



## Metafísica y bioética II: problemas bioéticos

Acerca de *Antropología y problemas bioéticos* de

R. Lucas Lucas

*Jesús Villagrasa, L.C.*

### Introducción

El fundamento metafísico de la bioética puede buscarse a través de dos itinerarios. El primero, recorrido en el artículo publicado en el número anterior de *Alpha Omega*<sup>1</sup>, compete a la *metabioética*, esa parte de la bioética que investiga sus principios epistemológicos: los presupuestos y fundamentos teoréticos para la elaboración y enseñanza de la ciencia bioética y para la justificación racional de sus juicios éticos. Esta epistemología bioética encuentra su fundamento último en la metafísica y sus fundamentos próximos en la antropología y en la ética.

El segundo itinerario investiga los principios reales que explican los fenómenos bioéticos y permiten la solución de los problemas que la realidad plantea a esta ciencia. Consiste en el análisis metafísico de aquellas realidades que ocupan al bioético: principalmente, las personas y sus acciones relevantes para la vida. Procede de lo particular a lo general, por análisis, a partir de los problemas bioéticos concretos hasta alcanzar aquellos principios metafísicos, análogamente idénticos<sup>2</sup>, requeridos para su explicación y solución. El presente artículo cumple este segundo itinerario con un estudio metafísico del libro de Ramón Lucas Lucas, *Antropología y problemas bioéticos*<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Cf. J. VILLAGRASA, *Metafísica y bioética I: «metabioética»*, en «Alpha Omega» IV (2001), pp. 467-505.

<sup>2</sup> Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica* XII, 5, 1071 a 4-36.

<sup>3</sup> R. LUCAS LUCAS, *Antropología y problemas bioéticos*, BAC, Madrid 2001; traducción del original *Antropologia e problemi bioetici* (Collana Teologia Morale, Studi e Testi), San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2001. En adelante será citado, en el texto o en nota, indicando sólo el número de página.

## 1. El autor y la obra

R. Lucas es catedrático de antropología filosófica<sup>4</sup> y miembro de la Pontificia Academia para la vida. *Antropología y problemas bioéticos* ofrece una fundación antropológica para la solución de los problemas que son objeto de la bioética. Anteriores aportaciones suyas a estas áreas habían sido un manual de antropología para universitarios<sup>5</sup>, la coordinación de comentarios a las encíclicas *Veritatis Splendor* y *Evangelium Vitae*<sup>6</sup>, de un libro sobre la identidad y estatuto del embrión humano<sup>7</sup> y varios artículos<sup>8</sup>. El contenido de *Antropología y problemas bioéticos* había sido parcialmente adelantado en dos artículos<sup>9</sup>.

El estilo y lenguaje de esta obra, relativamente breve pero densa, es claro, preciso y técnico<sup>10</sup>. El lector no versado en filosofía o en

<sup>4</sup> R. Lucas es profesor ordinario de Antropología filosófica en la Pontificia Universidad Gregoriana (Roma), profesor invitado del Ateneo Pontificio Regina Apostolorum (Roma), consultor del Instituto de Bioética della Università Cattolica del Sacro Cuore (Roma) y del centro universitario Francisco de Vitoria (Madrid).

<sup>5</sup> *L'uomo spirito incarnato* (Compendio di filosofia dell'uomo), San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1997. *El hombre espíritu encarnado* (Compendio de filosofía del hombre), Sígueme, Salamanca 1999.

<sup>6</sup> R. LUCAS LUCAS (ed.), *Veritatis Splendor, Testo integrale e commento filosofico-teologico tematico*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1994. *Comentario interdisciplinar a la "Evangelium Vitae"*, BAC, Madrid 1996. *Commento interdisciplinare alla Evangelium Vitae*, Libreria Editrice Vaticana, Vaticano 1997.

<sup>7</sup> R. LUCAS LUCAS - M. LÓPEZ BARAHONA (ed.), *El inicio de la vida. Identidad y estatuto del embrión humano*, BAC, Madrid 1999.

<sup>8</sup> R. LUCAS LUCAS, *Statuto antropologico dell'embrione umano*, en AA.VV. *Identità e statuto dell'embrione*, Libreria editrice vaticana, Vaticano 1997, pp.159-185; *Si alla vita, bene inviolabile*, *L'Osservatore Romano* 22.23-II-1999; *Verità e libertà: Fides et Ratio in continuazione con Veritatis Splendor*, en AA.VV. (ed. R. Fisichella), *Fides et Ratio. Lettera enciclica di Giovanni Paolo II. Testo e commento teologico-filosofico*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1999; *Cuándo se inicia la persona humana? Individualidad biológica y existencia personal*, en AA.VV., *El inicio de la vida: identidad y estatuto del embrión humano*, Madrid 1999, pp. 59-92. *Antropología cristológica: actualidad y necesidad de la noción de «persona»* en A. Lobato (cur.) *Actas del IV Congreso Internacional de la S.I.T.A.*, Córdoba 1999, Vol. I, pp. 313-327; *Fondazione antropologica dei problemi bioetici*, en «Gregorianum» 80 (1999) pp. 697-758; *Reinterpretar la noción de persona en Identidad humana y fin de milenio* (cur. Chozas-Piulats), *Thémata, Revista de Filosofía* 23 (1999) pp. 263-270. *Der Mensch: schöpferische Intelligenz*, Bachem Verlag, Mönchengladbach 1999, 16 pp. *Morte cerebral e morte do home: a recuperação da morte humana en «Brotéria»* 150 (2000) pp. 203-222. *Encefalicka smrt ljudska smrt en «Vladavina Prava»* IV (2000) pp. 47-62.

<sup>9</sup> El n. 1 de «Fondazione antropologica dei problemi bioetici» (*Gregorianum* 80) es recogido en el capítulo I del libro; los nn. 2 y 3 en el capítulo IV; los nn. 4 y 5 en el capítulo V; el n. 6 en el capítulo VI. Los dos últimos apartados de «Statuto antropologico dell'embrione umano» (1997) son recogidos en el capítulo VII.

<sup>10</sup> «La prosa semplice, limpida, aiuta il lettore nella comprensione dei problemi e delle soluzioni» (F. ULTRERA, Recensión en «La Civiltà Cattolica», 2001-III, p. 311).

medicina encuentra en el texto algunas ayudas que un experimentado profesor universitario no podía omitir: la rápida definición o clarificación de los términos, las distinciones oportunas y la explicación de antiguos términos técnicos que hoy pueden resultar inusuales, sorprendentes o incluso «estridentes»<sup>11</sup>. Las frases son breves. Esta concisión puede provocar desconcierto en un primer momento, porque algunas formulaciones categóricas, en el sentido de que afirman o niegan algo sin restricción ni condición, parecen paradójicas. El discurso, sin embargo, se va armando progresivamente. La sorpresa inicial que esas frases pudieran suscitar favorece el planteamiento de los problemas y esa saludable admiración que anima al «amigo de la sabiduría» y estimula al lector a seguir leyendo para ver «cómo y por dónde sale» de algunas aporías hacia donde parece abocarse<sup>12</sup>.

Los pasos más expositivos sobresalen por su claridad y concisión: la presentación de las condiciones de validez de una definición del hombre en términos de «cuerpo» y «alma» (p. 17), las diferencias sexuales genético-biológicas y psíquicas (pp. 31-41), la noción de persona (pp. 83-87), la noción de muerte cerebral (pp. 115-125), los criterios de licitud y oportunidad de los trasplantes de órganos (pp. 144-149). El ritmo del texto resulta algo más lento en el capítulo sexto, cuando Lucas se detiene a responder las objeciones que Josef Seifert encuentra para la aceptación de la validez del criterio de la «muerte cerebral»; esta detención parece debida al deseo de exponer no sólo las objeciones de quien tiene posiciones diversas, sino también aquellas motivaciones que las sostienen<sup>13</sup>; de esta forma la opinión de un autor tan comprometido con la causa de la vida como J. Seifert, aunque no sea compartida, resulta comprensible<sup>14</sup>.

El mérito principal del libro no es su factura formal; consiste, más bien, en haber integrado en una reflexión unitaria los dos «extremos» de todo discurso bioético serio: 1º, el estudio propiamente *filosófico*—antropológico y metafísico— de aquellos temas que son *fundamentales* para

<sup>11</sup> En la actualidad calificar la persona de «*incomunicable*» resultaría estridente (cf. p. 89, nota 14).

<sup>12</sup> Es el caso, por ejemplo, de la determinación del sentido de «corporeidad» en las pp. 15-18 y la conclusión alcanzada en la p. 23. En la p. 17 dice: «el *cuerpo humano*, por ser cuerpo, está compuesto de materia y forma [...]. La expresión *cuerpo humano*, por lo tanto, contiene ya la composición de materia y forma espiritual», y más adelante, «el hombre es al mismo tiempo cuerpo y espíritu» (p. 23). Sobre la admiración como origen de la filosofía y la conveniencia de plantear aporías puede verse PLATÓN *Teeteto*, 155d y ARISTÓTELES, *Metafísica*, I, 2, 982 b 12-19, y III, 1, 995 a 27-31.

<sup>13</sup> En algún momento el contenido llega a repetirse, como en las páginas 112 y 128.

<sup>14</sup> Cf. pp. 125-127. «Todas estas objeciones me parecen lícitas, especialmente si nacen de una fina sensibilidad hacia el respeto de la vida y la dignidad del moribundo» (p. 127).

una reflexión ética sobre la persona como sujeto y objeto de actuación; temas filosóficos como «persona, relación y don», «acto y potencia», «forma y materia», «naturaleza y libertad», «verdad, bien y libertad»; 2º, el estudio *científico* de los parámetros médicos que entran en juego y que deben ser atentamente considerados antes de aventurarse a elaborar una interpretación filosófica o a dar un juicio ético<sup>15</sup>. El presente artículo se limita a un análisis *metafísico* de los problemas bioéticos.

## 2. Análisis metafísico de problemas bioéticos

La elaboración de un análisis *metafísico* ulterior al realizado en *Antropología y problemas bioéticos* tiene, en apariencia, un inconveniente: la lectura metafísica del libro no coincide del todo con la perspectiva *antropológica* del autor<sup>16</sup>. El libro trata de alcanzar aquella fundación antropológica que permita plantear y resolver problemas de capital importancia para la bioética por referirse a la vida y a la muerte del hombre: la sexualidad, la fecundación artificial, el aborto, la clonación, la muerte cerebral, el trasplante de órganos y la eutanasia.

Sin embargo, la perspectiva metafísica de este artículo está en continuidad con la del autor. Es más, la *posibilidad y necesidad* de hacer una lectura metafísica del libro se debe a dos motivos principales, uno de ellos sugerido por el autor mismo: 1º, Lucas expresamente desarrolla una antropología metafísicamente fundada; 2º, no se trata de lecturas alternativas: la persona es la vía metafísica privilegiada, y la antropología debe alcanzar su fundamento metafísico<sup>17</sup>.

Algunas apreciaciones que haré son debidas a la perspectiva metafísica propia del artículo. Por ello, la señalación de algún punto que debe ser desarrollado o profundizado no ha de interpretarse como un límite o deficiencia del libro<sup>18</sup>, sino como tareas que la metafísica debe

<sup>15</sup> «L'Autore distingue bene tra dato biologico, empirico, e riflessione filosofica, la quale non ignora la biologia, bensì ne assume i dati per un discorso ulteriore strettamente speculativo» (F. CULTRERA, *Recensión*, p. 311).

<sup>16</sup> «En estas páginas pretendo ofrecer una visión racional de los problemas bióéticos y una fundación antropológica de los mismos» (p. xi).

<sup>17</sup> Cf. JUAN PABLO II, Encíclica *Fides et Ratio*, Libreria Editrice Vaticana, Vaticano 1998 (AAS 91 (1999) pp. 5-88), n. 83. «En la era moderna se ha progresado mucho en el conocimiento del mundo material y también de la psicología humana, pero respecto a su dimensión más íntima, la dimensión metafísica, el hombre de hoy es en gran parte un *ser desconocido* para sí mismo» (JUAN PABLO II, *Carta a las familias*, 2-II-94, Libreria Editrice Vaticana, Vaticano 1994, n. 19).

<sup>18</sup> El libro tiene el mérito de haberse ceñido a los temas específicos y a la propia perspectiva. De ahí la relativa brevedad y concisión del escrito.

acometer si quiere prestar un buen servicio a la sólida fundación de una bioética respetuosa de la dignidad de la persona humana.

En el *capítulo primero* el autor fija los presupuestos epistemológicos de su estudio: se trata de una argumentación racional fundada sobre la naturaleza de las cosas y la experiencia humana: «La autonomía de la razón humana y la afirmación del valor absoluto del hombre y de la vida humana, son una base suficiente para la fundamentación próxima de la ética racional humana» (p. 3)<sup>19</sup>. El capítulo estudia, también, el «fundamento metafísico de la ética» (p. 4). En materia bioética los fundamentos, sucintamente enunciados, son los siguientes:

1°. El nexo inseparable entre la vida y la libertad, y el vínculo constitutivo entre la libertad y la verdad: «separar la libertad de la verdad objetiva hace imposible la fundamentación de los derechos de la persona sobre una sólida base racional y establece la premisa de comportamientos arbitrarios y totalitarios, tanto de los individuos como de las instituciones» (p. 4)<sup>20</sup>.

2°. La libertad de investigación científica no debería estar en competencia con la dignidad de la persona humana; una ciencia influenciada por ideologías e intereses económicos puede llegar a negar el resultado de un análisis objetivo de los datos científicos que concluyera, por ejemplo, en la afirmación de la identidad personal del embrión humano.

3°. No todo lo que es técnicamente posible es moralmente admisible. La ciencia está expuesta al cientificismo<sup>21</sup> y al materialismo, de forma que para ella no existiría nada más que lo demostrable científicamente y el único límite a su actividad sería la posibilidad técnica. Esta ideología es, además de miope, peligrosa pues cambia «un principio metodológico en una tesis metafísica que niega absolutamente aquello que no cae bajo el ámbito de las ciencias empíricas» (p. 9).

<sup>19</sup> Las relaciones entre la filosofía y la teología y la validez y oportunidad de usar el Magisterio de la Iglesia en argumentaciones racionales fueron ya atendidas en mi anterior artículo.

<sup>20</sup> Está ampliamente difundida en el mundo académico y cultural la opinión de que en la creación no existe una verdad que la libertad deba respetar. La crisis de la verdad en ética se llama «no cognitivism»: los valores morales no serían fruto del conocimiento sino de emociones subjetivas y de decisiones arbitrarias (cf. L. MELINA, *Corso di bioetica*, Il Vangelo della vita, Piemme, Casale Monferrato 1996, pp. 299). «Ética sin verdad» (*Etica senza verità*, Il Mulino, Bologna 1982) es el título de un libro del filósofo italiano «laico» U. Scarpelli. Cf. G. RUSSO, *Bioetica "laica" senza verità*, en IDEM, *Bioetica fondamentale e generale*, Società Editrice Internazionale, Torino 1995, pp. 597-601.

<sup>21</sup> Una descripción y crítica del cientificismo se encuentra en *Fides et ratio*, n. 88.

4°. Las leyes de los estados deben tutelar el bien de las personas y defender a los más débiles e inocentes de las injustas agresiones. Ninguna ley civil que atente contra el bien primordial de la vida será moralmente legítima, aunque haya sido votada por la mayoría.

5°. Un principio de un alcance menos universal que los anteriores, y con fuerte vigencia en la bioética de la fecundación artificial, reconoce en el hijo un don, concebido, procreado, y no un producto fabricado u «ordenado». En este contexto se coloca el estudio de las relaciones entre sexualidad y procreación.

Estos principios —en particular el primero, la relación entre libertad y verdad objetiva— apuntan a la exigencia de una fundación metafísica de la bioética, y no sólo de una ética general. Los fundamentos señalados por Lucas sobresalen por su carácter «operativo» o «retórico», en el mejor sentido de este calificativo, es decir, esos principios son nudos dialécticos del debate bioético y están formulados con la concisión conveniente para una eficaz persuasión. Sin embargo, la tarea de una fundación metafísica requerirá el establecimiento del orden fundacional de los principios —*secundum prius et posterius*— y la distinción entre un fundamento último y constitutivo de la dignidad de la persona humana y otros fundamentos próximos y consecutivos. Para la «retórica bioética» (siempre usando «retórica» en el mejor de sus sentidos) puede ser más eficaz el recurso a fundamentos no últimos y a «nudos dialécticos» que a últimos fundamentos metafísicos, en «apariencia» desconectados del problema tratado; pero proceder de modo «retórico» en la «fundación especulativa» que la metafísica debe asumir significaría exponerse a elaborar una justificación inconsistente de esos principios y a dejar sin solución satisfactoria los problemas más radicales.

Los capítulos segundo y tercero son estrictamente antropológicos y tratan sobre la naturaleza y el valor del *cuerpo humano* y de la *sexualidad*<sup>22</sup>. El *capítulo segundo* se refiere al valor de la corporeidad y a la unidad del sujeto personal en la dualidad de cuerpo y espíritu; ninguno de estos dos miembros es extrínseco al otro: «la corporeidad representa el modo específico de existir del espíritu humano» (p. 19). El concepto de corporeidad no es idéntico al de cuerpo, porque se refiere a la unidad del hombre. Por ser el hombre, al mismo tiempo, cuerpo y espíritu, y sujeto moral, la corporeidad no es extrínseca a la moral. «La visión del hombre como *espíritu encarnado* conduce al fundamento

---

<sup>22</sup> Aunque la introducción indica que en los capítulos segundo y tercero se «evidencia una ontología de la persona» (p. xii), en mi opinión, esta ontología se alcanza mejor en los capítulos cuarto y quinto.

filosófico de los valores humanos relacionados con la corporeidad, y a la convicción de que los aspectos morales implicados no provienen de una realidad extrínseca a él» (p. 25).

El *capítulo tercero* estudia la sexualidad como «modo de ser inherente a la estructura esencial de la persona humana» que «conforma estructuralmente la persona» (p. 29). Siendo la sexualidad algo «constitutivo» de la persona, influye y se manifiesta en toda la vida personal y relacional; no es algo funcional sino radicado en su totalidad personal. De ahí se sigue una consecuencia ética: «toda la vida sexual debe ir acompañada por la libertad responsable. Responsabilidad quiere decir aceptar y vivir la sexualidad por lo que ella es –como dimensión constitutiva de un espíritu-encarnado– y por lo que ella comporta en sus significados y consecuencias» (p. 55). El autor analiza, desde esta perspectiva, la masturbación, la fornicación, las relaciones prematrimoniales, el comportamiento homosexual y la contracepción «artificial» (cf. pp. 56-58). Como confirmación del carácter personal de la sexualidad, son estudiados tres aspectos que revelan la especificidad de la actividad sexual humana: la incongruencia de las curvas de excitación masculina y femenina, la ausencia de periodos de celo y los fenómenos de la excitación, el sentimiento y la emoción (cf. pp. 59-65)<sup>23</sup>.

Para el desarrollo de una fundamentación metafísica de la antropología y de la bioética y con el fin de establecer una jerarquía *–per prius et posterius–* entre los principios constitutivos del hombre, conviene precisar en qué sentido es usada la expresión «constitutivo». El término recurre frecuentemente en la obra de Lucas para calificar diversos aspectos o dimensiones del sujeto, de la naturaleza o de la persona humana: su corporeidad<sup>24</sup>, su sexuali-

<sup>23</sup> Creo que es oportuno usar más la distinción hecha por Lucas entre «sexuado» y «sexual»: «sexuado» puede calificar *toda relación o dimensión* del hombre como *consecuencia* de su naturaleza sexuada, y «sexual» puede reservarse para las relaciones y elementos específicamente «sexuales»; de esta forma el término «sexual» no sufriría una desmesurada inflación.

<sup>24</sup> «La corporeidad es un elemento constitutivo de la definición integral de la persona humana» (p. 15). En la nota 17, R. Lucas «reduciendo a un sobrio esquema la tradición filosófica» señala una línea de pensamiento, inspirada a Platón y S. Agustín, que identifica el yo con el alma y dice que «el cuerpo no es constitutivo intrínseco del yo» (p. 20). Hubiera sido oportuno puntualizar que, aunque sea una idea ampliamente difundida, un tópico, esa no es la posición agustiniana: «El hombre total es esto, espíritu y cuerpo»: *Totus homo hoc est, spiritus et caro* (*En. in Ps.* 145, 5: PL 37,1887). «Por eso quiero que todo sea sano (salvo), porque yo soy todo: uno mismo es el artífice del cuerpo y de la mente». *Totum sanum sit volo, quia totum ego sum* (*Sermo* 30,3: PL 38,189). El hombre, aunque compuesto de partes diferentes, como son

dad<sup>25</sup>, su relacionalidad<sup>26</sup> y su racionalidad-apertura<sup>27</sup> son presentados como elementos constitutivos. Con esa expresión se significa algo que pertenece a la naturaleza humana. Pero cabe preguntarse ¿qué es la naturaleza humana? ¿qué es natural? y ¿qué es constitutivo de la persona o de la naturaleza humana?

El *Diccionario de la Real Academia de la lengua española* ofrece una sola acepción del término «constitutivo»: «lo que forma parte esencial o fundamental de una cosa y la distingue de las demás»; el lenguaje común usa este término para referirse a todo aquello que pertenece a la naturaleza de algo; pero esta pertenencia puede ser de diversos tipos. Una fórmula «escolástica» considera natural al hombre lo que es proporcionado a su naturaleza, porque le pertenece *constituti-*

---

el cuerpo y el alma, forma unidad personal: *in unitate personae anima unitur corpori ut homo sit* (Epist. 137,11: PL 33,220). Una unidad tal que, contrariamente al sentir de los filósofos platonícos, san Agustín atribuye a las almas de los difuntos el deseo de unirse a sus cuerpos (cf. *De civitate Dei*, XIII 20).

<sup>25</sup> «La sexualidad es el elemento fundamental de la propia identidad. Además de hecho biológico-morfológico, es un componente esencial de la persona, un modo suyo de ser, de manifestarse, de comunicarse con los demás, de sentir, de expresar y de vivir el amor humano. El hombre debe medirse con este dato constitutivo» (p. 45). «La sexualidad es una realidad que interesa a todo el hombre en la *profundidad de su ser*, allí donde se encuentra el *yo* como núcleo personal. Por eso es una dimensión constitutiva que emana de la esencia misma de la persona. De hecho, la persona es un ser esencialmente interpersonal y constitutivamente relacional [...] El *yo* se constituye sólo en relación con el *tú* y la sexualidad es la realidad que manifiesta esta comunión del *nosotros*, La esencia de la sexualidad humana está precisamente en esta relación de un *yo* hacia un *tú*, que encuentra su fundamento en la constitución relacional del yo personal» (pp. 45-46). «La persona humana está tan profundamente influida por la sexualidad que ésta es considerada como uno de los factores que dan a la vida de cada cual los rasgos principales que la distinguen» (p. 46). «La sexualidad es el modo de ser constitutivo de lo humano; no un ejercicio temporal de determinadas funciones, sino un *modo permanente de ser* que se configura, por tanto, necesariamente como *masculinidad* o como *femineidad*» (pp. 47-48). «No decimos que la sexualidad sea el componente principal y exclusivo del hombre, sin embargo, permea su constitución corporal, su sentimiento, su sensibilidad, su voluntad, su pensamiento y finalmente su relación con Dios» (p. 50). La sexualidad humana «es una dimensión constitutiva de la persona que permea todo su ser» (p. 51). «La sexualidad está inscrita en el ser humano y por tanto está radicada en la naturaleza humana, marca todo el ser humano, pero al mismo tiempo no lo agota» (p. 53). «Si se considera la sexualidad como dimensión constitutiva y relacional del *yo* personal, se verá que el *yo* que actúa un encuentro profundo con un *tú* puede incluso renunciar por toda la vida a la actuación de la sexualidad genital sin que eso signifique empobrecimiento de sí mismo» (p. 54). «*Ser hombre y mujer pertenece al ser constitutivo de la persona. La sexualidad, por tanto, no es una condición añadida de la persona, sino una determinación fundamental y central de su ser humano*» (p. 55).

<sup>26</sup> Para la filosofía personalista «la dimensión constitutiva de la persona es la *reciprocidad* [...] Su importancia es tal, que es considerado constitutivo de la persona *ontológicamente* y no sólo éticamente» (p. 99).

<sup>27</sup> La racionalidad humana es casi exclusivamente descrita como apertura: «apertura al Ser» (p. 98); «apertura constitutiva de la naturaleza humana» (p. 95).



vamente (los elementos que le hacen ser lo que es), *consecutivamente* (aquello que el hombre puede alcanzar con sus propias fuerzas) o *exigítivamente* (todo aquello que debe ser presupuesto para que el hombre pueda alcanzar sus fines naturales)<sup>28</sup>. Esta determinación de lo «natural» está hecha por contraposición a lo gratuito-sobrenatural. Pero «natural» también adquiere ulterior precisión por contraposición a «artificial» o a «cultural-adquirido».

Natural es, en su sentido más inmediato, lo «innato», lo que se tiene por nacimiento. Pero algo puede decirse innato –o natural-constitutivo– en diversos sentidos:

«En todo ser es algo innato: a) su esencia metafísica completa y cada uno de sus componentes (así, en todo hombre es innata su propia índole de animal racional y cada uno de los componentes de ella); b) todo lo derivado de su íntegra esencia metafísica o de cada uno de los componentes de esta esencia (v. gr., en todo hombre es innato el carácter de poseedor de la capacidad psicósomática de reír, y son también innatos en todo hombre los atributos –propiedades– que dimanen por separado, aunque realmente en él se den unidos, de su animalidad, por una parte, y de su racionalidad, por otra)<sup>29</sup>».

Así pues, cuando se dice que algo es innato, natural o constitutivo del hombre conviene precisar *cómo* lo es, es decir, si pertenece a la esencia metafísica (entera o parcial) del hombre, o si se deriva como una propiedad de esa esencia (globalmente tomada, o sólo en parte). Por ejemplo, puede afirmarse que hay una libertad humana innata. Ahora bien, ninguna libertad propia del hombre puede ser innata en el primero de los dos sentidos que se acaban de señalar, porque ni la esencia metafísica del hombre es la libertad, ni lo es tampoco ningún componente de esa esencia, porque –suponiendo que la definición esencial adecuada del hombre, la que define su esencia metafísica, sea «animal racional»– «libertad» no es lo mismo que «animal racional», ni tampoco se identifica con

<sup>28</sup> «La “naturaleza” del hombre es aquel conjunto de atributos que lo hacen animal racional: el hombre consta de ciertos elementos *constitutivos*, que le hacen ser lo que es; de ellos deriban ciertas consecuencias, ciertos logros que el hombre por sus fuerzas puede alcanzar; todo ello pertenece *consecutivamente* a esta naturaleza; por último, esta naturaleza así constituida necesita de unos presupuestos para alcanzar los fines que le corresponden; todo ello pertenece a esa naturaleza *exigítivamente*» (L.F. LADARIA, *Antropología teológica*, Pontificia Universidad de Comillas, Madrid 1987, p. 148).

<sup>29</sup> A. MILLÁN-PUELLES, *El valor de la libertad*, Rialp, Madrid 1995, pp. 43-44. Estos dos sentidos corresponden a lo que pertenece a la naturaleza de algo *constitutive*, y pueden denominarse constitutivo *stricte dicto* (por constituir su esencia) y *late dicto*.

ninguno de los dos elementos que lo definen<sup>30</sup>. La definición «*animal liberum*»<sup>31</sup> no pasa de ser una definición *per proprium*, no esencial. Nada impide que la definición *per proprium* o *congeriem accidentium*<sup>32</sup>, o genética<sup>33</sup> pueda sustituir ventajosamente a una definición esencial metafísica, pero ello se deberá siempre a meros motivos subjetivos o psicológicos, no a razones auténticamente lógicas y objetivas<sup>34</sup>.

Una no adecuada distinción de los diversos sentidos de «constitutivo» puede llevar al extremo de contraponer naturaleza y libertad, adjudicando la libertad no a la naturaleza sino a la radicalidad de la persona, como hace L. Polo: «La noción de naturaleza libre no es coherente. La libertad no es originariamente una propiedad natural, sino que está en la radicalidad de la persona»<sup>35</sup>. Millán-Puelles responde a esta tesis con un razonamiento que me permito citar ampliamente:

«Para que algo sea innato en la persona es imprescindible, desde luego, que de *algún modo* se encuentre en la misma radicalidad de la persona, pero hacer esta afirmación no es más que una vaguedad mientras no se diga expresamente cuál es el *modo concreto* de ese estar en la radicalidad de la persona y qué se entiende por tal radicalidad. La peculiar libertad del entendimiento y la que es propia de la voluntad no se encuentran en modo alguno en la radicalidad de la persona si lo que por esta radicalidad se entiende es la correspondiente esencia metafísica. Ahora bien, como al hacer esta afirmación no se expresa un juicio inmediatamente evidente, es menester dar su prueba. La cual consiste en que el entendimiento y la

<sup>30</sup> La libertad «por pertenecer a una de las potencias operativas humanas, no puede ser un componente o elemento de la esencia metafísica del hombre, donde no entra ninguna potencia operativa (pues todas ellas son accidentales, aunque necesariamente dimanen del constitutivo formal de nuestro ser), como tampoco ninguna potencia operativa forma parte de ninguna otra esencia metafísica (porque tales potencias son siempre unos “accidentes” en la acepción categorial del término, no en el sentido vulgar de lo accidental como lo escasamente relevante)» (A. MILLÁN-PUELLES, *El valor de la libertad*, p. 44).

<sup>31</sup> «Senza togliere nulla alla validità della definizione classica dell'uomo come animale razionale, oggi sentiamo come più espressiva della peculiare perfezione umana la sua concezione come *animal liberum*» (L. CLAVELL, *La fondazione della libertà nell'atto di essere dell'anima*, en *L'anima nell'antropologia di S. Tommaso d'Aquino*, Massimo, Milano 1987, p. 235).

<sup>32</sup> Por ejemplo, la definición del hombre como animal bípedo e implume.

<sup>33</sup> Una definición genética del círculo sería «la figura plana derivada del movimiento de una línea recta que vuelve sobre sí misma, girando en torno a un extremo suyo fijo».

<sup>34</sup> Sobre la debilidad de nuestro entendimiento para conocer la naturaleza de las cosas decía santo Tomás de Aquino: «cognitio nostra est adeo debilis quod nullus philosophus potuit unquam perfecte investigare naturam unius muscae: unde legitur, quod unus philosophus fuit triginta annis in solitudine, ut cognosceret naturam apis» (*In Symbolum apostolorum*, prologus).

<sup>35</sup> L. POLO, *Curso de Teoría del Conocimiento III*, Eunsa, Pamplona 1988, p. 29.

voluntad, por tener el carácter de potencias operativas, son accidentes (en la acepción ontológica, no en el sentido de lo escasamente relevante) y, por tanto, no entran en la esencia metafísica de la persona, de donde resulta que las respectivas libertades no pueden tampoco entrar en esa esencia, a pesar de su índole de innatas. Para la “retórica de la libertad” esto tiene que resultar inadmisibile, ya que parece ir en detrimento del valor de la libertad que poseemos en calidad de innata, pero la “ontología de la libertad”, indispensable para la correspondiente “axiología”, no puede por menos de obligar a admitirlo. Y no hay en ello ningún menoscabo del valor de la libertad humana innata, porque el ser una propiedad de un accidente que necesariamente se derive de la esencia metafísica del hombre es tanto como tener, no de un modo constitutivo, pero sí, en cambio, de un modo necesariamente consecutivo, el valor que esa misma esencia posee. De todo ello resulta que si por “radicalidad de la persona” no se entiende la esencia metafísica (en este caso, la del hombre), sino la respectiva esencia física, no hay entonces ningún inconveniente en sostener que las libertades innatas de la persona humana se encuentran en la radicalidad de esta persona, ya que en la esencia física de un ser entran todas las perfecciones que éste tiene de un modo necesario (también, por tanto, las que de un modo necesariamente consecutivo están dadas en él)»<sup>36</sup>.

Precisiones de este tipo en torno a «constitutivo» y «natural» son importantes en la fundamentación metafísica de una antropología. La distinción entre esencia metafísica y esencia física y otras distinciones de este género podrán parecer «sutilezas filosóficas innecesarias», pero no resulta fácil evitarlas si se quiere ahondar en la explicación de ciertos fenómenos y comprender a fondo realidades ricas y complejas como la naturaleza de la persona humana y de su libertad<sup>37</sup>, y otras dimensiones señaladas en el libro de R. Lucas. En mi opinión, la cor-

<sup>36</sup> A. MILLÁN-PUELLES, *El valor de la libertad*, pp. 74-75.

<sup>37</sup> «Esta “sutileza filosófica” resulta, sin embargo, imprescindible si se hace filosofía y si se piensa que, aunque el hombre es libre, su innata libertad no es la raíz de las demás perfecciones que él posee, ni define primordialmente el modo humano de ser. Si se piensa que el hombre *es* libertad —no que la *tiene* como necesariamente derivada de su específico ser— se termina, si se piensa con entero rigor lógico, negando toda esencia o naturaleza humana (recuérdese el claro ejemplo del existencialismo de Sartre), con la consecuencia, también lógicamente ineludible, de que no cabe entonces entender la rectitud moral de la conducta como algo exigido por la libre fidelidad al ser específico del hombre, del mismo modo en que tampoco cabe entonces concebir lo moralmente malo como algo *contra naturam* en la más ancha acepción (me refiero a la considerada por Santo Tomás cuando habla de la antinaturalidad de todos los pecados, no de la de algunos especiales [cf. I-II, q. 94, a. 3, ad 2])» (A. MILLÁN-PUELLES, *El valor de la libertad*, p. 76).

poicidad y la racionalidad-apertura son constitutivas *stricte dicto*, mientras que su sexualidad y su relacionalidad son constitutivas *late dicto*. En el orden metafísico fundacional las dimensiones constitutivas *stricte dicto* definen de un modo primordial (*per prius*) al hombre y explican últimamente las dimensiones constitutivas *late dicto* y sus fenómenos y problemas conexos.

Los capítulos cuarto y quinto analizan la «naturaleza humana» del embrión y su estatuto de «persona humana» única, irrepetible e inviolable<sup>38</sup>. En el *capítulo cuarto*, la identidad biológica del individuo humano, desde el momento de la concepción, es mostrada a partir de los datos de la ciencia y, en particular, por tres características esenciales del desarrollo del concebido: la coordinación, la continuidad y la gradualidad. Desde su concepción la ciencia puede reconocer un individuo autónomo, porque la dependencia del organismo materno, aunque necesaria, es extrínseca al ser del embrión<sup>39</sup>.

Para una rigurosa determinación de la naturaleza humana del embrión, R. Lucas recurre a la noción metafísica (aristotélica<sup>40</sup>) de «potencia». El embrión es un hombre en potencia, no porque «puede ser un individuo de naturaleza humana», sino porque es «un individuo humano real que puede llegar a ser un hombre-adulto», entendiendo por adulto aquel individuo «que ha alcanzado (nunca perfectamente) el desarrollo de sus potencialidades». El embrión, desde el momento de la concepción, es «un individuo de la especie humana; no es un *ser humano en potencia*, sino que es ya un *ser humano real*» (p. 77)<sup>41</sup>. Aunque, por las funciones vitales que desarrolla, el embrión sólo alcanza a manifestar formas muy elementales de vida, es un embrión humano cuyo único principio vital es el alma espiritual: se trata, por tanto, de una vida personal. Las nociones aristotélicas de materia y forma prestan también un notable servicio para la determinación de la

<sup>38</sup> «I capitoli riguardanti la natura umana dell'embrione e il suo status ontologico di persona, sono rigorosi nel metodo e nell'argomentazione. Non è facile riscontrare uguale rigore presso altri autori» (F. CULTRERA, *Recensión*, p. 311). Aunque la introducción anuncia que «en el capítulo cuarto se analiza la *naturaleza humana* del embrión, del minusválido, del enfermo terminal y su estatuto de *persona humana*» (p. xii), en realidad el capítulo sólo considera el embrión, quizás por tratarse del sujeto humano más expuesto a verse privado del reconocimiento de su estatuto personal.

<sup>39</sup> «La madre nutre el feto, como nutre —de forma diversa— al neonato» (p. 71).

<sup>40</sup> Precisiones de la noción aristotélica de potencia se encuentran en E. BERTI, *Quando esiste l'uomo in potenza? La tesi di Aristotele*, en S. BIOLO, *Nascita e morte dell'uomo*, Marietti, Genova 1993, pp. 115-123.

<sup>41</sup> En el capítulo cinco, R. Lucas volverá sobre este argumento: «No es un individuo *en potencia* sino un individuo real, aunque no hayan madurado todas sus capacidades» (p. 107).

naturaleza del embrión. Como individuo humano, el embrión es la unidad de una dualidad: un cuerpo humano informado por una forma substancial que es espíritu. Estos son, unidos, los principios constitutivos de la naturaleza humana, y por ellos se define al hombre. El espíritu tiene ser a título propio (es subsistente) y de este ser participa el cuerpo del hombre, sea adulto o embrión.

El *capítulo quinto* estudia el carácter «personal» del embrión humano. R. Lucas examina las objeciones presentadas contra el estatuto «personal» del embrión y plantea el problema de la clonación humana. «Persona» se es, pero «personalidad» se llega a ser; por eso, puede concluirse que la persona desarrolla y madura sus capacidades biológicas y espirituales sin que eso comporte cambios en su estatuto ontológico. En este capítulo el autor recurre oportuna y competentemente a nociones metafísicas necesarias para la interpretación y resolución de algunos problemas:

1°. En la explicación de las definiciones de persona acuñadas por Boecio y santo Tomás, Lucas muestra la importancia de varias distinciones metafísicas: substancia / accidente; substancia / esencia; substancia / subsistencia; substancia / propiedades-funciones-actos. La substancialidad del individuo humano explica su unidad en el espacio y su identidad en el tiempo, su consistencia, subsistencia y estabilidad, y su irreductibilidad a un conjunto de propiedades, funciones o acciones (cf. pp. 84-86). La substancia individual es un *subsistens* o *suppositum*, *substantia individua* o *hypostasis*. Un individuo es un *distinctum* y un *unum*, *indivisum in se*: indiviso no supone la indivisibilidad<sup>42</sup>. Después de estas precisiones terminológicas es acometido un estudio de la clonación humana realizado a la luz de tres principios: la identidad individual de toda persona, la total indisponibilidad de la persona a ser tratada como puro medio o instrumento<sup>43</sup>, y el nexo intrínseco y natural entre la sexualidad humana y la procreación, que no puede romperse sin contradecir su estatuto antropológico (cf. pp. 90-95). La noción metafísica de substancia, central en la filosofía aristotélica, conserva toda su validez y utilidad en los debates bioéticos si es usada con precisión y rigor.

Lucas insiste en la «unicidad» –cualidad de *único*– de la persona. Esta expresión, usada en sentido axiológico, es legítima y sirve para reconocer el valor de la persona, su carácter de singularidad irrepetible

<sup>42</sup> Esta distinción es útil para responder a la objeción que dice que sólo hay individuo humano después del 14º día cuando ya no es posible la división del embrión en dos gemelos (cf. pp. 87-88).

<sup>43</sup> Al respecto puede analizarse la oscurada, más que oscura, cuestión de la clonación «terapéutica».

e irreductible a miembro de la especie humana o de un grupo social. Juan Pablo II ha usado en algunas de sus catequesis (cf. 21-II-79, 5-III-80) la expresión «unicidad», siempre acompañada de «irrepetibilidad», para significar aquel carácter «incomunicable» que la filosofía medieval atribuía a la persona. C. Caffarra considera que, usando expresiones más cercanas a nuestros gustos lingüísticos, puede darse una definición de la persona más comprensible y con alcance metafísico, pero también más equívoca: la persona es el único ser dotado de absoluta singularidad, unicidad, irrepetibilidad e irreductibilidad<sup>44</sup>. En particular, la expresión «unicidad» requiere una correcta interpretación, para no extrapolarla y favorecer inconvenientes contraposiciones entre naturaleza y persona. El *Diccionario de la Real Academia de la lengua española* tiene una sola acepción de «único»: «solo y sin otro de su especie». Así pues, la unicidad no sería un carácter exclusivo o propio de la persona. En su sentido más estricto, si se dan varios individuos de la misma especie, éstos no son únicos; pero en su calidad de individuos son incomunicables; tienen en común la naturaleza, pero no aquello que los individualiza. La expresión clásica más apropiada para significar el carácter «único» de la persona era «incomunicable»; una expresión que, si no se entiende en su significado original, hoy resulta estridente<sup>45</sup>. Realzar el carácter «distintivo», «singular», «único» e «irrepetible» como notas de la personalidad en contraposición a la «naturaleza» puede resultar inconveniente para fundar sólidamente la dignidad de la persona humana<sup>46</sup>; una dignidad incomparable, pero, a fin de cuentas, *común* a todos los hombres. Ciertamente el fundamento de la dignidad de la persona humana no está en una naturaleza abstracta, ideal; pero tampoco en un carácter «único e irrepetible» que, llevado al extremo, también es propio de todo individuo, sea persona o

<sup>44</sup> Cf. C. CAFFARRA, *La persona umana: aspetti teologici*, en A. MAZZONI, *A sua immagine e somiglianza? - Il volto dell'uomo alle soglie del 2000, un approccio bioetico*, Città Nuova Editrice, Roma 1997, p. 80. Para estas expresiones, Caffarra remite en cita a J. SEIFERT, *Essere e persona. Verso una fondazione fenomenologica di una metafisica classica e personalista*, Vita e Pensiero, Milano 1989, cc. 8-9.

<sup>45</sup> «El término *incomunicable* usado en la tradición para indicar la unicidad, aparece hoy estridente a una concepción de la persona que ve en ella una alteridad constitutiva» (p. 89 n. 14).

<sup>46</sup> «Con el término persona se indica también una *singularidad irrepetible: la unicidad*. La persona se distingue así de la *naturaleza* —entendida como esencia—, e indica lo que no pertenece ya a una naturaleza universal y común a muchos, sino lo que es único de esta naturaleza concreta aquí» (p. 88). «La razón propia y específica del respeto debido a cada ser humano no es la naturaleza humana común de la cual participa, sino su ser propiamente persona única e irrepetible» (p. 88). Mientras en el primer texto se da una adecuada distinción, considero que, en el segundo, el fundamento de la dignidad de la persona ha sido notablemente debilitado por la argumentación.

no<sup>47</sup>. El fundamento de la dignidad de la persona no está en la individualidad sino en la naturaleza racional; no en la naturaleza abstracta, sino en la naturaleza racional que subsiste en un individuo.

La unicidad de la persona no se funda en algún carácter distintivo, sino en la unicidad de su *esse* y, «teológicamente», en el hecho de que Dios crea directamente el alma de cada hombre<sup>48</sup>. Porque la dignidad de la persona se funda inmediatamente sobre su naturaleza puede hablarse de una *común* e idéntica dignidad de todas las personas humanas, independientemente de cualquier consideración particular, individual, irrepetible o «única» de las personas. Fundar la unidad e irrepetibilidad de la persona en el acto creativo de Dios –como hace R. Lucas<sup>49</sup>– es filosófica y teológicamente correcto, por ser Dios el fundamento último de la dignidad de la persona humana, pero, incluso en este caso, debería quedar claro que este acto no está desconectado de la naturaleza humana que es el fundamento objetivo, inmediato e intrínseco de dicha dignidad<sup>50</sup>. R. Lucas es consciente de ello: su comunicación para la VII Asamblea General de la Pontificia Academia por la vida (25-27 de febrero del 2002) lleva por título *La “naturaleza humana” de la persona como fundamento del valor y dignidad del hombre*.

2º. La «naturaleza racional», que funge como diferencia específica en la definición boeciana de persona, tiene «carácter ontológico»

<sup>47</sup> Cuando Lucas afirma «la persona es tal no sólo por su individualidad, sino porque ésta es irrepetible, única» (p. 89), se supone que estas palabras reciben un sentido axiológico que en sí mismas no tienen.

<sup>48</sup> «Dios llama a cada uno por su nombre.[...] En el reino de Dios, el carácter misterioso y único de cada persona marcada con el nombre de Dios brillará a plena luz» (*Catecismo de la Iglesia Católica*, Asociación de Editores del Catecismo, Madrid 1992<sup>2</sup>, nn. 2158-2159). «Dotada de un alma «espiritual e inmortal», la persona humana es la “única criatura en la tierra a la que Dios ha amado por sí misma”» (n. 1703). «La Iglesia enseña que cada alma espiritual es directamente creada por Dios –no es “producida” por los padres–, y que es inmortal: no perece cuando se separa del cuerpo en la muerte, y se unirá de nuevo al cuerpo en la resurrección final» (n. 366).

<sup>49</sup> «El espíritu humano es creado directamente por Dios en cada hombre, y esto hace de cada persona humana no sólo un individuo de nuestra especie, sino además único e irrepetible» (p. 91).

<sup>50</sup> Estas puntualizaciones, en apariencia «meras sutilezas filosóficas», tienen una larga tradición y pueden remontarse a lo que la encíclica *Fides et ratio* ha llamado «el drama de la separación entre la fe y la razón» (nn. 45 ss.), provocado e iniciado con el nominalismo, que fue en sus orígenes una filosofía de la Creación de un Dios personal, libre, omnipotente que en una libérrima decisión de su voluntad crea cada ser singular y determina su esencia. De forma que aquel individuo realmente existente no tiene otro fundamento metafísico inteligible, ni otra relación con los otros seres, que el inescrutable decreto del amor de Dios. «È nata così –per un eccesso di pietà, si sarebbe tentato di dire– una filosofia il cui esisto non poteva che essere fideistico, vale a dire di separazione tra fede e ragione» (P. HENRICI, *La Chiesa e la filosofia*, en «Gregorianum» 80 (1999), p. 639).

porque no se refiere al ejercicio efectivo de unas capacidades superiores (rationales) sino a su constitutiva aptitud (naturaleza). Se es persona o no se es persona por la naturaleza que se posee; no es algo que se adquiere o que admita graduaciones. «Un individuo no es persona porque se manifieste como tal, sino al contrario, se manifiesta así porque es persona: *agere sequitur esse*» (p. 96). El hombre es persona por su naturaleza racional, no por sus operaciones o capacidades operativas<sup>51</sup>.

3º. La persona humana es ente relacional y sujeto de comunión. R. Lucas propone pasar de una visión ética de la relación a una visión de naturaleza ontológica. «Se trata de hacer una ontología de la relación» (p. 99). La metafísica de la relación no es alternativa a la metafísica del ser y de la substancia sino una consecuencia de la misma «naturaleza» del ser<sup>52</sup>. La relación de la que el autor habla no es la «categoría» aristotélica de la relación, porque ésta es accidental. «Con “*ontologia*” de la relación quiero indicar aquella metafísica que comprende el ser partiendo de la relación (*prós ti*), sin que esto quiera decir olvido de la sustancia» (p. 100)<sup>53</sup>. No se trata de una relación accidental (categoría aristotélica) sino de una «relación ontológica o esencial» (p. 102). La descripción de esta relación resulta bastante oscura<sup>54</sup>. Cuando Lucas trata de clarificar estas expresiones introduce un argumento sobre la parcial determinación natural (*dono a nativitate*) y la indeterminación substancial que deja espacio a un itinerario de realización recorrido libremente:

<sup>51</sup> Lucas remite a la clásica distinción de tres órdenes: «1) las operaciones o actividades; 2) las potencias o capacidades operativas, y 3) la sustancia o sujeto al que ambas pertenecen» (p. 97). «La persona se refiere al sustrato ontológico de la naturaleza humana, mientras la personalidad hace referencia a las cualidades accidentales y a su ejercicio» (p. 109).

<sup>52</sup> «La identidad del hombre puede ser plenamente comprendida sólo en el horizonte del ser, entendido como acto, abierto a la comunicación, al don de sí, y constituido intrínsecamente como *relacional*. La metafísica del *actus essendi*, muestra cómo el ser no está cerrado en sí mismo sino abierto al otro, por lo que la identidad perfecta pasa a través de la alteridad» (p. 99).

<sup>53</sup> Es significativo que Lucas exponga sus ideas sobre la relación con referencias a tres obras de teología. *La Dogmática de la fe cristiana* de E. Ebeling, *El misterio de lo sobrenatural* de H. De Lubac, y la *Introducción al cristianismo* de J. Ratzinger.

<sup>54</sup> «Se trata de una *relación* que existe por sí misma y no de una relación que añade una perfección secundaria a un ser ya existente. La persona no es un elemento superpuesto al individuo que existe: no es el ser lo que es *personal* (accidente), sino la persona que es *ser* (sustancia). Podemos por tanto llamarla relación ontológica o esencial» (p. 102). No resulta tampoco clara la distinción que Xavier Zubiri hace de las diversas formas de entender metafísicamente la relación: «relación categorial», «relación constitutiva», «relación trascendental» y «respectividad» (Cf. X. ZUBIRI, «Respectividad de lo real» en *Realitas III-IV: 1976-1979*, Trabajos de Seminario Xavier Zubiri, Ed. Labor, Madrid 1979, pp. 13-43). Las explicaciones dadas por X. Zubiri en el artículo apenas citado no me resultan del todo satisfactorias.



«La naturaleza espiritual del hombre, aun cuando sea determinada y específica (soy un hombre y no un perro), está constituida esencialmente por una indeterminación fundamental [...]. Esto quiere decir que la naturaleza humana es *naturaleza* (determinación), pero *naturaleza abierta* (indeterminación). Esta indeterminación fundamental no es un límite, como en los seres infrahumanos, sino una perfección: es apertura, espiritualidad, libertad fundamental» (pp. 103-104).

Cuál sea la «relación» entre la «relación ontológica» y la «natural apertura» del hombre, y cuáles sean los contenidos básicos de una «ontología de la relación» requieren desarrollos y profundizaciones ulteriores. Por otra parte, el tema de la perfección progresiva del sujeto forma parte de una metafísica del bien y de la acción. Habrá, por tanto, que indagar las relaciones entre la metafísica del bien y del actuar, y la metafísica de la relación; y el modo de integrarlas<sup>55</sup>.

La elaboración de una *ontología integrada del bien, del actuar y de la relación* puede desplegar toda la riqueza de la noción metafísica de persona, la cual encuentra su plena realización en el don sincero de sí a otra persona. Para ello, la metafísica ha de profundizar en la riqueza del transcendental *bonum*, en su dimensión relativa al sujeto y a sus tendencias naturales, y en su dimensión comunicativa. La metafísica del bien iluminará el vínculo constitutivo que existe entre verdad y libertad, y entre metafísica y moral; este vínculo encuentra su justificación en la fundación ontológica del transcendental *bonum* en *ens*, y últimamente en el *actus essendi*. El deber-ser encuentra en una metafísica realista un doble fundamento: el *esse* y la naturaleza humana de la persona<sup>56</sup>. El desarrollo de una metafísica del bien puede ofrecer preciosas contribuciones para afrontar algunas cuestiones metaéticas, como son: la fundación ontológica de los fines, valores y deberes; la superación de los obstáculos reconocidos por la «ley de Hume»<sup>57</sup>, por la crí-

<sup>55</sup> La relevancia de esta integración puede percibirse en este texto: «La teología moral debe recurrir a una ética filosófica orientada a la verdad del bien; a una ética, pues, que no sea subjetivista ni utilitarista. Esta ética implica y presupone una antropología filosófica y una metafísica del bien. Gracias a esta visión unitaria, vinculada necesariamente a la santidad cristiana y al ejercicio de las virtudes humanas y sobrenaturales, la teología moral será capaz de afrontar los diversos problemas de su competencia -como la paz, la justicia social, la familia, la defensa de la vida y del ambiente natural- del modo más adecuado y eficaz» (*Fides et ratio*, n. 98).

<sup>56</sup> A. Millán-Puelles en su obra *La libre afirmación de nuestro ser. Una fundamentación de la ética realista* (Rialp, Madrid 1994, 560 pp.) ofrece valiosas contribuciones para realizar esta tarea.

<sup>57</sup> «[...] un punto del dibattito divenuto oggi una specie di crocevia di tutte le discussioni etiche: si tratta della cosiddetta "legge di Hume" e, conseguentemente, del preliminare orientamento degli eticisti e dei bioeticisti fra due opposti schieramenti: i "non-cognitivist" ed i "cognitivist". A dividere gli uni dagli altri sta proprio la cosiddetta "legge di Hume"» (E. SGRECCIA, *Manuale di bioetica*, p. 49).

tica a la «falacia naturalista» de Moore y por la crítica neopositivista a todas aquellas proposiciones que no sean descriptivas. Una ontología integrada del bien, del actuar y de la relación encuentra ulteriores aplicaciones en el estudio de las implicaciones personalistas del uso de tecnologías por el hombre y sobre el hombre, sea en la fase de investigación como en las aplicaciones, y en la limitación moral a lo técnicamente posible<sup>58</sup>, así como en las relaciones que han de establecerse entre la ley moral y la ley civil<sup>59</sup>.

4°. El concepto de persona es de carácter filosófico y, más precisamente, ontológico. No sólo es erróneo confundir el plano ontológico substancial (del ser) con el plano accidental del actuar; sino también confundir el plano ontológico del ser con el epistemológico del reconocimiento del ser: un individuo humano no deja de ser persona por el hecho de que alguien no le reconozca su ser personal<sup>60</sup>. Lo cual no significa que no haya problemas epistemológicos de gran relevancia bioética: por ejemplo, la determinación científica de la presencia de un individuo de la especie humana desde el momento de la concepción, hace filosóficamente incomprensible que pueda negársele al embrión el estatuto de persona: «¿Cómo un individuo humano podría no ser persona humana?»<sup>61</sup>. El problema de la «muerte cerebral» es, en última instancia, un problema epistemológico: la determinación de un criterio válido para discernir cuándo una persona está viva o muerta.

Persona y naturaleza son nociones íntimamente relacionadas. Un tema de bioética fundamental, que en cierto modo resume todos los problemas especiales de bioética, es la *relación entre naturaleza y persona*<sup>62</sup>. Por naturaleza entiendo, sobre todo la naturaleza interior<sup>63</sup>, es

<sup>58</sup> Cf. E. SGRECCIA, *Manuale di bioetica*, pp. 775-777.

<sup>59</sup> Cf. E. SGRECCIA, *Manuale di bioetica*, pp. 64-67.

<sup>60</sup> Cf. pp. 96-97.

<sup>61</sup> CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Instrucción sobre el respeto de la vida humana naciente y la dignidad de la procreación*, Libreria editrice vaticana, Vaticano 1987, p. I, 1, p. 13. «Cur igitur vivens creatura humana non esset etiam persona humana?» (AAS 80 (1988) p. 79). «La distinción que se sugiere a veces en algunos documentos internacionales entre “ser humano” y “persona humana”, para reconocer luego el derecho a la vida y a la integridad física sólo a la persona ya nacida, es una distinción artificial sin fundamento científico ni filosófico» (JUAN PABLO II, *Discurso a la Asamblea General de la Academia Pontificia para la vida*, 27 de febrero del 2002, n. 6).

<sup>62</sup> E. SGRECCIA, *I fondamenti della bioetica nell'Enciclica [Evangelium vitae]*, en *L'Osservatore Romano*, 29-4-1995.

<sup>63</sup> El respeto a la persona humana no va dirigido a una persona «emancipada» de la naturaleza sea ésta la naturaleza propia o la exterior. «Para sobrevivir y para vivir bien, no basta solamente con que el hombre se comporte justamente con sus semejantes. Debe comportarse también justamente consigo mismo y con la naturaleza exterior» (R. SPAEMANN, *Crítica de las utopías políticas*, EUNSA, Pamplona 1980, p. 16).

decir, el primer principio del comportamiento específico, la estructura dinámica específica, el principio intrínseco y constitutivo que predispone un sujeto a su modo determinado de actuar y reaccionar a su ambiente. Santo Tomás no opone «naturaleza» a «persona»; al contrario, hace suya la definición boeciana de persona que integra la noción de naturaleza (*rationalis naturae individua substantia*), y expresamente la mantiene frente a toda una serie de objeciones. Persona y naturaleza son nociones distintas, pero no incompatibles entre sí, ni en la filosofía de santo Tomás, ni en la de Kant<sup>64</sup>. La relación entre naturaleza y persona, como ya se señaló, es útil para determinar en qué consiste y en qué se funda la dignidad de la persona humana.

«Desde el punto de vista filosófico, la dignidad de la persona humana es un concepto que se inscribe en tres planos: el de la esencia o naturaleza del hombre; el del fundamento trascendente del valor de esta idea, y el de las exigencias jurídico-naturales de ese mismo valor. Tales exigencias se convierten en meros “postulados” si se pierde de vista su enlace con las *estructuras ontológicas* de los otros dos planos. De ahí la necesidad de analizar y medir el alcance de la dignidad de la persona humana en función de la esencia específica del hombre y de su nexo con el fundamento y origen más radical de su valer y de su ser»<sup>65</sup>.

La persona tiene una naturaleza que garantiza la común dignidad de todos los hombres y la universalidad de los derechos humanos. En esa «comunidad» de naturaleza se encuentra la posibilidad de una gramática común para el diálogo entre los hombres, las culturas y las naciones<sup>66</sup> y para la promoción de unos valores auténticamente huma-

<sup>64</sup> Cf. A. MILLÁN-PUELLES, *El valor de la libertad*, pp. 73-74. Términos fundamentales para la bioética que deben ser claramente distinguidos son persona, naturaleza e individuo (cf. S. BILOLO, *Introduzione. Come si pone il problema della bioetica*, en IDEM, *Nascita e morte dell'uomo*, Marietti, Genova 1993, pp. 9-12).

<sup>65</sup> A. MILLÁN-PUELLES, *Sobre el hombre y la sociedad*, Rialp, Madrid 1976, pp. 98-99. El capítulo corresponde al artículo, *La dignidad de la persona humana*, en «Atlántida» 4 (1966), pp. 573-577. La cursiva del texto es mía.

<sup>66</sup> «Existen realmente unos derechos humanos universales, enraizados en la naturaleza de la persona, en los cuales se reflejan las exigencias objetivas e imprescindibles de una ley moral universal. Lejos de ser afirmaciones abstractas, estos derechos nos dicen más bien algo importante sobre la vida concreta de cada hombre y de cada grupo social. Nos recuerdan también que no vivimos en un mundo irracional o sin sentido, sino que, por el contrario, hay una lógica moral que ilumina la existencia humana y hace posible el diálogo entre los hombres y entre los pueblos. Si queremos que un siglo de constricción deje paso a un siglo de persuasión, debemos encontrar el camino para discutir, con un lenguaje comprensible y común, acerca del

nos; esa gramática común permite, también, elaborar una nueva apologética para el tiempo presente que propone con *claridad* la verdad absoluta y universal de la revelación<sup>67</sup>, y que, hecha vida (gramática de la vida), todos pueden comprender<sup>68</sup>. Incluso por razones apologéticas –una apología o defensa de la vida humana no necesariamente inspirada en credos religiosos– debería ahondarse el concepto de naturaleza.

A la muerte humana está dedicado el *capítulo sexto*. La unidad psico-biológica de la persona humana (*corpore et anima unus*) hace que la muerte sea, en el hombre, una realidad muy especial. En el análisis de su naturaleza deben evitarse dos reduccionismos: el biológico, que hace consistir la muerte en un conjunto de procesos y eventos físico-biológicos, y el espiritualista que, al insistir tanto en la espiritualidad del hombre, descuida su realidad encarnada y la validez de ciertos criterios médicos para determinar la muerte de un sujeto. En este contexto, problemas como el criterio de la «muerte cerebral», las condiciones para la legitimidad del trasplante de órganos y el fenómeno de la eutanasia, sin perder toda su dramaticidad humana, deben ser sometidos a un atento estudio científico previo a cualquier valoración ética. Desde el punto de vista filosófico, R. Lucas entiende la muerte en los

---

futuro del hombre. La ley moral universal, escrita en el corazón del hombre, es una especie de “gramática” que sirve al mundo para afrontar esta discusión sobre su mismo futuro. En este sentido, es motivo de seria preocupación el hecho de que hoy algunos nieguen la universalidad de los derechos humanos, así como niegan que haya una naturaleza humana común a todos» (JUAN PABLO II, *Discurso a la ONU*, 5 de octubre de 1995).

<sup>67</sup> «Enseñar la fe y evangelizar significa proclamar al mundo una verdad absoluta y universal; pero debemos hablar de un modo apropiado y coherente, que permita a la gente acoger dicha verdad. Reflexionando sobre lo que eso implica, Pablo VI especificó estas cuatro cualidades: *perspicuitas*, *lenitas*, *fiducia* y *prudencia*, es decir, claridad, mansedumbre, confianza y prudencia (cf. *Ecclesiam suam*, 75). Hablar con *claridad* quiere decir que debemos explicar de manera comprensible la verdad de la Revelación y las enseñanzas de la Iglesia. No sólo debemos repetir, sino también explicar. En otras palabras, hace falta *una nueva apologética*, que responda a las exigencias actuales y tenga presente que nuestra tarea no consiste en imponer nuestras razones, sino en conquistar almas, y que no debemos entrar en discusiones ideológicas, sino defender y promover el Evangelio. Este tipo de apologética necesita una “gramática” común con quienes ven las cosas de forma diversa y no comparten nuestras afirmaciones, para no hablar lenguajes diferentes, aunque utilicemos el mismo idioma» (JUAN PABLO II, *Discurso a obispos canadienses de regiones noroccidentales en visita ad Limina*, 30 de octubre de 1999, n. 6; *AAS* 92 (2000) p. 185).

<sup>68</sup> «Muchos de nuestros contemporáneos han perdido a Dios Padre. Por eso, ignoran la lengua materna de la fe. Tratemos de enseñarles *el alfabeto de la fe*. La entrega, el servicio y la caridad forman parte del vocabulario fundamental que todos comprenden. Sobre esta base se puede construir una “gramática de la vida”, que ayude al hombre a descubrir en el Espíritu Santo el plan de Dios para él» (JUAN PABLO II, *Discurso de llegada a Austria, Salzburgo*, 19 de junio de 1998).

términos tradicionales de «separación del alma del cuerpo»: el alma «separada» del cuerpo por la muerte no es un espíritu puro, pues permanece en un estado imperfecto y antinatural, con una relación de privación al cuerpo, por la que sigue siendo *esta* alma humana, de *un* sujeto humano; este carácter antinatural parece sugerir la «conveniencia» de la resurrección (cf. p. 125)<sup>69</sup>.

En el *último capítulo*, Lucas responde a preguntas bioéticas cruciales: ¿Por qué hay que respetar al hombre? ¿Por qué la persona humana tiene un valor absoluto como fin y una dignidad excelente? «La razón última del valor y dignidad del hombre se encuentra, precisamente, en ser *espíritu*, creado directamente por Dios» (p. 153). Lucas considera que la creación directa del alma por Dios es demostrable racionalmente, porque «la creación por parte de Dios no es más que un corolario de cuanto se ha dicho de la espiritualidad y de la trascendencia [...] Ya que el espíritu es intrínsecamente independiente de la materia, sólo puede ser producido por creación, es decir, de la nada, y esto es obra exclusiva de Dios» (p. 152)<sup>70</sup>.

Los motivos que Lucas aduce para fundar el valor absoluto de la persona humana son los siguientes:

1º, la persona humana goza de una interioridad que la constituye como sujeto y que está abierta, gracias a la inteligencia y a la voluntad, a la totalidad y al Absoluto; el hombre es *capax Dei* en cuanto puede conocer y amar explícitamente a Dios, al único que «puede saciar la sed infinita de verdad y bien que es propia del ser espiritual: la persona» (p. 155);

<sup>69</sup> «Filosóficamente no será posible afirmar el significado absoluto de la existencia humana sin incluir en él de una forma o de otra la afirmación de la inmortalidad personal. Pero tal afirmación pasará a través de la afirmación de la existencia humana mortal, y como parte de esta afirmación» (p. 144).

<sup>70</sup> Lucas comparte la opinión de santo Tomás: «Et cum [anima intellectiva] sit immaterialis substantia, non potest causari per generationem, sed solum per creationem a Deo» (I, q. 118 a. 2), y de algunos tomistas: «Il *creazionismo*, l'unica necessaria spiegazione. Esso afferma che l'anima di ciascun uomo è immediatamente creata da Dio nel momento stesso in cui essa è infusa e unita al corpo per costituire con esso un nuovo individuo umano» (P. DEZZA, *Filosofia*, P.U.G., Roma 1988, p. 151). Quien no comparta una filosofía tan profunda y articulada como la de santo Tomás posiblemente tendrá dificultades en aceptar esta «necesidad racional». La voz «Alma (origen del)» en el *Diccionario de filosofía* de J. Ferrater Mora (Alianza Editorial, Madrid 1979) inicia así: «Muy debatida ha sido la cuestión del origen de las almas humanas por los teólogos, por muchos filósofos de confesión cristiana y, desde luego, por los Padres de la Iglesia. Nos limitaremos aquí a señalar algunas de las posiciones mantenidas al respecto...» (vol. I, pp. 114-115). El Magisterio de la Iglesia no tiene nada en contra de que el «evolucionismo» sea objeto de investigación y discusión por parte de los expertos, en cuanto indaga sobre el origen del cuerpo humano procedente de una materia preexistente y viva; la *fe católica* sólo obliga a sostener que las almas han sido creadas inmediatamente por Dios (cf. Pío XII, *Humani generis*, AAS 42 (1950), p. 575).

2º, la persona humana es fin en sí misma, en cuanto Dios ha querido al hombre como interlocutor suyo; como creatura, el hombre es constitutivamente dependiente, mas como persona, por su inteligencia y voluntad, goza de una autonomía que le ha sido dada. «Su valor y dignidad le vienen, en último término, de Dios, que la quiere y la crea así» (p. 157). En mi opinión, de esta afirmación se sigue que, próximamente, la dignidad y el valor de la persona humana no se fundan en el hecho de la creación, sino en el «así» del hombre, es decir, en su naturaleza;

3º, la naturaleza es recibida como constitución ontológica desde el momento de la concepción; pero el hombre se realiza a sí mismo, en la línea de su naturaleza, mediante el ejercicio progresivo de la autoconciencia y la autodeterminación; la persona tiene, por tanto, los derechos-deberes fundamentales e inviolables que garanticen esa realización. Entre los derechos fundamentales hay uno que interesa en particular a la bioética: el derecho a la vida desde su inicio a su fin natural.

### 3. Conclusiones

El análisis metafísico de *Antropología y problemas bioéticos* ha identificado algunas tareas que competen a la metafísica en su fundamentación de la bioética y que a continuación son recogidas sintéticamente, como conclusión.

1ª. Determinar la naturaleza y el *estatuto epistemológico* de la bioética y los presupuestos metafísicos que sirven de fundamento a esta ciencia<sup>71</sup>. El modelo personalista tiene como nota característica el *cognitivismo ético*, según el cual existe y puede conocerse un fundamento racional y «objetivo» de los valores y de las normas morales<sup>72</sup>. La metafísica del trascendental *verum* da razón de la inteligibilidad de lo real y elabora uno de los presupuestos básicos de toda ciencia<sup>73</sup>. El «método triangular» de Sgreccia asigna un espacio amplio a las ciencias experimentales, a la antropología y a la ética<sup>74</sup>, las cuales, conser-

<sup>71</sup> En el artículo *Metafísica y bioética I: «Metabioética»* he desarrollado el alcance de esta tarea.

<sup>72</sup> Cf. E. SGRECCIA, *Manuale di bioetica*, pp. 49-51.

<sup>73</sup> Cf. D. ANTISERI, *Epistemologia contemporanea e logica della diagnosi clinica*, en E. SGRECCIA E. (a cura di), *Storia della medicina e storia dell'etica medica verso il terzo millennio*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2000, pp. 23-72.

<sup>74</sup> Hay una breve descripción del método en E. SGRECCIA, *Manuale di bioetica*, pp. 63-64: se insiste en la necesidad de pasar de un análisis biomédico, realizado con los métodos propios, a una profundización antropológica que medie una valoración ética.

vando su propia autonomía, entran en una relación dinámica congruente con la interdisciplinariedad de la bioética; gracias a este método, la bioética evita diversos reduccionismos a los que está expuesta en la resolución de los casos. La bioética es mucho más que una metodología de discernimiento casuístico, es una ciencia. La metafísica parece ocupar el puesto de última instancia racional fundante, ordenadora, armonizadora y reguladora de las diversas ciencias implicadas en la bioética: las experimentales, las humanísticas y las propiamente filosóficas. La encíclica *Fides et ratio* ha reconocido a la metafísica una función mediadora e integradora de este tipo en relación con la teología<sup>75</sup>; y ha indicado, también, que el elemento metafísico «constituye el camino obligado para superar la situación de crisis que afecta hoy a grandes sectores de la filosofía y para corregir así algunos comportamientos erróneos difundidos en nuestra sociedad»<sup>76</sup>.

2ª. Desentrañar toda la riqueza de la noción de persona; para ello, como ya quedó indicado, es necesario ahondar la *relación entre naturaleza y persona* y desarrollar una ontología integrada del bien, de la acción y de la relación<sup>77</sup>. La fundación de la universalidad e inviolabilidad de los derechos humanos y de la dignidad de la persona humana no puede ser ajena a una consideración *metafísica* de la naturaleza humana<sup>78</sup>.

3ª. Mostrar las conexiones y las diferencias existentes entre las nociones y problemas bioéticos, por una parte, y las nociones y estructuras ontológicas, por otra. Esta tarea es inevitable porque la bioética usa términos-puente pertenecientes a disciplinas diversas, como son individualidad, corporeidad, naturaleza, salud; en cada ciencia, estos términos se refieren a conceptos que tienen un significado propio y preciso, en parte diverso del asignado en otras ciencias. El desconocimiento de estas analogías —parcial similitud y parcial diferencia—

<sup>75</sup> «Un pensamiento filosófico que rechazase cualquier apertura metafísica sería radicalmente inadecuado para desempeñar un papel de mediación en la comprensión de la Revelación [...] la metafísica es una mediación privilegiada en la búsqueda teológica. Una teología sin un horizonte metafísico no conseguiría ir más allá del análisis de la experiencia religiosa y no permitiría al *intellectus fidei* expresar con coherencia el valor universal y trascendente de la verdad revelada» (*Fides et ratio*, n. 84).

<sup>76</sup> *Fides et ratio*, n. 84.

<sup>77</sup> La categoría filosófica del “don” puede contribuir a esta interpretación, porque la persona alcanza una perfección (bien) en el don único de sí.

<sup>78</sup> Cuando los conceptos de “naturaleza” y de “ley natural” son restringidos al mundo físico y biológico «resulta difícil captar el significado de la naturaleza humana en sentido *metafísico*, así como el de ley natural en el *orden moral*» (JUAN PABLO II, *Discurso a la Asamblea General de la Academia Pontificia para la vida*, 27 de febrero del 2002, n. 2).

puede provocar lamentables equívocos<sup>79</sup>. La precisión de las nociones y la superación de contaminaciones y deslizamientos lingüísticos –provocados por no distinguir los significados y conexiones entre los términos de varias disciplinas– es absolutamente necesaria para la bioética a causa de su interdisciplinariedad. Algunos autores han constatado que hasta ahora buena parte de la reflexión bioética se ha realizado con competencia científica y con bastante sentido común, pero sin los «instrumentos filosóficos» que serían necesarios<sup>80</sup>. Algunas nociones de la tradición aristotélico-tomista, que pueden resultar de particular interés para problemas relevantes de la bioética, son las siguientes:

a) «acto y potencia»: la determinación del estatuto ontológico del embrión humano se beneficia notablemente de la valencia hermenéutica y explicativa de esta pareja de principios constitutivos de toda realidad finita, contingente y mudable;

b) «forma substancial»: el alma es forma substancial del individuo y es única; cuando se dice que el alma humana es un alma «intelectiva», «racional» o «espiritual» no se afirma que el alma sea pensamiento o *res cogitans*, sino que la forma substancial por la que el

---

<sup>79</sup> «Occorre semantizzare [il linguaggio bioetico, in cui a volte compaiono dei termini ponte tra discipline diverse] per non incorrere in confusioni pericolose. Penso a termini come *individualità, corporeità, natura, salute* che alcuni bioeticisti di area non cognitivista usano in modo equivoco per avallare tesi pregiudiziali o per equivocare su tesi filosofiche che pure hanno una lunga e solida tradizione.[...] Il merito di Sgreccia è quello di dichiarare apertamente, e di motivare l'orizzonte valoriale entro cui i termini filosofici e quelli bioetici trovano la loro specifica semantizzazione: nella fedeltà a questa chiarezza si misurerà sempre più la consistenza epistemologica della bioetica come ambito interdisciplinare» (A. PESSINA, *Personalismo e ricerca in bioetica. Nota sulle linee teoretiche proposte dal "Manuale" di Sgreccia*, en «Medicina e morale» 47 (1997) p. 456).

<sup>80</sup> «La bioetica, pur essendo disciplina di recente formazione, ha purtroppo conosciuto anche molte incursioni dilettantesche in cui si è coniugata una specifica formazione scientifica con quel retroterra fatto di buon senso e vago umanesimo che è il substrato generico dell'occidente: ne è prova l'incapacità di alcuni autori di distinguere i livelli di discorso e le sfumature linguistiche che percorrono i complessi legami tra le discipline che concorrono a formare la bioetica. Il personalismo può essere discusso e criticato: la sua complessa articolazione, fedele alla complessità del reale e alla fatica della speculazione concettuale, non si sottrae all'apporto del confronto e della disamina critica, poiché si situa in un orizzonte conoscitivo *pubblico* e si sottrae alle ineffabili intuizioni degli intuizionisti e alle opzioni dei non-cognitivisti, nel convincimento (questo sì di tipo dogmatico) che la verità non sia patrimonio esclusivo di qualcuno ma bene condivisibile da tutti, almeno da tutti coloro che la cercano [...]. Il futuro della bioetica, la sua vivacità speculativa, la sua efficacia normativa, dipenderanno in larga parte dall'impegno di tutti coloro che sapranno dialogare in un contesto interdisciplinare trasformando l'inevitabile pluralismo degli approcci conoscitivi alla realtà nella via comune per raggiungere, nel rispetto delle strutture epistemologiche delle varie forme di sapere, una maggiore comprensione del significato e del valore dell'esistenza umana» (A. PESSINA, *Personalismo e ricerca in bioetica*, pp. 457-458).



hombre es algo, viviente, sensible, etc., es también aquella por la que el hombre cumple su operación distintiva: el pensamiento<sup>81</sup>. Al incluir «racional» en la «definición esencial» del hombre se indica la «diferencia específica o constitutiva», descubierta en el análisis de aquella actividad más radical y distintiva del hombre. El análisis de la actividad humana que permite conocer a su sujeto debe hacerse con rigor, sobre todo al inicio y al final de la vida. La continuidad biológica, que compete determinar a la ciencia, es un signo de la continuidad ontológica de un viviente: «vivere viventibus est esse»<sup>82</sup>. El criterio de la «muerte cerebral» es suficiente para dar certeza moral de que estamos ante un cadáver, aunque, como resultado de la aplicación de técnicas de mantenimiento, se sigan manifestando aparentes «signos de vida»; estos signos no son debidos al alma sino a esas técnicas de mantenimiento artificial de funciones vitales; no son técnicas de reanimación, porque quien está muerto no puede ser reanimado; tampoco debería llamarse animación artificial, porque, siendo el alma el principio natural de vida, la expresión resulta contradictoria; la forma substancial de un cadáver no es el alma humana. En el otro extremo, cuando inicia la vida, puede afirmarse, por razones análogas, que no hay criterios científicos válidos para negar que un embrión sea un hombre; aunque en los primeros instantes de su vida el embrión no manifiesta formas organizativas y funciones superiores, es ya un individuo humano, poseedor de una forma substancial humana, espiritual. La frase de Tertuliano es tan acertada como breve: «ya es hombre aquel que lo será»<sup>83</sup>;

c) la «materia prima» y la forma substancial son, según la teoría hilemórfica de Aristóteles, los constitutivos ontológicos de los cuerpos que permiten explicar los cambios substanciales y los procesos de generación y corrupción. La materia prima resulta incomprensible si es con-

<sup>81</sup> La forma substancial del hombre es alma y espíritu: «quaedam forma est quae nec est anima nec spiritus, sicut forma lapidis; quaedam etiam est quae est anima, sed non spiritus, sicut forma bruti; quaedam quae est *anima et spiritus*, sicut forma hominis. Quaedam ergo erit quae erit spiritus et non anima: et huiusmodi est angelus; et sic non est corpori unitus naturaliter, quod est de ratione animae» (SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De potentia*, q. 6 a. 6 sc 5).

<sup>82</sup> Santo Tomás cita con frecuencia esta afirmación aristotélica, cf. *In I Metaph.*, lc. 1 n. 14; lc. 4 n. 12.

<sup>83</sup> «Nobis uero homicidio semel interdicto etiam conceptum utero, dum adhuc sanguis in hominem delibatur, dissoluere non licet. Homicidii festinatio est prohibere nasci, nec refert, natam quis eripiat animam an nascentem disturbet. Homo est et qui est futurus» (TERTULIANO, *Apologeticum*, IX, 8 en *Tertulliani Opera*, Corpus Christianorum, Series latina, I, p. 103, 1, 31-35; cf. PL I, 371-372).

cebida en términos filosóficos como algo separado, como substancia, cantidad de materia o *res extensa*; o, en términos biológicos, como organismo o cuerpo; la materia prima, que es principio de indeterminación, no es tampoco la materia ya informada (por tanto, afectada por la forma que es principio de determinación). Sólo la materia ya informada es considerada principio de individuación de los seres materiales<sup>84</sup>;

d) las nociones filosóficas de «substancia», «naturaleza», «persona» e «individuo» han sido cuidadosamente elaboradas y precisadas a lo largo de los siglos y su comprensión exige un atento estudio. La noción metafísica de «substancia» adquiere precisión por contraposición, según los casos, a «accidente», a «esencia-naturaleza», y a «propiedad», «función» o «acto». La inclusión de «naturaleza» en la definición boeciana de «persona» tiene implicaciones muy relevantes para la bioética; la noción *metafísica* de «persona» adquiere precisión por contraposición a otras nociones de «persona» elaboradas en función de criterios psicológicos, sociológicos, jurídicos, relacionales o de otra índole. La noción metafísica de «individuo» implica la indivisión, no la indivisibilidad; esta distinción resulta útil para la clarificación de problemas ligados a la clonación o gemelación humana.

Así pues, el análisis de los problemas bioéticos concretos llevado hasta sus últimas implicaciones descubre unos principios reales explicativos de la realidad. De estos principios se ha ocupado tradicionalmente la metafísica aristotélica. El pensamiento tiene sus exigencias sintéticas y tiende a elaborar sistemas que expresen la coherencia de esa visión de la realidad alcanzada por el análisis. La metafísica es analítica, ascendente: a partir de los problemas reales investiga sus causas (reales) últimas.

Los caricaturistas de la metafísica la presentan como una ciencia deductiva. Según ellos, la metafísica sólo podría ofrecer a la bioética sus axiomas, unos primeros principios tan generales que serían perfectamente «inútiles» para la resolución de los casos bioéticos. Esa es la caricatura, por lo demás, muy difundida. Pero la metafísica no es un arsenal de principios generalísimos prontos a funcionar deductivamente en una máquina de silogismos que no logra convencer a nadie. La metafísica aspira a elevarse hasta las causas últimas, reales, intrínsecas y extrínsecas, de todo; pero no vive en las nubes, tranquila, pontificando axiomas, máximas u oráculos cuando es requerida o importunada por esos pobres mortales que se debaten en la contingencia propia

<sup>84</sup> La expresión *materia quantitate signata* de santo Tomás de Aquino (cf. *In Boethii de Trinitate*, q. 4 a. 2) presupone la determinación de la materia por la forma.

de las decisiones morales, algunas de ellas dramáticas, aquellas en las que se juega la vida o la muerte de algún mortal más pobre o indefenso que los demás.

La metafísica siempre llegará tarde, o al menos después (*metà*); después de la física y como fruto de un exigencia racional reconocida por la física (*metafísica*), después y como exigencia de la antropología (*metaantropología*) y después de la bioética y como exigencia de la bioética (*metabioética*<sup>85</sup>). *Antropología y problemas bioéticos* de R. Lucas ofrece una fundación antropológica para la solución de los problemas que son objeto de la bioética; más aún, siendo una antropología ontológicamente fundada, señala orientaciones para continuar un análisis metafísico.

La metafísica llega tarde. Algunos preferirían que no llegara nunca, que la razón limitara sus «inquisiciones» y «disquisiciones», que dejara de preguntar «por qué» y que se contentara con la sonolencia condescendiente de la ética diplomática, con la valoración pragmática del utilitarista de buenos sentimientos, con la complacencia universal del relativista. Pero mientras el hombre sea animal racional será metafísico<sup>86</sup>.

**Summary:** *In his previous article the author had examined the epistemological foundations of Bioethics. In the present, real metaphysical principles of Bioethics are founded upon an analysis of significant bioethical problems. These principles are sought in Fr. Lucas Lucas' book "Anthropología y problemas bioéticos". This book is an analysis of bioethical questions from the perspective of an anthropology solid rooted in metaphysics. The article concludes by indicating various tasks that Metaphysics must develop to arrive at a solid foundation of Bioethics.*

**Keywords:** person, nature, substance, individual, body, soul, sexuality, brain dead, cloning.

**Parole chiave:** persona, natura, sostanza, individuo, corporeità, anima, sexuality, morte cerebrale, clonazione.

<sup>85</sup> Aquí la expresión tiene un significado diverso del señalado en mi anterior artículo. Entonces se trataba de una epistemología bioética, aquí se trata de una *metafísica* elaborada a partir del análisis de problemas bioéticos.

<sup>86</sup> Cf. M. HEIDEGGER, *Einleitung zu «Was ist Metaphysik», Wegmarken, Gesamtausgabe, Band 9, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M., 1976, 20 durchgesehene Auflage 1996, p. 368.*