

Instrucción *Dignitas personae* sobre bioética. Claves para su recepción

Alfonso Fernández Benito

INSTITUTO TEOLÓGICO SAN ILDEFONSO

TOLEDO

RESUMEN Tres son las claves de lectura de la Instrucción *Dignitas personae* sobre bioética: el principio de inseparabilidad del doble significado en la sexualidad humana; el respeto incondicionado de la vida física del hombre a la luz del concepto antropológico de persona; y el imperativo tecnológico aplicado a algunas cuestiones “nuevas”, tanto en lo que se refiere a la procreación humana, como al patrimonio genético del embrión: terapia génica, clonación humana y células madre. La defensa del don de la vida constituye el verdadero hilo conductor de esta Instrucción.

PALABRAS CLAVE *Dignitas Personae*, dignidad de la persona, vida, sexualidad humana, bioética.

SUMMARY *There are three keys or guidelines for reading the Instruction Dignitas Personae on the question of bioethics: the principal of inseparability of the double meaning of human sexuality; the unconditional respect for the physical life of a human being as seen from the anthropological viewpoint of the person; the technological imperative applied to certain “new” questions such as those which deal with human procreation as well as the genetic birthright of the embryo (gene therapy or human cloning and the use of mother cells). The entire thrust of the Instruction defends the gift of life.*

KEY WORDS *Dignitas personae, dignity of the person, life, human sexuality, bioethics.*

La Instrucción “*Dignitas personae*”, de la Congregación para la Doctrina de la Fe, ha de ser situada a la luz de los documentos del Magisterio reciente en el campo de la defensa de la vida humana. Sin pretenderlo, esta *Instrucción* constituye, de forma singular, un homenaje a tres que prolongan en el tiempo y en su aplicación el Concilio Vaticano II: el 40º aniversario de la Encíclica *Humanae vitae*, del Papa Pablo VI; el 20º de la Instrucción *Donum vitae*;

y el 13º de la Encíclica *Evangelium vitae*, del Papa Juan Pablo II. Si todo texto ha de ser interpretado en su contexto, estimamos que el contexto inmediato en el cual ha de ser comprendida la Instrucción *Dignitas personae* es la evolución homogénea del dogma en cuestiones disciplinares o morales, representada sintéticamente por estos tres documentos.

Tres son la claves de lectura que hacen inteligible las soluciones aportadas ante ciertas cuestiones “nuevas”: el principio de inseparabilidad moral del doble significado (unitivo y procreador) en la sexualidad humana, fuentes próximas de la transmisión de la vida; el concepto “persona” humana que ilumina la dignidad de su vida; la distinción y relación –sin confusión– entre la lógica tecnológica sobre la vida humana y la lógica ética.

I. PRINCIPIO DE INSEPARABILIDAD DEL DOBLE SIGNIFICADO DE LA SEXUALIDAD HUMANA

De los tres documentos mencionados quizás a alguien le pudiera sorprender el primero de ellos; deseo partir precisamente de éste, precisamente porque no resulta tan evidente. La Encíclica *Humanae vitae*, aún cuando contiene una bellísima enseñanza sobre la virtud de la castidad –integración para el amor conyugal maduro e interpersonal–, no disimula su preocupación por el don de la vida. Cuando la Iglesia ha afrontado la cuestión de la sexualidad humana no lo ha hecho ni principal, ni exclusivamente bajo el prisma de la virtud de la templanza, correspondiente al sexto y noveno preceptos del Decálogo; sino que ha habido una primacía de acento en su preocupación última a partir de la transmisión del don de la vida humana, con ocasión de sus fuentes inmediatas –regulados por la virtud de la justicia y el quinto precepto– fuentes que, por voluntad divina, está inseparablemente unidas a la sexualidad.

1. LA NORMA MORAL ENSEÑADA POR *HUMANAE VITAE*

Esta preocupación última de la Iglesia por la vida se manifiesta en la formu-

lación de la única norma moral enseñada por la Encíclica *Humanae vitae*. Una única norma moral, cierto, con doble formulación: una formulación positiva, de máximos, en la cual se resalta el valor que dicha norma promueve: la vida humana –todo y cada acto conyugal ha de quedar, en lo que respecta a los esposos, abierto a la vida (cf. HV 11)–; una segunda formulación negativa, de mínimos, que, en virtud de su objeto ético o contenido intencional básico, indica aquello que siempre y en toda circunstancia es ilícito: no se debe querer impedir la posible existencia de una nueva persona humana, cuando los esposos han querido dar libremente inicio a dicho proceso en las fuentes próximas de la vida, mediante la realización del acto conyugal en tiempo posiblemente fértil (HV 14 b: *impediatur*; HV 16: *impediunt*), poniendo así todas las condiciones necesarias y suficientes que de ellos se requieren para que, si Dios quiere, pueda comenzar la existencia de un nuevo ser humano. En una y otra fórmula resalta su preocupación preferencial por el don de la vida humana.

Hemos de persuadirnos que lo que, en definitiva, está en juego en el entramado de esta Encíclica es una de las verdades fundamentales de nuestro Credo: la de Dios Creador. La contracepción es ilícita, en definitiva, no sólo porque sea anti-procreadora, sino porque, por esto mismo, es anti Creadora, pues Dios no ha querido tener otro espacio para crear nuevas personas humanas que los ritmos fértiles del varón y de la mujer, y se ha fiado de la colaboración libre e indispensable de los esposos. Antes de haber sido el fruto de un acto de amor de nuestros padres, cada uno de nosotros, hemos sido fruto de un acto eterno del amor personal de Dios que me ha amado y me ha querido crear: Él –sólo Él– es mi Creador, con la colaboración necesaria e imprescindible de mis padres, con-creadores con Él.

2. EL ARGUMENTO DE INSEPARABILIDAD MORAL DEL DOBLE SIGNIFICADO DEL ACTO CONYUGAL

Entre los diversos argumentos que apoyan la Norma moral enseñada por la Encíclica, hay uno, de ley moral natural, que puede aportar luz decisiva en el campo bioético. Se ha acusado a la *Humanae vitae* de haber traicionado al

Concilio. Nada más lejos de la realidad; incluso a nivel argumentativo¹. Entre ambos –Vaticano II y *Humanae vitae*– existe una perfecta coherencia. Tan es así que, entre ambos, se ha llegado a lo que podemos denominar el argumento sintético más importante de “moral de la persona” de los últimos cien años, el cual ha permitido un verdadero progreso en otras cuestiones posteriores relacionadas con el campo de la vida y del amor humano. Me estoy refiriendo al principio de inseparabilidad moral del doble significado del acto conyugal: unitivo y procreador.

El Vaticano II en el contexto de paternidad y maternidad responsable (GS 51), planteaba un problema cotidiano de moral matrimonial, y sostenía que es imposible toda verdadera contradicción entre las leyes que rigen la transmisión humana de la vida y las que fomentan el verdadero amor conyugal. Hasta el momento –recordaba Giovanni Colombo en el aula conciliar– la Iglesia había sostenido durante veinte siglos –con toda verdad– que, para la licitud del acto conyugal, se requería que éste, en su realización, quedara abierto a la vida; había llegado el momento, en afirmar que no bastaba con este criterio, sino que también, para su licitud, dicho acto debía constituir un gesto de donación de amor conyugal, pleno y personal (GS 51 c: respetar el integro sentido de mutua donación de amor y de procreación transmitida de forma humana)².

1 Cf. A. FERNÁNDEZ BENITO, *Contracepción: del Vaticano II a la Humanae vitae. Illicitud de la contracepción: desarrollo de la argumentación. Desde la Constitución Gaudium et Spes a la Encíclica Humanae vitae* (Toledo 1994).

2 En las citaciones de las Actas conciliares del Vaticano II seguimos la obra: *Constitutionis Pastoralis “Gaudium et Spes”. Synopsis Historica. De Dignitate Matrimonii et Familiae Fovenda*, II pars, caput I, edición preparada por F. GIL HELLIN, (Universidad de Navarra, Pamplona 1982). Cf. I. COLOMBO, *Schema Constitutionis Pastoralis. Textus Recognitus et Relationes; Enmendationes Patrum ad Textum Recognitum*, (Typis Polyglottis Vaticanis 1965), E/5619: “En donde el Esquema expone que los actos conyugales significan y fomentan la plena donación (p. 48, lin. 36-37), no se dice explícitamente que ellos *deban significar y fomentar la donación plena de amor*. Por ejemplo, no se afirma, sino solamente se oye furtivamente esta norma de su moralidad: es decir, para que de este modo el acto sea moralmente bueno, es necesario que sean expresiones de amor” (...). “Propongo que estas *dos normas* de moralidad se profieran y enseñen explícitamente en el Esquema. De este modo la ética conyugal logra ser más completa. Ha llegado ya el momento de hacer entender claramente que todo ejercicio de la facultad sexual, para que sea bueno, debe ser hecho ante todo en contexto de *amor conyugal*, verdaderamente cristiano y desde una óptica de generosa, y a la vez, prudente *fecundidad*, y que no se atiende exclusivamente a la *integridad física* de los actos, como, desgraciadamente, se ha hecho hasta ahora en la enseñanza de la doctrina moral”;

La *Humanae vitae*, dos años después, dará un paso adelante de explicitación: no sólo son dos los significados integrales a respetar en cada acto conyugal, sino que se trata de dos significados moralmente inseparables en lo que se refiere al comportamiento de los hombres. Cuando se dan los dos significados, unitivo y procreador, los esposos no pueden separarlos, de forma artificiosa, porque, en caso contrario, no respetarán ninguno de los dos (cf. HV 12):

a/ Por ejemplo –prosigue la Encíclica (cf. HV 13)–, si yo, esposo, pretendo promocionar el significado procreador del acto conyugal, pero se lo impongo a mi mujer por la fuerza, por esto mismo, no constituye un gesto de amor esponsal; razón por la cual, si se transmitiera la vida en tales condiciones, no se haría en conformidad con la dignidad humana. Sólo mediante un gesto de amor conyugal puede transmitirse de forma humana la vida. Este principio formulado por *Humanae vitae* será determinante para que diecinueve años después la Instrucción *Donum vitae* discerniera la ilicitud intrínseca de la fecundación artificial³. Sólo mediante un gesto de amor conyugal –no basta el contexto indudable que mueve a los esposos– es lícito transmitir la vida humana, ya que sólo entonces se respetan a un mismo tiempo y en el mismo nivel de igualdad los derechos de los tres grupos de personas implicadas: los esposos, Dios Creador, y el hijo (*concupiendus*). Es la primera vez que un texto magisterial reconoce un derecho de alguien que todavía no existe: en sentido estricto nadie tiene derecho a la existencia, pues la vida es

cf. I. COLOMBO, *ibíd.*, E/5846: “En el n. 62, p. 48, lin. 34-37, el texto ha de cambiarse de la siguiente manera: ‘Este amor se expresa y perfecciona con la obra propia, que es obra de la carne. Por tanto, los actos, con los cuales los cónyuges se unen entre sí, íntima y ordenadamente, son honestos y *deben significar y fomentar la plena y mutua donación; ciertamente ésta es una de las principales normas de su bondad*, de cuya plenitud faltaría y carecería en algo, si el acto no estuviera animado por el amor. Razón: para que más claramente se muestre que el juicio ético sobre el acto de intimidad conyugal no se toma exclusivamente de la finalidad *procreativa*, sino también del recto *amor conyugal*’. Es decir, para la licitud del acto matrimonial no basta con su realización de forma íntegra (ilicitud, por tanto, de la interrupción del coito) –garantizándose así la posible apertura a la vida–, tal y como con razón la tradición moral de la Iglesia ha insistido durante más de dos mil años; sino que también, igualmente –a la luz de los conocimientos psicológicos y antropológicos recientes– se ha de respetar el segundo criterio objetivo para su licitud: que dicho acto constituya un gesto de donación plena y personal de amor intraconyugal. Son dos, pues, los criterios objetivos de moralidad; no uno.

3 Cf. *Donum vitae*, I, n. 6, nota 32.

un don de Dios; pero si yo comienzo a existir tengo derecho a hacerlo en las condiciones humanas mínimamente requeridas. Entre los seres humanos esto sólo es posible mediante un gesto de donación de amor matrimonial. Además, la unidad del matrimonio, implica el respeto recíproco del derecho de los esposos a convertirse en padre y madre exclusivamente el uno a través del otro (DV II, A, 1; DP 12). A este respecto resulta significativo que el Magisterio de la Iglesia, durante los últimos cien años, se haya negado en rotundo ni siquiera a considerar la mera posibilidad de la expresión genital de la sexualidad fuera del contexto matrimonial.

b/ Al revés –prosigamos con el ejemplo puesto por la *Humanae vitae* 13–, si los esposos, para promocionar el significado unitivo que el acto sexual tiene entre ellos, impiden arbitrariamente su carácter fecundo –para esto se descubrió precisamente en los años 60 la píldora de progesterona sintética, cuestión principal afrontada por la Encíclica–, por esto mismo, constituye un gesto de donación incompleta, una entrega a medias, no plena, que va mirando paulatinamente el amor entre los esposos –aún sin darse cuenta– y les deja insatisfechos. Quien mejor ha explicitado la contradicción antropológica y personalista que la *Humanae vitae* aquí formuló, fue la Exhortación *Familiaris consortio* (cf. FC 32), trece años después: la contracepción, en virtud de su “objeto” ético elegido, constituye una mentira “objetiva”, una mentira que por supuesto no desea ninguno de los esposos, pero que de hecho hacen, al elegir un medio equivocado, en virtud de su objeto ético. No es lo mismo “desear” que “querer”. La mentira –aunque sea sólo “objetiva”– no puede fomentar el amor conyugal, seamos o no conscientes de ello.

Por consiguiente, el principio de inseparabilidad moral del doble significado, unitivo y procreador, constituye una de las claves argumentativas determinantes para interpretar adecuadamente la presente Instrucción “*Dignitas personae*”, y será decisiva singularmente para la segunda parte de la misma, a la hora de discernir las nuevas tecnologías reproductivas.

II. EL PRINCIPIO ANTROPOLÓGICO: DIGNIDAD DE LA PERSONA HUMANA

La segunda clave de lectura de la Instrucción, tal y como ocurre en muchos de los documentos magisteriales, se contiene sintéticamente en las primeras palabras que le dan título: *Dignitas personae*, “la dignidad de la persona”. ¿Por qué son importantes las cuestiones de bioética? Porque, en definitiva, afecta a la vida física de la persona humana. La antropología aparece como mediación imprescindible y de integración entre los datos aportados por las ciencias auxiliares –la psicología, la sociología, la biología, la medicina, etc.–. Dicho de otra forma: los resultados biológicos y médicos aportan una luz valiosa sobre el ser humano, pero dichos datos –válidos en su nivel y en su ciencia– son parciales; han de ser integrados armónicamente en una unidad antropológica que les supera; esta visión unitaria y de síntesis superior sobre la persona humana lo aporta la antropología filosófica –el ser humano, “uno en cuerpo y alma” (GS 14 a), creado por Dios a su imagen- y es ratificada por la antropología teológica: el hombre, realización en Cristo de la “*imago Dei*” (Gn 1,26-31; 2, 1-7; 18-24). De aquí la necesidad que esta disciplina científica disponga de un método verdaderamente interdisciplinar, y no sólo multidisciplinar: parte del estudio del dato biológico o médico; se integra dentro de la globalidad de una visión antropológica adecuada; y de ahí brota el referente objetivo de moralidad para juzgar la licitud de la acción biomédica o de experimentación: en qué tipo de hombre me convierto mediante la realización de dicho acto⁴.

4 Para la articulación del método interdisciplinar de la ciencia bioética (biología, filosofía, ética y teología), cf. L. MELINA, “Reconocer la vida. Problemas epistemológicos de la bioética”, en A. SCOLA, *¿Qué es la vida?* (Madrid 1999) 83-95. Cf. E. SGRECCIA, *Manuale de bioetica*, vol. I, *Fondamenti ed etica biomedica*, (Milán 1989) 47-51. *Vendemiati* ha calificado el sistema ético de *Sgreccia* como un “personalismo ontológicamente fundado” (cf. A. VENDEMIATI, 271-274; 282-285); Ciertamente la bioética sin verdad antropológica representa un vaso vacío delante de alguien que se abrasa de sed. Mérito de este autor ha sido tender un puente de equivalencia entre el *Principlismo* norteamericano –formulado por el Belmont Report–, cuyos primeros representantes fueron Beauchamp y Childress, con su obra “*Principles of Biomedical Ethics*” (1979), y los Principios ontológicamente fundados de E. Sgreccia: el *principio de respeto de la vida física* de la persona (inviolabilidad de la vida humana, en expresión de *Evangelium vitae*) y el *principio Terapéutico* contiene y corrige a los principios consecuencialistas de “no maleficencia” y “beneficencia”; El *principio de libertad y responsabilidad* al de autonomía; y el *principio de solidaridad-subsidiariedad* al de justicia. Sin embargo, ¡cuánta distancia hay entre ambos! En el *Principlismo* no sólo

1. CONCEPTO DE PERSONA HUMANA

En este mundo, lo que no es persona –Dios, los ángeles y los hombres–, en definitiva no es nada. Para descubrir la superioridad cualitativa del ser humano respecto al resto de la creación no se precisa de la luz superior de la fe. Sin embargo, puesto que fe y razón están mutuamente orientadas entre sí, queremos partir del concepto de persona a la luz de la Revelación. Lo hacemos a partir de su analogado principal: el misterio Trinitario y el del Verbo encarnado. Las tres Personas divinas –con mayúscula– en el misterio Trinitario poseen en común la misma naturaleza divina pero de una forma personal infinitamente diverso: el Padre siempre ha engendrado al Hijo, siendo fuente y origen de toda la divinidad; el Hijo es de la misma dignidad que el Padre (es un *Condignus*); El es el Amante; el Hijo siempre ha existido e incluso se ha encarnado, ha vivido, ha orado, ha muerto y resucitado filialmente; El es el Amado, recibe amor pero también lo da; el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo, y es el Amor en Persona, la Persona-Don por antonomasia. El es el *Condilectus*. Todo ello constituye el primer elemento –identidad y diferencia– de lo que el cardenal patriarca de Venecia, Angelo Scola, ha denominado el “misterio nupcial de la persona”⁵, segunda clave de lectura en la presente Instrucción.

La dignidad inconmensurable de cada persona humana no le viene tanto por pertenecer a la especie humana; en caso contrario no habría grandes inconvenientes en sacrificar un miembro si de ello dependiera la continuidad o mejora de la misma. Lo más original de la persona humana es su

tenemos pluralidad de principios, sino que están sustentados en teorías éticas diversas e incluso divergentes entre sí -el p. de beneficencia (Mill); el de no maleficencia (Gert); el de autonomía (Kant); el de justicia (Rawls)-; son válidos en principio (“*prima facie*”), de tal forma que a un mismo caso pueden aplicarse principios diferentes en conformidad con lo que ya hemos decidido según la opinión común aceptada; y en caso de conflicto entre ellos se recurre al proporcionalismo de las consecuencias para elegir uno u otro (C.D. Ross). Mientras que Sgreccia integra y sintetiza los diversos principios de forma jerárquica y ordenada, gracias a la visión antropológica que aporta su personalismo ontológico; esto permite darles un contenido y hacerlos inmediatamente aplicables.

5 Cf. A. SCOLA, *Hombre-Mujer. El misterio nupcial*, (Madrid 2001); lo, *La cuestión decisiva del amor: hombre-mujer* (Madrid 2003). Así como en la Trinidad las Personas vienen constituidas por la Relación actual entre ellas, poseyendo de forma absolutamente irreplicable la naturaleza divina común, así, análogamente -sólo-, en el ser humano, la *capacidad* relacional, inscrita en su naturaleza (humana) -al haber sido creado por Dios a su imagen-, pertenece a su identidad ontológica.

forma singular, la más perfecta e irrepitible de poseer la naturaleza humana entera; no hubo, ni hay, ni habrá otra igual⁶. Cada persona es la “incomunicable -singularidad irrepitible- existencia de una naturaleza intelectual”⁷, creada inmediatamente por Dios a su imagen (“*capax Dei*”), con la colaboración imprescindible de sus padres. Cada persona es un infinito irrepitible: ha sido eternamente querida y creada por sí misma (GS 24); siempre es un fin, nunca puede ser tratada como un medio (Kant). Cada ser humano, “*corpore et anima unus*” (GS 14), tiene capacidad natural de comunión personal

6 TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I, q. 29, a. 3: “la cosa más perfecta en toda naturaleza, es decir, un ser que subsiste en la naturaleza racional”; cf. L. MELINA, *Participar en las virtudes de Cristo*, (Madrid 2004) 98-102; Id., “Reconocer la vida. Problemas epistemológicos de la bioética”, en: SCOLA, *¿Qué es la vida?*, 73-77. Mientras que el término hombre se refiere a la naturaleza humana universal, a la especie común que se expresa en muchos ejemplares, el término persona designa al ser humano individual en su realidad individual y concreta. En la persona la naturaleza humana alcanza su perfección última, la perfección de todas las perfecciones. De ahí que el respeto debido a cada ser humano no pueda ser reducido al que se debe a la naturaleza humana común en la que él participa. La dignidad singular y eminente de una persona humana no estriba solamente en su naturaleza racional, sino en su irrepitible modo de existir. Es un todo absolutamente concreto en el que está incluida la naturaleza de la especie con todas sus características, poseídas de una forma original y singular -poseídas “personalmente”-. Ser persona no se puede definir mediante características cualitativas comunes a la especie: *quienes* somos no es exactamente idéntico a *lo que* somos. Persona no es un concepto que califica la pertenencia de un individuo a una especie, sino que indica la forma original en la que los individuos de la especie humana participan de su humanidad; indica el singular ser humano en su concreta e irrepitible realidad individual. Mientras que algunos autores habían existido en el pasado en la naturaleza racional y libre, la sensibilidad moderna pone el acento en la singularidad de cada sujeto que está dotado de una interioridad autónoma e intransferible. San Buenaventura destaca tres características de la persona: singularidad, incomunicabilidad y suprema dignidad; la incomunicabilidad, como fundamento de su dignidad, no significa un cierre solipsista a la comunicación con otras personas. Al contrario, su irrepitibilidad -esto significa incomunicabilidad- fundamenta la posibilidad y riqueza del diálogo. Sólo porque cada ser humano posee una singularidad personal es interesante entrar en comunión con él; quien ama no puede consolarse con la pérdida del amado buscando en otra persona las cualidades que aquel poseía; el objeto del amor no son las cualidades comunes de la especie, ni siquiera las individuales del amado como tal; sino la persona única e irreductible del otro. El valor relacional de la persona presupone su irreductible valor ontológico; no al revés. Por otro lado la persona tiene una naturaleza. Contra una concepción errónea que enfrente persona contra naturaleza, la persona humana reclama una determinada estructura espiritual y corpórea (VS 48), la naturaleza de la persona humana, que es la persona misma en la unidad de alma y cuerpo, en la unidad de sus inclinaciones de orden espiritual y biológico. De aquí podemos entender mejor la relación entre la dimensión biológica de la vida y la persona; ser persona es la forma misma en la que un hombre es hombre: forma parte del núcleo íntimo de su humanidad; el ser persona pertenece a la sustancia del hombre concreto, así como la vida coincide con el ser mismo del ser vivo; por consiguiente, el cuerpo forma parte integrante de la persona; el cuerpo determina junto con el espíritu la subjetividad ontológica del hombre y, por tanto, participa de su dignidad personal.

7 RICARDO DE SAN VÍCTOR, De Trinitate 4. 23. Esta noción de “persona” contiene y supera -a un mismo tiempo- a la definición tradicional de Boecio “sustancia individual de naturaleza racional”, y expresa el contenido aportado por el Aquinate.

de amistad con Dios, con los ángeles y con los hombres; de ahí que en ser amado y amar alcance su realización plena, en cuanto persona (RH 10).

2. UNIDAD SUSTANCIAL Y CUERPO HUMANO

Pero hemos de partir de una antropología sexual, tal y como Dios ha creado y ha querido al ser humano a su imagen, en dos versiones antropológicas diferentes –por ello complementarias– y, al mismo tiempo, idénticas en dignidad: “varón y mujer les creó” (Gn 1,26-31)⁸. El presupuesto de unidad antropológica constituye, pues, el punto de partida imprescindible para comprender en su justo alcance la singularidad de cada persona humana y de su vida física. El ser humano es uno de los seres más originales de la Creación, pues no sólo pertenece a dos mundos tan dispares, como son el material –mediante su cuerpo– y el espiritual –mediante su alma–, sino que lo hace a un mismo tiempo y de forma inseparable, esencial (no accidental), en base precisamente a la unión sustancial entre ambos co-principios: es “uno en cuerpo y alma” (GS 14 a). De esta profunda unidad nace el primer deber ético de integración del sujeto ante la multiplicidad de sus dinamismos corpóreos, afectivos y espirituales, con sus diversas facultades operativas, mediante las virtudes.

Por consiguiente, en virtud de esta unidad antropológica, el cuerpo es personal y además es sexuado; y por lo mismo el alma determina sustancialmente a todo su ser corpóreo y espiritual. “*Corpus afficit personam*”: el cuerpo atañe y afecta a todo lo que es la persona humana; es mucho más que un simple conjunto de células (cf. *Dignitas personae* -DP- 4).

⁸ La corporeidad sexuada del ser humano es el camino principal a través del cual experimenta y conoce desde su cuerpo la alteridad -su identidad y diferencia, a la vez- como algo intrínseco al “yo” mismo, ya que la capacidad de relación con el otro no es accidental, sino intrínseca y constitutiva ontológica de su identidad. Su identidad viene determinada también por su corporeidad sexuada, que es elemento constitutivo de la “imago Dei”, y por su capacidad comunal de amor interpersonal con alguien diferente (inscrito ya en su cuerpo). Cf. SCOLA, *Hombre-Mujer. El Misterio Nupcial*, 167: “Antropológicamente hablando, la sexualidad humana es el camino principal a través del cual el hombre experimenta la alteridad como algo intrínseco al yo mismo. No porque el yo posea una consistencia ontológica autónoma, hecha -como decía Maritain- de elementos y necesidades constitutivas, sino porque la orientación al otro es del mismo modo constitutiva del yo. No se da antes un yo como un todo autónomo que, después, entra en relación con el otro: la relación no es extrínseca y accidental, sino intrínseca y constitutiva”. La relación que cada persona tiene con su cuerpo es tan decisiva que marcará el tipo de relación que tenga con los otros seres humanos.

3. EL VALOR INVIOLABLE DE LA VIDA DE LA PERSONA HUMANA

Desde una bioética “laica”, y como contraposición a otra calificada “religiosa”, se ha querido sustituir precisamente a nivel de principios absolutos el concepto de “sacralidad” e inviolabilidad de la vida por el de “calidad de vida”, haciendo depender arbitrariamente de su estado actual o condiciones la decisión sobre si una vida es digna o no de ser vivida⁹. La Instrucción “*Dignitas personae*” una vez más afirma que la vida humana es sagrada y, por tanto inviolable (EV 40), porque desde su inicio, durante cada fase de su existencia, hasta su momento final en la tierra y durante la vida eterna comporta la inviolabilidad misma de Dios Creador; esta inviolabilidad de la vida física del hombre brota tanto de su origen divino –expresado bíblicamente en la “*imago Dei*”, capaz de comunión personal de amor con Dios– como de su destino eterno. Sólo Dios es Señor de la vida: “*Deus, Dominus vitae*” (GS 51 c). Dios es “mi” creador, como causa principal y primera, aunque con la imprescindible colaboración de mis padres. Por consiguiente, el hombre no es dueño absoluto, sino administrador responsable ante Dios de su vida y de la ajena; la vida humana ha de ser respetada, en definitiva, porque en ella veneramos a Dios en su imagen que es todo hombre¹⁰. Por tanto, la vida cons-

9 En realidad la verdadera distinción entre las diferentes teorías o sistemas bioéticos estriba entre una concepción *cognitiva* de la misma -en la zona continental Europea-, en la cual es posible comparar y compartir argumentos racionales, y otra *no cognitiva* -del área anglosajón y Norteamericano-, en donde sólo es posible el voluntarismo contractual de quienes pactan en una sociedad tan pluralista, en la cual todos somos extranjeros y extraños morales, con un único límite, el principio de tolerancia y el de autonomía o libertad -casi absoluta- para aquellos sujetos con capacidad de pactar; no para enfermos en coma, niños, y disminuidos mentales, a quienes no se les valora como personas (T. Engelhardt), ya que no pueden sentarse en una mesa de negociaciones (R. M. Veatch); es más, las personas vienen al mundo después de un cierto período, probablemente años, a partir del nacimiento y, dejan de existir algún tiempo antes de la muerte del organismo, cf. T. ENGELHARDT, *Manuale di bioetica* (Milano 1991) 164; 257; cf. L. MELINA, “Reconocer la vida. Problemas epistemológicos de la bioética”, 69-70; cf. G. FORNERO, *Bioetica cattolica e bioetica laica* (Milán 2005).

10 Toda la “segunda tabla” del Decálogo goza de esta particularidad religiosa: el “no matar”, el pararse delante del hombre, creado a imagen de Dios, y reconocer su dignidad personal -la dimensión ética nace en el encuentro con el rostro de otra persona (*Lévinas*)-, y el “no odiar” -muerte intencional del alma, pues “todo aquel que aborrece a su hermano es un asesino” (I Jn. 3, 15)-, constituye el inicio del amor al prójimo -por eso en el quinto mandamiento se contienen de forma sintética el resto de la “segunda tabla”-, en definitiva, constituye un acto imperado por la virtud de la religión, pues veneramos a Dios en su imagen, impresa en el hombre (EV 53); cf. A. FERNÁNDEZ BENITO, “El aborto, ‘no’ a la vida”, en: AA.VV., *No matarás: a mí me lo hiciste. Comentarios a la Encíclica “Evangelium vitae”* (Valencia 1995) 219-221. Entre los derechos fun-

tituye un valor absoluto –fin en sí mismo–, aunque no un valor supremo; en cuanto tal siempre –sin condiciones añadidas– es un bien¹¹. De ahí que la Instrucción recuerde en sus primeros números el criterio ético fundamental para las cuestiones relacionadas con la intervención sobre el embrión humano:

El fruto de la generación humana desde el primer momento de su existencia, es decir, desde la constitución del cigoto, exige el respeto incondicionado, que es moralmente debido al ser humano en su totalidad corporal y espiritual. El ser humano debe ser respetado y tratado como persona desde el instante de su concepción y, por eso, a partir de ese mismo momento se le deben reconocer los derechos de la persona, principalmente el derecho inviolable de todo ser humano inocente a la vida (DV I, 1; DP 4).

A la luz de la razón

El valor absoluto de la vida física humana constituye una afirmación ética que la razón humana puede conocer por sí misma y que debería estar en los fundamentos de todo orden jurídico (DP 5). Nadie, en su sano juicio, puede ignorar que, por ejemplo, matar a un niño sea un crimen nefasto (GS 51c); el problema estriba en determinar cuándo comienza con exactitud la vida humana (cf. EV 60); al afrontar esta cuestión hemos de recurrir sucesivamente a las aportaciones de tres ciencias diferentes, en correspondencia a la metodología interdisciplinar propia la bioética: estatuto biológico, antropológico y ético del embrión humano. Todo individuo perteneciente a la especie humana es persona desde su mismo inicio. Presupone una verdad de carácter on-

damentales de la persona humana, el derecho a la vida constituye el primero, condición de posibilidad del resto. Gozan de cuatro características: son universales, brotan de la naturaleza de la persona, son inalienables e indivisibles (cf. *Compendio de Doctrina Social*, 153). Así pues, cuando afirmamos que el derecho a la vida es inalienable -no enajenable- queremos decir que nadie puede despojarse de ese mismo derecho, ni otorgar a otro nuestro permiso.

11 Cf. A. RODRÍGUEZ LUÑO, “La valoración teológico-moral del aborto”, en: R. LUCAS LUCAS (dir.), *Comentario interdisciplinar a la “Evangelium vitae”* (Madrid 1996) 425: valor absoluto de la vida física del hombre no quiere decir valor infinito, sino valor inconmensurable, no intercambiable con otros, no sujeto a comparaciones o ponderaciones en situaciones de conflicto; en una palabra, no tiene precio, sino una altísima dignidad (EV 34).

tológico sobre la continuidad del desarrollo del ser humano, confirmado por los conocimientos actuales de la genética humana.

En primer lugar, el ser humano comienza a vivir cuando comienza a existir su cuerpo (cuestión 1ª: estatuto biológico del embrión). El pre-embrión (A. McLaren) no existe, como si se tratase de un conjunto heterogéneo de células indiferenciadas, pertenecientes a no sé que especie (N. Ford); antes de la formación del embrión humano sólo existen los gametos germinales masculino y femenino¹². Desde el mismo instante en que espermatozoide y óvulo se unen, comienza la vida de un nuevo individuo de la especie humana

12 Así pues el genoma identifica como biológicamente *humano* al embrión unicelular o cigoto (1º) y, a la vez, especifica tanto su *identidad individual* e irrepetible (2º), como el finalismo autónomo de su propio *crecimiento* (3º). La *unidad morfológica* (a) de constitución del organismo humano y, sobre todo, la *unidad funcional* (b) como un todo armónico, desde el primer momento, es algo que la biología de hoy constata, cf. A. SERRA, "El embrión humano. ¿Qué puesto en el Evangelio de la vida?", en: AA.VV, *Evangelium vitae, Commento all'Enciclica sulla bioetica*, (Turín 1995) 93-105. Cf. M. SEBASTIÁN ROMERO, *Moral de la Vida Física. Apuntes manuscritos*, cap. 12 (*el aborto*), (ISET San Ildefonso, Toledo) 175-195. *Tres propiedades* biológicas caracterizan este proceso de crecimiento en el embrión humano: coordinación, continuidad y gradualidad -pasando de formas más simples a otras más complejas-. No se trata de un nuevo ser humano en potencia, sino de un individuo de la especie humana con todas las potencialidades de crecimiento. Entre los *objetores* a esta verdad biológica de *constitución morfológica* (a), se encuentran quienes han querido negar al embrión su pertenencia a la especie humana desde el inicio, como si en sus fases iniciales fuera un individuo indefinido (ontogénesis) que pasara sucesivamente desde formas inferiores de la vida vegetal o animal (filogénesis) hasta, finalmente, llegar a ser individuo de la especie humana; lo es desde el principio, desde el instante mismo de la fecundación. Otros objetores han pretendido negar su individualidad e identidad irrepetible desde el inicio de la fecundación a partir de su *divisibilidad* o no; nos referimos a los inventores del Informe Warnock sobre la importancia del 14º día, a partir del cual, el ser humano, una vez implantado en el endometrio o cavidad interna del útero, sería indivisible. El embrión desde su fase inicial misma -la fecundación normalmente ocurre en las trompas de Falopio y luego desciende hacia el útero- es *individual* siempre, aun cuando puedan existir fenómenos de división gemelar -por su carácter totipotente- o incluso de fusión -todavía no se conocen con suficiencia los factores externos que provocan fenómenos de hibridación o de muerte prematura de un embrión-. A este respecto afirmamos que el ser humano desde el inicio es individual e irrepetible, aunque divisible (gemelos univitelinos o verdaderos); y a partir del 12-14º día, con su implantación definitiva en el endometrio es individual e indivisible. Finalmente, desde la *dinámica del crecimiento* (b) tampoco la aparición de la estría o línea primitiva -con la distinción entre la masa interna celular, destinada a construir el embrión, y las células más externas (trofoblasto) destinadas por el embrión para formar paulatinamente la placenta, el cordón umbilical y el líquido amniótico, que serán abandonados con el nacimiento-, o la comprobación de cerebro funcionante -uno de los factores a tener en cuenta para determinar el momento de la muerte, pero no tan decisivo para el momento de inicio de la vida- constituye una aparición absolutamente novedosa que detecte salto cualitativo alguno desde el punto de vista biológico; su aparición corresponde simplemente a un proceso gradual que ha sido preparado por el propio embrión minuciosamente, con precisión micrométrica. Ciertamente que si el seno materno fuera transparente el aborto -con toda probabilidad- no existiría.

—no de otras especies animales inferiores— (1º), con todas sus características genéticas que determinan su identidad biológica irrepetible (2º) y que dirigirá por sí mismo el proceso de crecimiento homogéneo de su organismo, sin salto cualitativo alguno (3º); ni siquiera su nacimiento lo es; tan sólo la muerte. “Desde el momento en que el óvulo es fecundado, se inaugura una nueva vida que no es la del padre ni la de la madre, sino la de un nuevo ser humano que se desarrolla por sí mismo. Jamás llegará a ser humano si no lo ha sido desde entonces”¹³, pues —repetimos— ningún salto biológicamente significativo se da con posterioridad durante el proceso de desarrollo del embrión.

Pero la determinación de que este embrión humano, que comienza pesando quince diezmillonésimas de gramo, es persona humana constituye una cuestión que excede a la biología; se trata de un problema filosófico (cuestión 2ª: estatuto antropológico u ontológico del embrión). Si la *Donum vitae* no definió que el embrión humano es persona, fue para no pronunciarse explícitamente sobre una afirmación de índole filosófica. Sin embargo puso de relieve que existe un nexo intrínseco entre la dimensión ontológica y el valor específico de todo ser humano. Aunque la presencia de un alma espiritual no se puede reconocer a partir de la observación experimental, las conclusiones de la ciencia biológica sobre el embrión humano ofrecen “una indicación preciosa para discernir racionalmente una presencia personal desde este primer surgir de la vida humana: ¿cómo un individuo humano podría no ser persona humana?” (DV I, 1). Todo individuo de la especie humana es persona¹⁴.

13 EV 60; CDF, *Declaración sobre el aborto procurado*, n. 12-13. “En conclusión, el recién concebido tiene su propia y bien determinada realidad biológica: es un individuo totalmente humano en desarrollo, que, autónomamente, momento por momento, sin discontinuidad alguna, construye su propia forma ejecutando, por actividad intrínseca, un diseño proyectado y programado en su mismo genoma” [A. SERRA, “Embrione humano, ciencia e medicina”, en: *La Civiltà Cattolica* (1987) II, 256].

14 Aquello que especifica *metafísicamente* (*antropológicamente*) al embrión humano como persona es la presencia del alma racional, creada inmediatamente por Dios, destinada a unirse sustancialmente al cuerpo humano. Un embrión unicelular, con un genotipo específico, es materia suficientemente dispuesta para ser sujeto apropiado del alma intelectual, no habiendo indicio alguno para retrasar dicha predisposición; cf. S. J. HEAVY, “Aquinas and the presence of the human rational soul in the early embryo”, en: *The Thomist* 56 (1992) 19-48. En segundo lugar, todo individuo perteneciente a la especie

La realidad del ser humano, antes y después del nacimiento, no permite que se atribuya cambio de naturaleza, ni –por consiguiente– una gradación de valor moral, pues muestra una plena cualificación antropológica y ética (cuestión 3ª: estatuto ético del embrión)¹⁵. Por tanto, el embrión huma-

humana es persona, en base a dos argumentos: a) la *unidad dinámica* en el proceso de crecimiento del embrión reclama la *unidad ontológica* del alma, como un único principio que hace funcionar al organismo humano como un todo. El alma es forma sustancial del cuerpo, y aún cuando sobre el momento de la animación la Iglesia no haya querido determinarse de forma definitiva, estimamos que es más verosímil la infusión inmediata y no la retardada o sucesiva. Cierto que no podemos detectar la presencia del alma desde la experimentación, porque excede a la metodología propia de la ciencia biológica; sin embargo es un razonamiento filosófico que tiene su punto de partida en la constatación biológica de que estamos ante un organismo perteneciente a la especie humana que se desarrolla autónomamente. Corroborado por los conocimientos biológicos modernos, comprobamos que no existe salto cualitativo alguno, a no ser la fecundación misma; razón por la cual sostenemos que la infusión del alma en el ser humano comienza en el instante mismo de la fecundación, tal y como la Instrucción *Donum vitae* insinúa. b) Además, la *destinación* -no sólo temporal, cuestión secundaria (animación retardada)- sino *metafísica, ontológica o antropológica* del cuerpo humano a unirse sustancial e inseparablemente con el alma en toda persona humana (dos co-principios esenciales), subraya aún más que todo ser humano es persona. Precisamente la muerte significa una separación temporal, accidental y excepcional, entre alma y cuerpo. Por todo ello el cuerpo humano afecta a la persona entera, precisamente en virtud de esta unidad sustancial en la cual alma y cuerpo se reclaman mutuamente de forma antropológica.

- 15 La *ilicitud* del aborto y el trato manipulador de embriones humanos es independiente de los argumentos biológicos o incluso filosóficos aportados; constituye el estudio del *estatuto ético* del embrión. Quizás alguien no acepte mi postura que afirma que, desde el inicio mismo de la vida humana -al no detectar salto cualitativo alguno con posterioridad al momento de la fecundación misma-, hay una persona humana, ya que ser humano y persona humana no se pueden separar, sino que se identifican y reclaman metafísica y antropológicamente de forma mutua. Pero ningún médico, ni biólogo podrá asegurar con su ciencia que el embrión humano sea “algo” y no “alguien”. Es suficiente admitir que el cigoto tiene un destino intrínseco con el ser personal en formación y que esta presencia del alma sea probable -y jamás el médico o el biólogo podrá demostrar lo contrario; tampoco yo puedo demostrar lo opuesto- para que no corramos el riesgo de cometer un homicidio al suprimir dicho embrión: jamás se debe obrar con conciencia dudosa, máxime cuando no estamos obligados a ponernos en tan grave riesgo. Tampoco el cazador puede disparar su arma, cuando duda si se trata de una persona o de un ciervo lo que se esconde tras la maleza; se trata, pues, de una *duda de hecho (dubium facti)* que me obliga previamente a salir de la duda antes de disparar, porque nadie me obliga a ello, y porque corro el riesgo de matar a un inocente; sólo la duda ofende: “bastaría la sola probabilidad de encontrarse ante una persona para justificar la más rotunda prohibición de cualquier intervención destinada a eliminar un embrión humano” (EV 60). Además, aún suponiendo que el momento de la animación sea tardía -concedo, aunque no comparto-, es decir, concedamos que el embrión humano sea “algo” y no “alguien”, este “sustrato” que el cuerpo u organismo humano (“algo”) prepara, está destinado y reclama antropológicamente el alma -creada inmediata y directamente por Dios (CCE 366)- con la que se completa la naturaleza recibida de la colaboración entre Dios y sus padres (cf. *Decl. Aborto procurado*, n. 13; 8). De ahí que Tertuliano, moralista y jurista, exclamara: “es ya un hombre aquel que está en camino de serlo” (*Apologeticum*, IX 8; PL I, 371-372). Si suprimo este “sustrato” de hecho estoy impidiendo la existencia de una persona humana -al impedir que se una ontológicamente con su alma-, porque el cuerpo afecta a la persona entera. Finalmente, la necesidad de precisar la cuestión sobre la animación retardada o

no tiene desde el principio la dignidad propia de la persona, y debe ser tratado con el mismo respeto que se debe a toda persona humana (DP 5); de ahí también la necesidad de un reconocimiento y protección en las leyes civiles y en la sociedad actual (4ª cuestión: estatuto jurídico). Así pues, cuando un médico atiende a un enfermo, o cuando un investigador observa el desarrollo de un embrión humano, se encuentran ambos ante la vida física de una persona humana irrepetible.

A la luz de la fe cristiana

Pero además, la luz superior de la fe, a la cual se orienta de forma natural la de la razón –una vez curada, perfeccionada y elevada por la Gracia (DP 7)–, el hombre conoce que, en el misterio de la Encarnación del Verbo, el Hijo de Dios confirmó la dignidad del cuerpo y del alma que constituyen al ser humano (GS 22); Cristo es la revelación plena de todo el “Evangelio de la vida”: de la vida físico-espiritual del hombre y de la vida eterna (EV 30; 50); Él es el “Príncipe de la vida”. Gracias al don de la vida divina y eterna del Verbo de la vida, la vida física y espiritual del hombre, incluida su etapa terrena, encuentra plenitud de valor y significado (EV 30); “tocando misteriosamente a todo hombre a través de su venida en carne, salida del amor divino, el Hijo confiere a toda persona humana una dignidad absoluta”¹⁶. “A la luz de estos

inmediata, tuvo su importancia histórica en el pasado para evitar el traduccionismo en la explicación teológica de la transmisión del pecado Original, y para la fijación de penas canónicas inherentes al aborto; pero jamás por ello –en las escuelas que defendían una postura o su contraria– se dudó de la grave ilicitud del aborto (EV 61); de esta forma la cuestión teórica sobre el momento de la animación era diferenciada perfectamente de la cuestión moral.

16 R. TREMBLAY, “Cristo, Evangelio de la vida”, en LUCAS LUCAS, 347. En el misterio del Verbo encarnado, la humanidad recibe por un lado la revelación del amor infinito de Dios, y por otro, la revelación del valor incomparable de cada persona humana (EV 2). Sin atenuar la prioridad de la dimensión soteriológica de la Encarnación, la *Evangelium vitae* resalta el alcance antropológico de este acontecimiento. Así mismo, la sangre de Cristo en la Cruz –que habla mejor que la de Abel al implorar una justicia más profunda, la misericordia–, a la vez que revela la grandeza del amor del Padre, manifiesta qué precioso es el hombre a los ojos de Dios y qué inestimable es el valor de su vida (EV 25). Jesucristo en persona es el Evangelio de la vida, y podemos referirlo a tres tipos de vida; en primer lugar, la *vida corporal -biológica y física (bios)*–, que, cuando está en situación de singular precariedad y amenaza, es objeto de la atención amorosa de Dios; Cristo cura a los enfermos; la vida corporal tiene un valor incontestable, y el hombre no puede despreciarla o ponerla fin a su antojo –este poder sólo le pertenece a Dios–, aunque puede sacrificarla por un valor superior, como el mártir. En segundo lugar, la *vida humana (psyché)*. El Hijo encarnado hace posible que el hombre se transforme según la Imagen del Hijo; de ahí que la dignidad

datos de fe, adquiere mayor énfasis y queda más reforzado el respeto que, según la razón, se le debe al individuo humano: por eso no hay contraposición entre la afirmación de la dignidad de la vida humana y el reconocimiento de su carácter sagrado” (DP 7)¹⁷. A la luz complementaria de estas dos alas para el conocimiento humano (EV 29), se comprende asimismo la grandeza y, a la vez, la responsabilidad humana de los esposos sobre la transmisión y custodia de la vida, condición de posibilidad también para su cooperación en la comunicación de la vida sobrenatural y de filiación divina, según el único Plan originario de Salvación: “a partir de la conjunción de estas dos dimensiones, la humana y la divina, se entiende mejor el por qué del valor inviolable del hombre: él posee una vocación eterna y está llamado a compartir el amor trinitario del Dios vivo” (DP 8).

En conclusión, se han de excluir criterios de discriminación respecto la dignidad humana en base al desarrollo biológico, psíquico, cultural o en el estado de salud del sujeto. En cada fase de su existencia, el hombre, creado a imagen de Dios, refleja el rostro de su Hijo unigénito hecho carne. Este amor, casi incomprensible (en exceso, con expresión paulina) de Dios al hombre revela hasta qué punto la persona humana es digna de ser amada por sí misma, con independencia de cualquier otra consideración. En definitiva, la vida humana siempre es un bien, puesto que es manifestación en el mundo

de la vida se encuentra en una tensión que va de la “*imago Dei*” creatural a la participación en la “Imagen” filial que es Cristo; en definitiva, la vida humana es el terreno donde puede crecer la vida eterna. De ahí que su vocación consista en la entrega de la vida por amor y así encuentra su sentido. La precariedad de la vida no debería oscurecer la dignidad original de ser casi divina. Como mostró Cristo con su nacimiento y crucifixión, en estas situaciones de extrema debilidad, la vida se convierte en instrumento glorioso de salvación universal. En tercer lugar, la *vida divina y eterna (zoe)*. La realización efectiva de la vida humana, abierta a la vocación filial, es posible gracias al don de la vida divina y eterna; es comunicada por el Verbo de la vida, participación real en la vida misma de comunión con el misterio trinitario. Cf. A. IZQUIERDO, “En Cristo se cumple la Escritura de la vida”, en: LUCAS LUCAS, 342: el título referido a Cristo, “Arjejós” de la vida (Hch. 3, 15; EV 32) designa a Jesucristo como autor de la vida física, capaz de restablecer la integridad del cuerpo, y guía de la vida eterna para su pueblo, en cuanto redentor.

¹⁷ Basta recordar algunas frases de la Escritura para comprender del carácter sagrado de toda vida humana (cf. EV 60): “mi embrión, Señor, tus ojos lo veían” (Salmo 139, 16); “antes de haberte entretejido en el seno materno te conocí” (Jr. 1, 4-5); “yo no sé como aparecisteis en mis entrañas, ni fui yo quien os regaló el espíritu y la vida, ni tampoco organicé yo los elementos de cada uno de vosotros”. De ahí que los primeros cristianos -según la *Carta a Diogneto*- se distinguieron porque no eran ni abortistas, ni divorcistas.

del resplandor de su gloria (cf. EV 34; DP 8): “la gloria de Dios consiste en que el hombre viva, y la vida del hombre consiste en la comunión con Dios”¹⁸, que le convierte en eterno. No es de extrañar, pues, que la defensa de la vida física constituya el primero de los principios de bioética, su primer imperativo¹⁹.

III. RACIONALIDAD TECNOLÓGICA Y LÓGICA ÉTICA

El documento que en la segunda y tercera parte de la Instrucción “*Dignitas personae*” va a estar más presente es la *Donum vitae*. En los años transcurridos entre una y otra instrucción han de afrontarse algunas cuestiones “nuevas”. No obstante, si tuviéramos que subrayar cuál va a ser el hilo conductor de toda la segunda y tercera parte de la Instrucción “*Dignitas personae*”, su verdadera tercera clave de lectura, estimo que sería la respuesta a una pregunta que ya la Encíclica *Humanae vitae* se hiciera: ¿qué tipo de dominio y que límites tiene el hombre sobre la vida humana, empezando por sus fuentes próximas? (cf. HV 2-3; 10; 13 b; 21). Para poder dar respuesta adecuada a la pregunta nos vemos obligados a recordar al menos dos tipos de racionalidad o lógica diferentes en la razón práctica humana, que nosotros resumimos -por razones de brevedad- en este esquema:

18 IRENEO DE LYON, *Adversus haereses* IV, 20, 7.

19 Cf. SGRECCIA, 121-126; L. CICCONE, *Bioética. Historia. Principios. Cuestiones*, (Madrid) 50-51; VENDEMIATI, 282. Dentro de este primer principio de respeto de la vida humana, y subordinado a la integridad de la vida misma, se encuentra el derecho a los medios y cuidados indispensables para tutela de la *salud*. El segundo principio de bioética, en conexión inmediata con el primero -prosigue Sgreccia-, ha de ser el *principio de libertad y responsabilidad*, que debe reinar en la relación -de doble sentido- entre médico y paciente para salvar la vida y cuidar la salud (según interpretación justa del código hipocrático, “emplearé la medicina para ayuda de la vida y salud de los enfermos; pero jamás para dañales, ni perjudicarles”), tanto en el proceso de la enfermedad, como en la obtención de un consentimiento libre e informado en el paciente. La relación médico-paciente (incluidas las virtudes del médico) ha sido desarrollada en diversas obras por E.D. PELLEGRINO-D.C. THOMASMA, *Per il bene del paziente. Tradizione e innovazione nell'etica medica* (Cinisello Balsamo 1992); *Id.*, *The Virtues in medical practice* (New York 1993).

RACIONALIDAD TÉCNICA	RACIONALIDAD ÉTICA
1. Inventar el Proyecto	1. Proyecto inventado por Dios
2. Criterio de eficacia y del mal menor	2. Criterio de adecuación a la verdad objetiva conocida por el hombre
3. Relación de absoluto o casi absoluto dominio (con ciertos límites “razonables”)	3. Relación de absoluto respecto a la verdad conocida sobre el hombre
4. Obrar transeúnte que perfecciona sobre todo la obra externa realizada (fabricar)	4. Obrar transeúnte que perfecciona sobre todo al sujeto (actuar)

La confusión y suplantación de la lógica ética por la racionalidad técnica ha significado la destrucción de la moral por parte del sistema Proporcionalista y Consecuencialista contemporáneos²⁰. No obstante, téngase en cuenta el atractivo de la aplicación tecnológica a los diversos deseos legítimos que el hombre siente –según el predominio de una lógica técnica– para una cultura –como es la nuestra– en la que prevalece la eficacia de los resultados en los medios a emplear²¹.

20 Cf. JUAN PABLO II, Encíclica *Veritatis Splendor*, n. 38-41; cf. C. CAFARRA, “Ratio techica, ratio ethica”, en: *Anthropotes. Rivista di studi sulla persona e la famiglia*, año V, n. 1 (1989) 129-146; A. FERNÁNDEZ BENITO, en: AA.VV., *Enséñame tus caminos para que siga en tu Verdad*, (Valencia 1993) 179-181; cf. W. E. MAY, *Nuevas tecnologías reproductivas y enseñanza católica*, en: A. M. GONZÁLEZ-E. POSTIGO-S. AULESTIARTE (ed.), *Vivir y morir con dignidad. Temas fundamentales de Bioética en una sociedad plural* (Pamplona 2002) 56-59. Un ejemplo lícito de racionalidad ética, propia del campo de las virtudes, lo constituye la denominada abstinencia periódica -condición necesaria, aunque no suficiente, para la virtud de la castidad en los esposos-; mientras que la contracepción implicará siempre la usurpación de la lógica técnica en un campo que no le es propio.

21 La aplicación de los descubrimientos científicos a la técnica se denomina *tecnología*; cf. L. MELINA, “Reconocer la vida. Problemas epistemológicos de la bioética”, 85-87: la concepción diferente de “ciencia” en la época moderna ha sido determinante; el primer elemento metodológico lo aportó *Galileo*, pues el objeto de la ciencia ya no será el estudio de las esencias -como en la ciencia antigua y medieval-, sino las cantidades mensurables de los cuerpos, recurriendo al experimento -no a la experiencia- para arrancarle su secreto. El segundo elemento es la relación intrínseca de este método de investigación con la posibilidad de aplicar eficazmente sus resultados: es la relación entre *ciencia y tecnología*. La novedad de la época moderna no estriba tanto en la técnica, cuanto en la aplicación tecnológica de los descubrimientos científicos. Debajo se encuentra el axioma de Bacon: “*scire est posse*”; la relación entre ciencia y poder hoy se encuentra con nuevas posibilidades de la biotecnología. La naturaleza ha pasado de ser “*mater*” (madre) a sólo *materia* informe, depósito de materiales con los que el ingenio humano tratará de multiplicar indefinidamente sus invenciones, a disposición de su manipulación poderosa.

La respuesta anticipada a la pregunta formulada es que, con finalidad verdaderamente curativa, el ser humano tiene un cierto dominio técnico sobre la vida y sus fuentes, que se basa en los principios tradicionales en el campo de la tolerancia del mal menor (principio terapéutico o de Totalidad; principio de Doble efecto), pero con estos límites éticos infranqueables, tal y como la medicina quirúrgica ha desarrollado²². Nos limitamos, pues, a resumir el contenido de esta segunda y tercera parte, desde este prisma de lectura.

1. LA RACIONALIDAD TECNOLÓGICA EN LOS NUEVOS PROBLEMAS DE LA PROCREACIÓN.

Cinco son los problemas principales afrontados:

a/ En primer lugar, la Instrucción alaba el empleo de las modernas tecnologías que, sin sustituir al acto de amor conyugal, único gesto –no solo contexto– mediante el cual se transmite dignamente la vida humana (principio de inseparabilidad moral del doble significado), bien ayuden a la realización del acto conyugal mismo, bien consigan que el acto normalmente realizado alcance su finalidad procreadora (DV II, B 7). De ahí la licitud de los métodos verdaderamente terapéuticos para remover los obstáculos que impidan la fertilidad natural (de origen gonádico, por endometriosis, por obstrucción de las trompas) (DP 13). Mientras que las técnicas artificiales de reproducción (inseminación artificial; fecundación *in vitro*) son métodos sustitutivos del acto conyugal; no son los padres quienes transmiten la vida, sino un médico o un biólogo quienes las “producen”, estableciéndose entre

22 La vida, en sus fuentes potenciales próximas, en cuanto sólo depende de la voluntariedad de los esposos el proceso de su inicio en la transmisión (1ª), y en cuanto por su fertilidad actual está comprometida la posible existencia de nuevos seres humanos y los derechos de Dios Creador (2ª), unidas ambas condiciones, el ser humano no posee dominio técnico alguno, sino tan sólo un autodomínio de carácter ético, parte integrante de las virtudes, que le lleva a su expresión inicial con todas sus consecuencias –también procreadoras–, o a su abstinencia, cuando las circunstancias y la recta intención así lo aconsejan (HV 13; 21). De ahí que solo mediante un gesto de amor conyugal, convenientemente regulado por la lógica virtuosa que perfecciona a los esposos mediante la castidad y la justicia, sea lícito transmitir humanamente la vida; solo así se respeta el principio de inseparabilidad moral del doble significado, al que antes aludíamos. Este mismo principio será decisivo para valorar en definitiva la aplicación de diversas técnicas de intervención sobre la vida, singularmente para discernir entre métodos ayudativos y medios sustitutivos.

ellos una relación semejante a todo productor con su producto (DV II, B 4)²³. Así pues la lógica técnica en el campo de la vida es admisible tan sólo para ayudar, para curar, nunca para sustituir el acto conyugal entre los esposos, único modo dignamente humano de transmitir la vida.

b/ En segundo lugar, las técnicas de fecundación *in vitro* comportan frecuentemente la pérdida de un elevado número de embriones (DV II) -más del 80%-; y no se debe a una mera imperfección inicial del método (DP 14)²⁴. La “transferencia múltiple” al seno materno de embriones producidos *in vitro*²⁵, a fin de asegurar la implantación de, al menos, uno, conlleva la pérdida de un porcentaje tan elevado de embriones humanos que ni la deontología profesional más elemental, ni las autoridades sanitarias jamás admitirían en ningún otro ámbito una tasa tan elevada de fracasos en vidas humanas (DP 15)²⁶.

23 Cf. W. E. MAY, 70-71: el acto conyugal ha de ser la causa principal de la concepción del niño; no puede ser suplantado por cualquier otra acción humana. Un procedimiento *ayuda* al acto matrimonial si, y sólo si, el acto matrimonial tiene lugar, y el procedimiento en cuestión evita los obstáculos que impiden que dicho acto sea fructífero, o proporciona las condiciones necesarias para que ejerza su causalidad principal (J. Doerfler). En cambio el acto conyugal no es causa principal de la concepción si el proceso causal natural iniciado por el acto conyugal y orientado hacia la concepción, es interrumpido por medios técnicos; esto sucede cuando dichos medios finalizan o detienen el proceso causal natural (1), cuando estos medios implican que el semen del marido sea extraído del cuerpo de la mujer después de realizar el acto conyugal (2); cuando la concepción se produce fuera del cuerpo de la mujer (3); cuando los medios técnicos inician de nuevo el proceso, previamente detenido por intervención humana (4); tampoco cuando el acto conyugal sirve meramente como modo de obtención del semen (5).

24 Hoy por hoy, no es todavía posible el denominado “caso simple”: que un sólo espermatozoide fecunde *in vitro* a un único óvulo, y que sea implantado con éxito, evitando así toda pérdida de embriones. No obstante, aun cuando en el futuro fuera posible el “caso simple”, la forma de producir artificialmente la vida *in vitro* o *in vivo* es intrínsecamente ilícita, en sí misma, porque, en virtud de su objeto ético, no es conforme con la dignidad de la persona humana.

25 La transferencia múltiple ha dado lugar a un aumento significativo de embarazos múltiples y muchos de ellos ectópicos (en las Trompas de Falopio); lo cual ha motivado el recurso a la denominada “reducción embrionaria”. Se trata, en realidad, de un aborto selectivo sobre embriones, que -paradójicamente- con anterioridad habían sido intensamente deseados (DP 21; EV 62).

26 Para evitar la pérdida de embriones, en la actualidad se está recurriendo como técnica más utilizada por su eficacia, a la *inyección intracitoplasmática de espermatozoides* (ICSI). Consiste en una variante de la fecundación *in vitro*; sólo que la fecundación no ocurre espontáneamente en la probeta, sino a través de la inyección en el citoplasma del óvulo de uno o de varios espermatozoides previamente seleccionados y tratados; incluso a veces se emplean espermatozoides inmaduros - espermatozitos-, corriendo grave riesgo de malformaciones. Al tratarse de una técnica de fecundación extra-corpórea, quien

c/ En tercer lugar, un paso obligado para asegurar el grado de éxito de las técnicas de procreación *in vitro*, es la congelación de embriones. A fin de no repetir varias extracciones se realiza una hiper-estimulación ovárica en la mujer con la obtención de varios óvulos, que después son fecundados *in vitro*; a continuación, bien todos o bien aquellos que no son implantados inmediatamente en el útero, se les congela a bajísimas temperaturas (DP 18). La crioconservación es incompatible con el respeto debido a los embriones humanos: se les expone a grave riesgo de muerte o de daño a su integridad física; se les priva temporalmente del cariño materno y de su gestación; se les expone a ulteriores manipulaciones (DV I, 6). Además no se puede interrumpir impunemente el crecimiento de la vida de un ser humano, mediante congelación temporal.

Ha sido materia de debate reciente qué hacer con tan elevado número de embriones sobrantes (DP 19). Algunos se preguntan cómo reparar semejante injusticia; por una parte no es lícito ni descongelarlos para la investigación, ni para uso terapéutico de terceros, pues implica su destrucción. Tampoco es admisible su descongelación, sin reactivarlos, porque morirían irremisiblemente. Otros, movidos por rectas intenciones, han pretendido organizar una “cruzada de adopción prenatal” para implantarlos en esposas que así lo desearan, brindándoles siquiera una oportunidad de vivir; tampoco esto último parece aceptable, por las mismas razones que hacen ilícita, tanto la procreación artificial heteróloga –con donante–, como toda forma de maternidad sustitutiva, y por la exposición del embrión a un elevado riesgo de muerte. En definitiva es preciso constatar la injusta situación de millones de embriones que es de hecho irreparable y para los cuales, hoy por

determina y decide la vida y la identidad al embrión es, en definitiva, el médico y/o el biólogo, y no Dios Creador a través de las leyes naturales que Él sabiamente ha inscrito en la naturaleza de la persona humana. Se instaura así una relación instrumental de dominio tecnológico que despersonaliza a quienes intervienen en dicho proceso y que reduce la transmisión de la vida humana a mero mecanismo de producción: “*Generación, procreación, reproducción* identifican, por tanto, tres formas diferentes de fecundidad que, a su vez, están relacionadas con los diferentes niveles de reciprocidad suprasexual y sexual. Desde el perfecto y puramente espiritual que se da en Dios mismo: generación; al asimétrico propio del hombre: procreación; al animal: reproducción” (SCOLA, 187).

hoy, no se encuentra una solución del todo satisfactoria y lícita: ni siquiera el dejarles en situación congelada, esperando que en un futuro puedan vivir dignamente, pues la congelación prolongada produce daños irreparables y la muerte misma²⁷. Cuando en moral nos encontramos ante un aparente caso de “conciencia perpleja”, donde, hágase lo que se haga, parece que siempre obramos mal, la solución es clara: vuélvete atrás porque es verdad que estás en un caso de perplejidad –de esto no dudamos–; pero la causa de tu perplejidad no es la Providencia divina, sino tu mala conducta, ya que nace de un error del cual tu eres responsable, y por eso vencible (conciencia culpablemente errónea): tú eres culpable de esta situación de injusticia; no queda otra solución que volver a la verdad moral (cf. Sm. Th., I-II, q. 19, a. 6, ad 3). De ahí el clamor urgente que la Instrucción hace a la conciencia de científicos y médicos del mundo entero para que se detenga de una vez por todas la producción de embriones humanos. Esta es la única solución lícita.

d/ En cuarto lugar, en el contexto originario con el cual *Donum vitae* afrontaba el diagnóstico prenatal, la fase de diagnosis estaba completamente separada de la eventual eliminación de embriones; razón por la cual se le consideraba en sí mismo lícito, con tal que evite riesgos de provocar un parto prematuro, que se salve la vida e integridad del hijo, que haya motivos proporcionados y se ordene a la aceptación del hijo. Pero, veinte años después, ha cambiado el contexto originario; ahora, del diagnóstico genético sobre embriones formados *in vitro* antes de su implantación, se sigue ordinariamente la eliminación de todo aquel que sea sospechoso de contener algún defecto genético, o que no corresponda al sexo deseado o a determinadas cualidades prefijadas (DP 22); de esta forma el diagnóstico preimplantatorio

27 En este último caso, que muchas veces implica dejar morir en paz a embriones congelados, al menos nuestra actuación no provoca la muerte por comisión alguna, sino tan solo por una omisión de ayuda, que hoy no existe. No añadimos una nueva injusticia a otra, que otros -no nosotros- han provocado; por eso es lícita; con todo no es solución plenamente satisfactoria, tal y como hemos dicho. Tampoco parece lícita *la congelación de aquellos óvulos* -en orden a la procreación artificial- que no son transferidos al seno materno, y utilizarlos en caso de que el primer intento fallase, como una nueva alternativa para evitar los graves problemas éticos en la crioconservación de embriones (DP 20).

se ha convertido en la práctica en un aborto selectivo con mentalidad eugénica (EV 63). Si en otros tiempos se practicó discriminaciones en seres humanos por motivos de raza, religión o condición social, hoy se asiste a una injusta discriminación por graves patologías e incapacidades, olvidando que la enfermedad y la incapacidad pertenecen a la condición humana y que toda discriminación por esta causa resulta inmoral.

e/ En quinto lugar, los avances tecnológicos han posibilitado nuevas formas químicas de intercepción y contragestación. Cuando el óvulo maduro es expulsado por el ovario, éste desciende por las trompas de Falopio hacia el útero. Normalmente la fecundación ocurre en las trompas, y después el cigoto emprende su marcha y se implanta en la cavidad interna del útero (el endometrio). Si las técnicas abortivas interceptan el embrión antes de su anidación en el útero se les denomina interceptivas o anti-implantatorias; cuando provocan la eliminación del embrión apenas implantado se les denomina contragestativas (DP 23). Los dos abortivos principales en el momento actual son: la “píldora abortiva” RU 486 (Misoprostol), de efecto contragestativo, al bloquear la hormona del embarazo, que impide el proceso de gestación; y la “píldora del día después” (Norlevo), un elevado contenido en progestágenos, con efecto principalmente interceptivo o anti-implantatorio, que la mujer toma inmediatamente después de una relación sexual, cuando sospecha que haya podido quedar embarazada. Se les presenta –mediante manipulación del lenguaje– como “contracepción de emergencia”; en realidad, no se trata de ningún método contraceptivo o de barrera, que impida que espermatozoide y óvulo se junten para dar comienzo a la vida; sino que son abortivos, pues actúan sobre la vida ya existente; no se trata de medicamento alguno, pues no cura, ni alivia ninguna enfermedad.

El recurso a medios interceptivos y contragestativos participa de la especie moral del aborto (es un abortivo), conllevan una intencionalidad homicida que, en virtud de su objeto ético, quiere impedir deliberadamente la implantación o la gestación de un embrión humano, en caso de que hubiese sido concebido, aun cuando actúe imprudentemente con conciencia dudosa sobre esta probabilidad –esencialmente diversa a los métodos barrera–, aun

cuando se trate de “dos ramas de un mismo árbol” (EV 13)²⁸. Por tanto la “contracepción de emergencia” equivale al “aborto en casa”, en el sentido en que incluso elude el cumplimiento de aquellos requisitos –indicaciones y plazos– que establecen las leyes civiles para la despenalización del aborto, y con la pretensión de reducir al máximo su privacidad entre la mujer y su médico o farmacéutico²⁹.

28 Esta última frase, que la Encíclica *Evangelium vitae* haría veintisiete años después, ya fue intuida en sustancia por la *Humanae vitae*. La encíclica profética de Pablo VI puso de manifiesto que la Iglesia ha juzgado, de forma unánime y con dureza la ilicitud grave de los métodos artificiales sobre la procreación, sobre todo y principalmente porque van contra la vida humana, en sus fuentes potenciales próximas de transmisión. Con ello la Iglesia una vez más ha custodiado la vida de los indefensos y vulnerables; ésta ha sido su preocupación última. En la IV Conferencia de Pekín sobre la mujer –y desde entonces con mayor insistencia por la “ideología de género”- se viene reprochando a los cristianos: ¡de acuerdo, no al aborto!; pero, sean Udes. más tolerantes y permitan los métodos barrera -entre ellos la falsa panacea del preservativo-. La Encíclica *Humanae vitae* sigue siendo actual también en este punto: si la Iglesia admitiera la licitud del recurso a los métodos artificiales de regulación de la fertilidad humana llegaríamos a aceptar incluso el aborto mismo; es sólo cuestión de tiempo (HV 17; 22-23). Dada la debilidad humana y la herida del pecado en el hombre, la lujuria, máxime si se arraiga como vicio -vicio contraceptivo-, provoca como efecto casi inmediato una ceguera progresiva en la razón práctica, a causa de las interferencias de las pasiones y pulsiones desintegradas, de tal forma que va inclinando imperceptiblemente y predisponiendo paulatinamente al sujeto hacia el mal. Las estadísticas lo confirman, pues el aborto ha sido posible allí donde previamente han existido grandes campañas contraceptivas. Lo uno prepara a lo otro, aun constituyendo un salto cualitativamente diferente. La Iglesia ha juzgado con dureza a los métodos artificiales de regulación de la fertilidad humana, no sólo porque van contra la virtud de la castidad y en detrimento del amor conyugal, sino principalmente y sobre todo porque conllevan -lo deseen o no- una mentalidad contra la vida (voluntad antiprocreativa y tendencialmente contra la vida), que, guiados por el “imperativo tecnológico” lleva a los esposos al recurso a métodos paulatinamente cada vez más graves y más eficaces desde el punto de vista técnico. La vida humana ha de ser defendida desde sus fuentes próximas, porque entre ellas y el primer momento de su existencia existe más cercanía de lo que a primera vista parece. Soy consciente que otros teólogos prefieren interpretar EV 13 de una forma más benévola: la mentalidad contraceptiva hunde sus raíces, no en una actitud anti vida por principio, sino en un modo de comportamiento sexual que pretende liberarse de toda responsabilidad procreativa (“sexo sin hijos”). La actitud que conduce al aborto es la misma y está objetivamente presente en cada elección anticonceptiva, tal actitud es una misma planta que produce ambos frutos. La relación no es que en la elección de los anticonceptivos está ya contenido el germen del aborto; sino de tipo inverso: ningún hombre normal recurre al aborto porque desee matar, sino que se comporta así por el mismo motivo por el cual recurre a la anticoncepción -quiere excluir las consecuencias procreativas de su actividad sexual-. El aborto puede ser considerado, desde el punto de vista de la estructura objetiva intencional de esta *mentalidad*, un medio para la práctica anticonceptiva, aunque pueda sonar a paradoja. La agresividad de la mentalidad abortiva se explica por el hecho de que en el fondo se basa en la mentalidad anticonceptiva, y porque se ha borrado de la conciencia que de este modo se mata a un ser humano, cf. M. RHONHEIMER, “Anticonceptivos, mentalidad anti-conceptiva y cultura del aborto: valoraciones y conexiones”, en: LUCAS LUCAS, 435-452.

29 Sin embargo esto no significa que los interceptivos provoquen un aborto cada vez que se usan, pues no siempre se da fecundación tras una relación sexual. Además, todos los métodos, también los abortivos, o los métodos barrera -incluidos la

2. LA RACIONALIDAD TECNOLÓGICA EN LAS NUEVAS PROPUESTAS TERAPÉUTICAS QUE CONLLEVAN LA MANIPULACIÓN DEL EMBRIÓN O DE SU PATRIMONIO GENÉTICO

Quizás sea la parte más novedosa de la Instrucción “*Dignitas personae*” al afrontar los últimos avances de las ciencias biológicas en su aplicación a la persona humana; son fundamentalmente cuatro (DP 24).

a/ En primer lugar, la aplicación de las técnicas de ingeniería genética para curación de enfermedades (DP 25). Con finalidad terapéutica la “terapia génica” es aplicable a dos niveles: en células somáticas (a) y en células germinales (b). En el primer caso (a) se pretende eliminar o reducir defectos genéticos presentes en las células somáticas para restablecer su normal configuración genética o para contrarrestar los daños por alguna anomalía de esta índole; por ello los efectos curativos se limitan al individuo; son, en principio, lícitas, con tal que se respeten las condiciones comunes a toda intervención terapéutica: que el sujeto no sea expuesto a riesgos para su vida, salud e integridad física; que no sean medios desproporcionados a la gravedad de la patología a curar; que el paciente dé su consentimiento informado, o bien su legítimo representante³⁰.

esterilización, por fenómenos de reconducción tubárica natural, acaecidos tras una vasectomía o una ligadura de trompas, tienen un margen de error técnico, unos más y otros menos. Sólo el aborto es cien por cien eficaz, pero no constituye método alguno de regulación de la fertilidad, sino un crimen nefasto. En caso de que se tuviera la certeza absoluta de haber realizado un aborto, además de la culpa moral, si se dan las condiciones requeridas por el derecho, se caería además en excomunión *latae sententiae* (CIC 1398).

30 El *principio terapéutico o de totalidad* ha de ser comprendido en el contexto de tolerancia del mal; sostiene que, en caso de necesidad, se debe sacrificar la parte -un miembro o un órgano- para salvar la totalidad del organismo humano; pero ha de aplicarse cuando exista dicha relación -que la parte no tenga sentido nada más que dentro de un todo- y en la medida exacta que exista entre ellos (cf. Pío XII, *Discurso al I Congreso de histopatología del sistema nervioso*, en: AAS 44 [1952] 788). Se trata de uno de los principios basilares de ética médica que rige la terapia quirúrgica. Cuatro son las *condiciones* para su aplicación lícita: que la intervención sea sobre la parte enferma o causa directa del mal, para salvar al organismo sano; que no existan otros medios menos perjudiciales para curar, salvar la integridad o la vida del sujeto; que haya probabilidad de éxito; que se tenga el consentimiento del paciente o de sus tutores. No es lícito ampliar indebidamente la aplicación de este principio a la “salud” psicológica de los esposos ante la falsamente denominada “psicosis del embarazo” -estado psicológico y emocional de la mujer (distinto a una finalidad psiquiátrica curativa ante enfermedad mental) (cf. HV 14 c; 15)-, ni al terreno de utilidad social (sacrificar personas e instituciones en nombre del bien total de la sociedad). Relacionado con este principio, se encuentra otro denominado *principio de doble efecto*: una acción buena que conlleva dos efectos, uno bueno que es querido, y otro malo que sólo es tolerado y hasta llorado; hay una condición clave -la tercera- que tradicionalmente se insistía: que el efecto bueno no se obtenga a través de la elección deliberada (libre) del

En el segundo caso la terapia génica se aplica sobre células germinales o reproductivas (b), con la pretensión de corregir defectos genéticos en el sujeto que se transmitirían a su eventual descendencia. Dado que cualquier modificación de esta índole puede ser transmitida a su eventual prole; dado que los riesgos vinculados a la manipulación genética hoy por hoy son todavía escasamente controlables; en el estado actual de la investigación, ha de sostenerse la ilicitud de la terapia germinal en todas sus formas (DP 26).

En segundo término, la ingeniería genética puede aplicarse también con finalidad no terapéutica, sino para mejorar y potenciar la dotación genética de un individuo o de la especie humana (DP 27). Con esta pretensión el hombre parece querer suplantar al Creador, hace correr graves riesgos al sujeto para su vida y se favorece, en definitiva, una mentalidad eugenésica, que contrasta con la igualdad fundamental de todo ser humano, con indepen-

efecto malo. El principio es válido, aunque no siempre haya sido formulado correctamente. Se ha de distinguir entre consecuencias que no forman parte del objeto del acto, y otras que sí. Hemos de comprobar que la consecuencia mala se trata de un efecto secundario no intencional, no querido deliberadamente, sino sólo tolerado; distinción entre consecuencias previstas y consecuencias queridas que el Consecuencialismo moderno no tiene, englobándolas todas indistintamente bajo la responsabilidad del agente. Si debemos realizar dicha acción aún cuando no se produjese la consecuencia mala, o si resultase desproporcionada, entonces dicha consecuencias formaría parte del objeto de la acción, un medio para conseguir un fin; entonces sería ilícito. El ejemplo clásico es la intervención en mujer embarazada por cáncer de útero absolutamente extendido (diverso sería el caso de un cáncer no tan avanzado con posibilidad de espera, para provocar un parto cuando el niño sea viable). Desde el punto de vista intencional básico, en el caso supuesto, la acción consiste en *salvar la vida de la madre*, porque es algo *justo* y bueno; prueba de ello es que la ablación del útero *se realizaría también si la mujer no estuviera embarazada*; la consecuencia de la muerte del feto no pertenece al contenido intencional básico del agente; se trata de un *efecto secundario no intencional*; matar el feto no es un medio para conseguir el fin bueno. Además, la acción es *proporcionada*, pues la vida de la madre está en juego; nótese que aquí la proporción no viene por la comparación entre dos vidas -la de la madre y la del hijo-, pues cada una son incommensurables e irrepetibles; sino que el criterio de proporción permite tan sólo determinar *si la muerte del feto ha sido no intencional*. En la actualidad, quizás la principal dificultad se da en el *embarazo ectópico*. En tal caso el contenido básico intencional del acto no es matar un embrión para salvar la vida de la madre, sino querer intencionalmente la salvación de la vida de la madre, aunque para cortar la inminente hemorragia tenga que seccionar, por ejemplo, la trompa de Falopio de la mujer en donde, tras la fecundación, se ha instalado equivocadamente un embrión (inviabile), el cual muere en pocos minutos tras su implantación; en caso contrario la madre se desangraría irremisiblemente. Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 64, a. 7; M. RHONHEIMER, *La perspectiva de la moral. Fundamentos de la Ética Filosófica* (Madrid 2000) 389-397; ÁNGEL RODRÍGUEZ LUÑO, "La valoración teológico-moral del aborto", en: LUCAS LUCAS, 419-434; L. MELINA-J. NORIEGA-J.J. PÉREZ SOBA, *Caminar a la luz del amor. Los fundamentos de la moral cristiana*, (Madrid 2007) 848-849.

dencia de que posea ciertas dotes que una determinada cultura y sociedad estime arbitrariamente “superiores”. Todo esto acabaría por establecer un injusto dominio de unos seres humanos sobre otros. Hemos de acoger a toda vida humana, en el cuadro de su finitud histórica.

b/ En segundo lugar, veamos la clonación humana, expresión más radical de la reproducción asexual y sin gametos (masculino y femenino) de la totalidad del organismo humano, con el fin de producir una o varias copias, genéticamente idénticas a su único progenitor (DP 28). En la actualidad se conocen dos métodos; el primero mediante fisión gemelar, que consiste en la división artificial del embrión en las primeras fases de desarrollo, pues la vida tiene tal fuerza en sus primeros momentos de existencia –totipotencia– que si un cigoto se divide en dos, por ejemplo, es capaz de dar lugar a dos embriones genéticamente idénticos (semejante a como de forma natural surgen los gemelos univitelinos o verdaderos). La segunda técnica: mediante transferencia de núcleo, que consiste en privar a un óvulo de su núcleo natural, y sustitución por otro de una célula somática o embrionaria –del cual queremos obtener un individuo clónico–, y su posterior implantación. Mientras que el primer método todavía presenta muchas dificultades técnicas, el segundo hizo posible la famosa oveja Dolly, aun cuando su muerte inesperada –con pocos meses de edad– por envejecimiento prematuro supuso un grave revés a esta técnica. La posible aplicación de la clonación al ser humano ha suscitado viva preocupación en el mundo entero, pues implica un nuevo paso que lleva hasta el extremo la inmoralidad de las técnicas de fecundación artificial, al querer dar origen a un ser humano sin vínculo alguno con la sexualidad, ni con el acto conyugal, único contexto y gesto digno para la transmisión humana de la vida; y sin gametos (DV I, 6); lo cual nos hace llegar al absurdo de que una pareja de lesbianas podría obtener un hijo “clónico” sin recurso alguno de varón, ni de su gameto, superando con creces una de sus eternas “nostalgias” de equiparación: la adopción de hijos.

La clonación se suele proponer hoy con dos finalidades fundamentales. Primero, con finalidad reproductiva, para satisfacción del deseo de obtención de un hijo, para control de la evolución humana, para selección del

sexo o de determinadas cualidades (DP 28). Al imponer al sujeto un patrimonio genético prefijado se le sometería de hecho a una forma de “esclavitud biológica”: que una persona se arrogue el presunto derecho de determinar arbitrariamente las características genéticas de otra, representa una grave ofensa a la dignidad de esta última y a la igualdad fundamental entre todos los hombres. La causa de la originalidad irrepetible de cada persona, que obliga a respetar su singularidad e integridad -incluso biológica y genética- es la relación singular e inmediata que une a los esposos con Dios Creador (DP 29)³¹. Además, si con la fecundación *in vitro* se introdujo la confusión del parentesco (paternidad, maternidad, filiación), con la clonación se verifica la rotura radical de estos vínculos. Segundo, la clonación con finalidad terapéutica es todavía más grave; producir embriones humanos con el propósito de destruirlos, aun cuando fuere para ayuda de personas enfermas, mediante trasplante de órganos o de tejidos, es tratar de forma instrumental a la persona que se usa y se destruye para otro fin; recordemos una vez más: la persona es fin en sí misma; nunca puede constituir un medio para otros fines (DP 30).

31 Cf. H. JONAS, *El Principio de responsabilidad. Un ética per la civiltà tecnologica* (Torino 1990)141-148; citado por VENDEMIATI, 212-213. Este deseo de auto-replicarse, sobre todo con la ingenuidad manifiesta de buscar clones semejantes a grandes genios de la humanidad en el pasado o de superdotados para el futuro, minusvalora la importancia singular e irrepetible de las circunstancias históricas que les acompañaron y a las cuales fueron capaces de sobreponerse. Dar la identidad cromosómica de otro ser humano ya vivido y conocido provocaría un individuo defraudado ante la libertad de proyectar su propia vida; en definitiva, constituye una forma de tiranía sobre el sujeto paciente en aquello que atañe a su identidad misma. Resulta curioso, al menos, el paralelismo de este autor hebreo en las cuestiones “nuevas” por él tratadas, y las que se afrontan en la segunda y tercera parte de la *Instrucción* (si bien en orden inverso). Incluso existen algunas coincidencias a nivel de valoración moral, excepto en el caso de la contracepción, por ejemplo, en la cual Jonas admite su licitud en nombre de una política demográfica que permita en el futuro a la humanidad vivir en condiciones dignas, admitiendo incluso la intervención estatal en el control demográfico -presenta a China como ejemplo a seguir-. La “justificación” se engloba dentro de la peculiaridad del sistema ético de este autor -centrado en el principio de responsabilidad colectiva-, que se fundamenta en un imperativo categórico -no hipotético-, de responsabilidad sólo en la dimensión pública y planetaria hacia el futuro en las consecuencias del comportamiento actual del hombre: “obra de tal forma que no pongas en peligro las condiciones de supervivencia para una humanidad digna de tal nombre sobre la tierra”. Por otra parte la reproducción sexual es un éxito evolutivo más perfecto en el desarrollo de la vida sobre la tierra porque engendra variabilidad, facilitando la adaptación al ambiente e impidiendo la degeneración genética de las especies, cf. G.M. TOMÁS Y GARRIDO, *Cuestiones de bioética* (Pamplona 2006) 81.

c/ En tercer lugar, el uso terapéutico de células madre. Las células troncales, estaminales o células madre son células indiferenciadas que poseen una doble característica: capacidad de multiplicarse sin diferenciarse; y la vez posibilidad de dar origen a células progenitoras de tránsito, de las que descenderán células sumamente diferenciadas o específicas (nerviosas, musculares, hemáticas, óseas). Cuando las células troncales son transplantadas a un tejido humano dañado ellas tienden a favorecer la repoblación de células y la regeneración del mismo; de aquí que se hayan abierto nuevas posibilidades para la medicina regenerativa, que completa al tradicional trasplante de órganos (DP 31).

Hasta el momento se han encontrado en el hombre varias fuentes de células madre. La división relevante desde el punto de vista ético atañe a si se trata de células madre extraídas de tejido adulto, o más bien del embrión humano. En sus inicios las investigaciones se centraron en células troncales embrionarias, por creer que ellas poseían mayores potencialidades de multiplicación y diferenciación. La praxis clínica han corroborado exactamente lo contrario: J. Thomson, el mismo científico que inició el descubrimiento de las células madre de origen embrionario en 1998, diez años después ha declarado que tiene el honor de clausurar esta vía que el iniciara, por falta de resultados rigurosamente científicos. De aquí la urgencia en seguir la línea de investigación en células adultas que, además, no presenta problemas éticos. Las células troncales adultas, aun presentando en principio menos capacidad de renovación y plasticidad que las de origen embrionario, consiguen mejores resultados en la medicina regenerativa, pues aun cuando no sean totipotentes como las embrionarias (1ª característica) –sí son multipotenciales para dar lugar a diversos tipos de tejido humano–³², se las puede orientar

32 Las células madre pueden ser *totipotentes* (con capacidad de originar un nuevo individuo completo); *pluripotentes* (dando lugar a células de todo tipo de tejidos); *multipotentes* (células de diversos tejidos); y *unipotentes* (células de un único tejido). Cuanto más cerca está el embrión de los primeros instantes de la vida, menos dirigible resulta precisamente por su totipotencia; bastaría recurrir a la praxis actual con células madre mesenquimales de médula osea -MPAC- (de tejido adulto) para comprobar que son capaces de formar todo tipo de tejidos, de dividirse en cultivo indefinido; menos dificultades técnicas en su obtención y menor coste económico que las de origen embrionario. E. Sgreccia aportaba un dato en la pre-

con mayor docilidad en su crecimiento –por esto mismo– hacia la formación de un tejido específico (2ª característica). Además se evitan problemas de posibles rechazos inmunológicos, al tratarse de células del mismo individuo, y se reduce drásticamente el riesgo de desarrollar células cancerígenas, cuestiones difíciles de salvar cuando se realiza en línea embrionaria.

Para una justa valoración ética del empleo terapéutico de las células madre hay que tener en cuenta los medios de recolección en virtud de su origen (a), siendo lícitos aquellos métodos que no provocan grave daño al sujeto del que se extraen, por ejemplo, a partir de células de tejidos de un organismo adulto; de la sangre del cordón umbilical en el momento del parto; de los fetos muertos de forma natural. Pero es ilícita toda forma de extracción a partir del embrión humano vivo, ya que causa inevitablemente su destrucción. Por lo que se refiere a los riesgos de su empleo clínico (b) el recurso a las células troncales conseguidas mediante procedimientos lícitos no presentan objeción moral alguna, con tal que se respeten los criterios comunes de deontología médica (DP 32)³³.

d/ En cuarto lugar, hoy se ha difundido el empleo de “material biológico” humano de origen ilícito para investigación y para elaboración de vacunas. Todo esto da lugar a diferentes problemas éticos vinculados al principio de cooperación al mal –uno de los más difíciles de aplicar en bioética–³⁴,

sentación de la *Instrucción*: en el Congreso organizado por la Pontificia Academia para la Vida de 2006, el investigador japonés Yamanaka ha presentado una técnica de ingeniería genética mediante la cual es posible la reprogramación de una célula somática adulta hasta llevarla hacia atrás al estadio de célula embrional (totipotente), pero sin pasar por la formación de un embrión humano. Este hecho, si se comprueba suficientemente, tiraría por tierra cualquier argumento a favor de mantener la investigación con células estaminales provenientes de embriones humanos; las células madre de origen somático pueden llegar hasta la totipotencia sin necesidad de sacrificar seres humanos.

33 Se ha realizado recientemente el empleo de óvulos de animales para la reprogramación de los núcleos de células somáticas humanas -la “clonación híbrida”-, a fin de extraer células troncales embrionarias de los embriones resultantes, sin recurrir a óvulos humanos. Tales procedimientos constituyen una gravísima ofensa a la dignidad humana, por la mezcla indiferenciada entre elementos genéticos humanos y animales, capaz de alterar la identidad específica del hombre; además puede implicar riesgos desconocidos para la salud por la presencia de material genético animal en su citoplasma (DP 33). Basta con pensar que cada pequeña diferencia en el mapa genético humano respecto a cualquier animal equivale a millones de años en la evolución, sin hablar del mapa proteínico cuyas diferencias comparativas son abismales.

34 Se ha de superar la distinción clásica entre cooperación *formal* y *material* al mal. Nuestras acciones pueden tener efectos colaterales, incluso previstos, de los cuales otro se puede aprovechar para su mala utilización (cooperación material); en tal

en el cual están involucrados diversas personas por su actividad profesional y en diversos grados de responsabilidad (DP 34). La destrucción de embriones humanos con fines de experimentación tiene la misma valoración negativa que el aborto (EV 54); además los cadáveres de embriones o fetos humanos deben ser respetados como los restos mortales de todo ser humano (DP 35). No pueden ser objeto de mutilaciones o de autopsia si no consta con seguridad su muerte; sin el consentimiento de los padres; que no haya existido complicidad alguna con el aborto voluntario -se trataría de cooperación al mal- y que se evite el peligro próximo de escándalo (DV I, 4).

Algunos Comités de ética sostienen su licitud con tal que exista separación clara entre quienes producen, congelan y dan muerte a los embriones -por un lado-, y aquellos otros investigadores que se limitan a la experimentación científica -por otro- (“criterio de independencia”). Sin embargo, este criterio es condición necesaria, pero no suficiente, para evitar una contradicción entre quienes dicen no aprobar las injusticias cometidas, pero al mismo tiempo aceptan tácitamente para su trabajo el “material biológico” que otros obtienen mediante métodos injustos (EV 73). Tampoco se debe dramatizar, en contra, cada vez que el investigador o el médico ha de estar pendiente de oponerse activamente a cualquier acción ilícita en este campo, por-

caso, cuando existen motivos proporcionados, puedo realizar dicha acción. En cambio se denominaba cooperación formal a aquella que incluye el consentimiento de la voluntad en el pecado ajeno, según diversos grados. SAN ALFONSO MARÍA DE LIBORIO sostenía que esto sucede cuando se comparte la intención del agente principal del mal (*De Praecepto Charitatis, caput I, Dubbium V; De Scandalo, art. II, n. 59-64*). Sin embargo, también quien de forma decisiva coopera deliberadamente en dicha acción es responsable en su grado de dicho mal, aún cuando no comparta su misma intención. De ahí que resulte urgente una mejor formulación del principio a partir de lo que intencionalmente -distinto a intencionadamente- quiere el sujeto, en base a la definición moral del objeto moral de cooperación al mal. Particular importancia ha adquirido este principio en legisladores, en la medicina (médicos y personal sanitario; Comités de bioética), en farmacéuticos (abortivos), vinculado al derecho y deber de objeción de conciencia, e incluso al derecho de desobediencia civil por medios lícitos. Más aún, la cooperación al mal puede cristalizar en estructuras de pecado (*RP 16-17*). El Aquinate (*Sm. Th., II-II, q. 62, a. 7*) distingue nueve modos de cooperación, de los cuales, cinco siempre conllevan la conditividad en la intencionalidad mala, y por tanto, necesitada de restitución o reparación del mal (*mandato; consentimiento; ayuda; participación; inhibición*); mientras que los otros cuatro dependerá de si fueron antecedentes a la acción o bien de otras circunstancias (*consejo; halago; silencio, encubrimiento*). Cf. C. CAFFARRA, *Vida en Cristo* (Pamplona 1988) 156-159; *Id.*, “Aborto e obiezione di coscienza”, en: *L'Osservatore Romano* (12-07-1978), 296-297; M. RHONHEIMER, 389-397; L. MELINA, “La cooperación en acciones moralmente malas contra la vida humana”, en LUCAS LUCAS, 467-478; MELINA-NORIEGA-PÉREZ SOBA, 850-852.

que, en realidad, el deber de evitar la cooperación al mal y el peligro de escándalo constituye parte ordinaria de su actividad profesional (DP 35).

IV. CONCLUSIÓN: EL IMPERATIVO TECNOLÓGICO EN EL DON DE LA VIDA

Tras la presente exposición alguien podría llegar a la conclusión de que la moral católica contiene demasiadas prohibiciones (DP 36). Sin embargo, la Iglesia valora positivamente los avances de aplicación tecnológica de los descubrimientos científicos a los nuevos problemas humanos; pero reconoce al mismo tiempo la necesidad absoluta de una superioridad de la lógica ética y de los límites que ésta ha de poner al avance tecnológico de los últimos tiempos.

Por ello, no podemos caer en el engaño cultural del “imperativo tecnológico”³⁵. El “imperativo tecnológico” sostiene que todo lo técnicamente posible ha de admitirse –he aquí su carácter imperativo o de deber ético– en nombre del progreso humano. Y si es técnicamente posible, los médicos, los biólogos y las leyes civiles han de ponerse a nuestro servicio para conseguirlo con eficacia, cueste lo que cueste. Ahora bien, hemos de preguntarnos, ¿de qué progreso humano se está hablando?, ya que éste, por sí mismo, no es ni bueno, ni malo. La actividad humana será buena si contribuye a la realización de la persona en alguna de sus dimensiones o inclinaciones esenciales que conforman la ley natural y su forma propiamente humana de realizarse; será ilícita en caso contrario. Aparece nuevamente aquí la necesidad de la mediación antropológica –que se base en la dignidad inconmensurable de la persona– como garante sólido de los derechos humanos. El progreso será bueno si contribuye al bien de cada persona y de cada institución intermedia que conforma la sociedad –el bien común– (CCE 1906). Por consiguiente, la Iglesia, con la presente Instrucción sobre la vida, presta un servicio discernidor

35 Cf. J. RATZINGER, *Una mirada a Europa. Iglesia y modernidad en la Europa de las revoluciones* (Madrid 1993) 157-163; cf. BENEDICTO XVI, *Spes Salvi*, 20-23.

inmenso sobre la genuina naturaleza del progreso, al contar con las dos alas complementarias del conocimiento racional y de la luz superior de la fe revelada.

De ahí que la Iglesia, ante los abusos existentes, haya optado por la defensa de la vida como una prioridad que, avalada por más de dos mil años de historia, es particularmente intensa en este siglo. Si el progreso se caracterizó inicialmente por el desarrollo de la industria y la producción de bienes de consumo, hoy se distingue por la investigación de la genética, la medicina y la biotecnología aplicada al hombre (DP 37). Así como hace un siglo la “cuestión obrera” constituyó la opción prioritaria de la doctrina social, hoy, la Iglesia, con la misma valentía de entonces, quiere prestar su voz en la defensa de la vida humana a quienes muchas veces no la tienen. Más aún, pretender el reconocimiento como derecho de lo que en realidad constituye una violación del mismo -caso del aborto y de la eutanasia- pone en peligro el significado mismo de la democracia, porque instaura un concepto perverso de libertad en el corazón mismo de la sociedad (EV 18). Las encíclicas “*Humanae vitae*” y “*Evangelium vitae*”, junto a las dos instrucciones recientes “*Donum vitae*” y “*Dignitas personae*”, son también documentos que pertenecen en el sentido más estricto a la doctrina social de la Iglesia en su solicitud por el bien común de la humanidad, en el campo prioritario de la defensa de la vida. Detrás de cada “no” a la injusta discriminación de seres humanos aún no nacidos, brilla un gran “sí” en el reconocimiento de la dignidad y del valor inalienable de cada ser humano, singular e irrepetible, llamado a la existencia por Dios con la colaboración indispensable de sus padres. Recibir, aplicar y difundir el contenido de la presente Instrucción con obsequio religioso constituye un primer acto de promoción de la cultura de la vida. Pero no basta con defender la vida existente en acto, sino que hemos de ampliarla y anticiparla a la vida humana en sus fuentes potenciales próximas. Si no se respetan éstas tampoco aquellas; es cuestión de tiempo.