesta mitificación de la naturaleza. Sin embargo, se trata de una falsa aporía. Esa errónea alternativa debe ser sustituida por una nueva síntesis de ciencia y sabiduría, en la que ni la pregunta por lo singular desplace a la contemplación del todo, ni la preocupación por la totalidad suprime la solicitud por lo particular. Esta síntesis es el gran reto intelectual de nuestros días. En ella se decidirá el problema de si existe un futuro para la humanidad digno del hombre, o si vamos directamente hacia el caos y la autodestrucción del hombre y la creación.

## Notas

1. Cfr. J. Monod, Zufall und Notwendigkeit. Philosophische Fragen der modernen Biologie. Múnich 1973, 21.
2. Cfr. *Ibid.*, pág. 27 y sigs., y especialmente el capítulo 6: Invarianz und Störungen, págs. 125-146.
3. J. Léjeune, Intervention au Synode des Evêques, publicada en *Résurrection*, Nouvelle Série 14 (1988). Cfr. también el artículo informativo de A. Lizotte, *Reflexions philosophiques sur l'âme et la personne de l'embryon*, en *Anthropotes* 3 (1987), págs. 155-195.
4. Cfr. *Die Unantastbarkeit des menschlichen Lebens. Zu ethischen Fragen der Biomedizin. Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre. Mit einem Kommentar von R. Spaemann. Friburgo 1987.* De entre la extensa bibliografía sobre el tema destacamos la siguiente: M. Schooyans, *Maîtrise de la vie domination des hommes*. París/Namur 1986; R. Löw, *Leben aus dem Labor. Gentechnologie und Verantwortung-Biologie und Moral*. Munich 1985; D. Tettamanzi, *Bambini fabbricati. Fertilizzazione in vitro, embryo transfer*. Casale Monferrato 1985; R. Flöhr (Hg.), *Genforschung-Fluch oder Segen? Interdisziplinäre Stellungnahmen*. Múnich 1985.
5. Cfr. K. Schubert, art. Golem, en *L ThK* 4, pág. 1.046.
6. Cfr. G. Thielicke, *Der evangelische Glaube. Grundzüge der Dogmatik I*. Tubinga 1968, págs. 328-311; G. Scholem, *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*, Zúrich 1960.
7. A. Huxley, *Brave New World*. Nueva York 1982. Versión alemana: *Schöne neue Welt*, Frankfurt 1987.

8. «Pyrrhonic aesthete» en el Prólogo de 1949, VIII; locura y demencia: «Indanity [...] and lunacy», ibíd. En la edición alemana, 10.
9. Brave New Worl revisited, Londres 1983. Cfr. especialmente el prólogo y el capítulo Education far Freedom, págs. 155-172.
10. Homilie Zur Genesis I, Kap. 1-11. Neukirchen 1974, pág. 318.
11. Cfr. Cl. Westermann, Genesis I, Kap.1-11. Neukirchen 1974, pág. 318.
12. G. von Rad, Das erste Buch Mose (ATD 2-4). Gotinga 1964, pág. 83.
13. Cl. Westermann, 393. Explicaciones valiosísimas se pueden encontrar en el artículo, muy documentado, de J. Bergmann/G.J. Botterweck jada': en ThWAT 3 (1982), págs. 479-512.
14. Ibíd., pág. 395.
15. A ello alude R. Spaemann, en Unantastbarkeit, pág. 81.
16. Sobre las tesis referidas al trato del hombre que se discuten en nuestros días, cfr. S. Z. Leiman, Therapeutic Homicide, en Journ. Med. Phil. 8 (1983), págs. 257-267. También R. Löw, Bioética y trasplantes de órganos, págs. 139-163 de este volumen.
17. S. Th. I, 38, 2, resp.