



**LA TRANSMISION
DE LA VIDA HUMANA,
SEXUALIDAD Y PERSONA:
Criterios para una valoración ética
de la fecundación humana extracorporal***

CLAUDIO URBANO ISPIZUA

SUMARIO. INTRODUCCION. I. EL DERECHO A TENER HIJOS. II. LA SEXUALIDAD HUMANA. 1. *Introducción.* 2. *Relación cuerpo-persona.* 3. *Significado sponsal del cuerpo.* 4. *Amor conyugal y acto conyugal.* III. LA FIV Y LA DIGNIDAD PERSONAL. 1. *Amor y origen de la persona.* 2. *¿Fabricación de vida humana?* 3 *Origen personal y Bien conyugal.* 4. *FIV y ética.* IV. EL PROPORCIONALISMO: ALTERNATIVA INVALIDA. CONCLUSIONES. BIBLIOGRAFIA.

INTRODUCCION

En este trabajo estudiaremos la siguiente cuestión: valorar la posibilidad de la generación humana extracorporal –in vitro-¹ y

*** Director de la tesis: Prof. Dr. Carmelo DE DIEGO-LORA. Fecha de defensa: 26.XI.86.**

1. A lo largo de nuestro trabajo empleamos como sinónimos fecundación y

establecer los criterios directivos de la generación humana de acuerdo con la naturaleza del hombre.

Para este estudio tomamos como verdaderas las siguientes premisas:

1. Como generación entendemos aquel proceso mediante el cual aparece un nuevo ser a partir de otro preexistente; no vemos motivo para rechazar la clásica definición de Santo Tomás: "Generatio est origo naturae a principum naturale coniuncto, in similitudinem naturae"².

2. Con base en la experiencia común y en multitud de datos científicos, entendemos que el substrato o principio generador de vida humana, incluidos sus elementos biológicos, está comprendido en la estructura sexuada propia de toda persona, inscrita –si bien de diverso modo- en cada una de sus células.

3. Admitida la existencia de un derecho natural o en su caso, unos derechos humanos básicos, estamos obligados a reconocer al hombre como algo más que un mero animal racional; en concreto le reconoceremos como un sujeto revestido de una dignidad especial, con un valor en sí mismo, nunca entendido como simple vehículo portador de cualidades o "individuo" de una colectividad.

Entendido ésto, estudiaremos la posibilidad de la existencia de un *derecho a generar* en sentido absoluto y si –caso de existir- éste sería derivado del *ius connubii*; posteriormente, si la sexualidad humana tomada en su integridad sería compatible con la fecundación extracorporal; y por fin las repercusiones que este tipo de generación tendrían sobre el carácter de *valor absoluto en sí mismo* que deberíamos reconocer en la persona así concebida. Haremos por último una valoración ético-moral del problema, buscando la posible adecuación a la doctrina cristiana, defendiendo a la luz de lo expuesto la obligatoriedad del acto conyugal como único camino de generación adecuado a la verdadera naturaleza del hombre.

fertilización y asimilamos "in vitro" a extracorporal o artificial; hablamos incluso genéricamente de "las nuevas formas de generación humana"; sobre esto se discutió en la Comisión especial *ad hoc* del Congreso de los Diputados y se adoptó como más apropiado a la lengua castellana el término de "Fecundación *in vitro*". Vid. CONGRESO DE LOS DIPUTADOS *Diario de sesiones* n. 384 /85, pp. 10.208-10.209.

2.S. *Th.* I q.27 2c; q.100 1c; q.101 a.1; I-II q.81 a.2.

Queremos subrayar antes de nada, que la captación de la *verdadera naturaleza del hombre* es una de las dificultades para la argumentación y comprensión de este problema, entendiendo que a través de lo dicho en el primer capítulo y lo que sigue a continuación, ésta quedará suficientemente manifiesta.

I. EL DERECHO A TENER HIJOS

Uno de los argumentos más utilizados en favor de la fecundación artificial es el posible derecho que toda persona unida en legítimo matrimonio tendría a tener hijos como fruto e incluso fin de éste.

Dejaremos voluntariamente a un lado, en nuestra consideración, aquellas opiniones que prescindirían incluso de la pareja como comunidad conyugal, así como de uniones no calificables como legítimas en el marco del matrimonio-institución natural.

La experiencia –observación común- nos dice que, en efecto, del matrimonio y de la unión conyugal "vienen los hijos"; sin embargo, hemos de prestar cuidadosa atención al significado y alcance de la expresión "existe un derecho natural a tener hijos". Prescindiendo ahora de matizaciones y supuestos, el que la generación sea *consecuencia natural o habitual* del matrimonio no implica un necesaria relación causa-efecto, productora de un *derecho a engendrar* por haber hecho efectivo el derecho de contraer matrimonio; son cosas que, aunque relacionadas, permanecen perfecta y obligadamente separables.

El matrimonio –en una perspectiva *natural* - no es sino la unión conyugal indisolublemente fiel y abierta a la fecundidad; de otro modo podría enunciarse como constituida por un contrato entre dos personas – hombre y mujer- hábiles, productora de una serie de derechos y deberes³. De un modo simple, podemos decir que entre esos derechos y

3.La comunidad conyugal así constituida es una verdadera *unión en las naturalezas*, en las que observan como tres maneras de ser: 1º) Esa unidad se constituye de modo jurídico por el matrimonio. 2º) Se manifiesta y expresa en el acto conyugal. 3º) Se plasma ontológicamente en el hijo. De todas ellas "el acto conyugal constituye la realización propia y específica de la dimensión generativa del matrimonio y no hay otra". J. HERVADA, *Consideraciones sobre la noción de matrimonio*, en "Persona y Derecho" 10 (1983), pp. 276 ss.

deberes están los relativos a la entrega de todo aquello *conyugable* que posee *la persona* y que es precisamente el objeto del contrato realizado; por tanto los derechos y deberes llegarán tan lejos como puedan llegar la entrega y *como mujer* en todas sus dimensiones espirituales y corporales, incluida la *potencial paternidad*. ¿Por qué "potencial"? Porque la paternidad y la maternidad no son *realidades esenciales* de la persona, no son modos de ser persona –contrariamente al ser varón o ser mujer– sino que representan uno de los *términos de una relación*⁴: la paternidad-filiación. El fundamento de ésta es un suceso concreto antes del cual era como mucho una expectativa, nos referimos al instante de la generación como creador de la relación paterno-filial⁵

No hay duda que es distinto ser hombre que ser padre, hay muchos hombres que no son padres, y los que lo son no siempre lo fueron, sin que por ello pueda decirse que fueran menos hombres; lo mismo podría decirse en el caso de la mujer y la maternidad.

Podríamos afirmar –de modo algo burdo– que para el matrimonio se exigen como necesarios algunos aspectos de la sexualidad –lo requerido para la mutua *entrega y recepción como hombre y como mujer* quedando otros como meras expectativas, a saber: la paternidad y maternidad. La pregunta que surge es: ¿pero es "igualmente justo" que unos matrimonios lleguen a tener hijos y otros no?. Esto en nuestra opinión no podría resolverse suficientemente prescindiendo de realidades como la presencia del mal físico en el mundo o las contingencias de nuestra intrínseca cualidad de criaturas; de todas formas resulta claro que así como para el matrimonio se requieren unas determinadas capacidades

4. "La relación entre los padres y los hijos, es ante todo una *relación ontológica*, derivada de la generación. No es el amor el que constituye a alguien en padre o madre naturales de su hijo, sino el hecho de la generación. (...) Esta relación ontológica es la que da origen a unos deberes y derechos". J. HERVADA, *Diálogos sobre el amor y el matrimonio*, Pamplona 1974, p. 113. Parece además que en la fecundación artificial no puede hablarse propiamente de generación pues no hay un verdadero "origo a principio viventis coniuncto" -cfr (2)- ni tampoco de padre y de madre sino de varios artífices.

Como nociones interesantes cfr. P.J. VILADRICH, *Agonía del matrimonio legal*, Pamplona 1984. Significado de la "una caro" p. 155; la unidad de las naturalezas p. 157; los fines del matrimonio p. 162; la inseparabilidad de lo unitivo y procreativo p. 170; la familia y la dignidad de la persona humana p. 195.

5. Cfr. K. WOJTYLA, *Amor y Responsabilidad*, Madrid 1978, pp. 256 y ss.

en los sujetos *por la misma naturaleza del contrato* ⁶ y que en algunos

6. En el matrimonio hay algo más que la simple unión de un hombre y una mujer con vistas a la procreación; se trata de una unión entre dos personas, originada y enriquecida por la amistad conyugal. Comentando a Aristóteles, se refiere Santo Tomás a esta amistad conyugal:

"En los otros animales la unión del macho y de la hembra se ordena únicamente a la procreación de los hijos, pero en los hombres el macho y la hembra no se unen sólo a causa de la procreación de los hijos sino también a causa de aquellas cosas que son necesarias para la vida humana (...) De donde resulta que la amistad conyugal en los hombres no es sólo natural como en los otros animales, en cuanto ordenada al designio de la naturaleza que es la generación, sino que es también económica en cuanto ordenada a la suficiencia de la vida doméstica". *In VIII Ethic.*, lect. 12, n.º. 1721-1722.

Que el matrimonio es el modo especial establecido por la naturaleza y razón para la generación humana, lo expone así Santo Tomás: "En todos los animales en los cuales se requiere el cuidado del macho y de la hembra para la crianza de la prole, podemos ver que el apareamiento no es indiscriminado sino que el macho lo realiza con una hembra; en los animales en los cuales se basta la hembra para la crianza de la prole, vemos que el apareamiento es indiscriminado y ocasional. Ahora bien, manifiesto que para la crianza y educación del hombre no se requiere sólo el cuidado de la madre, de la cual se nutre, sino mucho más el cuidado del padre, por el cual es instruido, definido y promovido tanto en los exteriores como en los interiores. Por tanto, es contrario a la naturaleza del hombre que el apareamiento sea indiscriminado y ocasional, sino que es necesario que se realice por un macho con una determinada hembra, y no por poco tiempo, sino por mucho, o incluso por toda la vida. Y también es natural a los machos de la especie humana la solicitud por la certeza de su prole, pues están inclinados a educarla. Pero esta certeza desaparecería si el apareamiento fuese indiscriminado. Pues bien, esta unión determinada de un varón y una mujer es lo que se llama matrimonio. Y por eso se dice que es de derecho natural". *S. Th.*, II-II q. 154, a.2.

Sin embargo no es la generación la finalidad exclusiva del matrimonio de modo que la exija. La institución del matrimonio se apoya en el dictamen de la razón humana y en la inclinación que corresponde al hombre como persona: Así, "algo se dice natural de dos maneras. Primero como causado necesariamente por los principios de la naturaleza, como moverse hacia arriba es natural al fuego. Y así no es natural el matrimonio, ni ninguna otra cosa que se complete por el libre albedrío. Segundo, como aquello a lo que inclina la naturaleza, para que se complete mediante el libre albedrío. Y así sí que es natural el matrimonio, porque la razón natural inclina a él de dos modos. Primero, en cuanto a su fin principal, que es el bien de la prole. Pues la naturaleza no sólo inclina a la generación de la prole, sino a la conducción y promoción de ella al estado perfecto del hombre en cuanto hombre, que es el estado de virtud. Por eso dice Aristóteles que de los padres recibimos tres cosas: el ser, el

casos éstas no se dan, lo que –incluso contra la voluntad de los sujetos– los convierte en *incapaces* o *inhábiles* para el matrimonio; del mismo modo, para la efectiva consecución de la generación –a la que el matrimonio *se ordena*–, han de darse otras condiciones no imprescindibles para la presencia de un verdadero matrimonio, pues como dijimos es distinto ser varón y ser padre o ser mujer y ser madre, condiciones que en muchos casos permanecen ajenas al querer y al poder de los cónyuges.

Entendemos que la profundización en algunos aspectos del matrimonio como institución sellada por la naturaleza peculiar del hombre y algunas consideraciones acerca de los que supone la generación no-marital de seres humanos demostrará suficientemente que la generación –la procreación– no es ni puede ser un derecho incluido en el *ius connubii*; y, por otra parte, que todo intento de procreación separado del acto conyugal no atenta únicamente contra el matrimonio sino contra la mismísima dignidad de la persona, sea generante o generado⁷.

En el ejercicio de todo derecho han de considerarse –siguiendo a Hervada⁸– tanto el *título* del derecho como su *medida*; aplicado a los derechos naturales, en cuyo ámbito incluimos lo relativo al matrimonio y

alimento y la educación. Pero el hijo no podría ser educado e instruido por sus padres, si no constara, de manera determinada y clara, quiénes son sus padres. Y esto sólo es posible por la unión de un varón con una mujer, que constituye el matrimonio. En segundo lugar, en cuanto fin secundario del matrimonio, que es la mutua ayuda de los cónyuges en los asuntos domésticos. Pues así como la razón natural dicta que los hombres vivan en comunidad, ya que uno solo no basta a procurarse todas las cosas que son necesarias para la vida, razón por la cual se dice que el hombre es 'naturalmente social', así también de las cosas que son necesarias para la vida, unas las pueden procurar mejor los varones, y otras las mujeres; de donde la naturaleza aconseja que exista una cierta asociación del varón y la mujer, en la que consiste el matrimonio". *S. Th., Suppl. q.41, a.1.*

En cuanto a las relaciones del acto de unión carnal y el matrimonio, cfr. *S. Th.* I-II q. 94, a.2 y I. q.98 a.2. Evidentemente se aceptan los actos conyugales como adecuados tanto a la naturaleza de la persona como a la institución matrimonial, pero no hemos encontrado ninguna alegación significativa para nuestro estudio –salvo lo ya dicho– en cuanto a que esos actos sean "obligado medio de generación".

7. Vid. J. PIEPER, *Justicia y Fortaleza*, Madrid 1973, pp. 24-25.

8. Cfr. J. HERVADA, *Introducción crítica al Derecho Natural*, Pamplona 1981, p. 79.

la transmisión de la vida, el título sería "la naturaleza humana que reclama los bienes pertenecientes a la persona por ser integrantes de su ser", y su medida "la misma naturaleza de las cosas en cuanto objeto de ese derecho o debidas en justicia". Aplicado todo esto a la generación parece insostenible que haya un derecho al hijo en sentido estricto y en esos términos, pues sería tanto como decir que una persona –el padre en este caso–, en virtud de su autodomínio, exige como bien debido para su integridad personal otra persona distinta –el hijo–, a la que obviamente habría que negarle su autonomía, y esto es contradictorio⁹, pues la sucesión de generaciones con su legítima igualdad de derechos y libertades personales es indiscutible. Pretender que el matrimonio otorgara un derecho a los hijos sería asimilable a admitir que los hijos llegan como medio de autorrealización de los padres o que su existencia no tiene –al menos temporalmente o en un instante– una finalidad propia sino para otros, lo que resulta de todo punto inadmisibile.

Por supuesto, habría que matizar estas afirmaciones en su aplicación al caso concreto, pues atendemos a la buena intención de las personas implicadas; por otra parte, la réplica según la cual este carácter instrumentalizador o de conversión del hijo en *objeto de deseo*, también es aplicable a aquél concebido por lo que llaman "método tradicional", y merece nuestra cauta atención. Dejemos con todo claras dos cosas: primeramente, que la pretensión según la cual el derecho a generar está incluido en el *ius connubii* es falso, pues ignora la naturaleza del matrimonio; por fin que la consecución de la generación deberá estar siempre orientada por el verdadero amor conyugal –aunque no esté garantizado "per se" mediante el acto carnal– pues de otro modo la misma acción de la transmisión de la vida sería abusiva para los cónyuges y para el hijo¹⁰

9. La generación y el matrimonio deben considerarse como "inclinación de la naturaleza", pero de aquéllas que se "completan por el libre albedrío" y en este sentido son naturales (cfr. *S. Th. Supp* q 41 a 1). Igualmente contradictorio se presenta el que alguien *tenga que casarse* para colmar el deseo de otro, como que alguien *tenga que nacer* por el mismo motivo.

10. Particularmente peligrosa en la FIV es la posibilidad de que los hijos no sean verdadero fruto del acto en que se expresa el amor conyugal, que es amor de generador a generante y de generante a generado. El amor –voluntad de identificarse con el amado– deja de ser conyugal cuando pasa del generador al generado sin pasar por el amor de generador a generante: el hombre ya no ama a la mujer y por este amor es alcanzado el

El planteamiento verdadero del problema podemos determinarlo más aún del modo siguiente: supuesto un matrimonio en plenitud de amor interpersonal, que sin embargo no alcanza la procreación de aquellos vástagos que transformarían la comunidad matrimonial en sociedad familiar a través de los llamados "actos *per se* aptos para la generación de la prole" ¿cabe el recurso o la legitimación de otros medios, en concreto la fecundación extracorporal?, ¿es el acto conyugal camino obligado de procreación, único capaz de impedir la reducción de la generación a "producción de vida humana"? Como respuesta a estas preguntas continuaremos con la exposición de algunos pormenores de la sexualidad humana, radicalmente distinta de la animal, así como de los contenidos implicados en el hecho de la generación, en cuanto puesta en el ser de una nueva persona.

hijo, sino que se ama al hijo y para ello se toma una mujer.

En la aplicación de la técnica, en lo que llamamos nuevas formas de generación humana, aparece una cuestión nueva: ya no se busca o se ama una *expectativa* –el posible hijo- sino que se *causa* la eficaz puesta en el ser de éste y esto es contrario al amor; por otra parte no se espera una persona irrepetible, como sea porque es mi hijo, sino que se dirige el deseo hacia unas cualidades o especificaciones –que sea rubio, alto, etc. - que "cosifican" la persona en su origen. Más adelante argumentaremos este punto.

Queremos señalar en definitiva que, separado de la unión conyugal, todo acto dirigido a la generación es manipulador, selectivamente instrumentalizador del modo que sigue:

1. Aun buscando el bien de otra persona –el cónyuge o el hijo- la convierte en mero objeto.

2. Incluso el agente –generador- se convierte en un objeto, pues usa de su cuerpo no como *expresión* del amor, sino como materia carente de significado personal.

3. El fruto de esa acción es recibido desde el primer momento como *medio*, no como *fin* ni como *don*; es una persona para *servir, colmar o aquietar*, de la que se abusa al amparo de su pasividad o impotencia en beneficio de otras personas que –aun siendo los padres- disfrutan de ella como de un *objeto pasivo*. Es querida no porque *es* sino porque *completa* o llena un deseo, no es recibida o acogida en la familia sino *poseida para* la familia.

II. LA SEXUALIDAD HUMANA

1. *Introducción*

Dijimos más arriba algunas características de lo que pudiéramos llamar *modalización sexual* de la persona¹¹ así como de sus propiedades y consecuencias. Nos ceñiremos ahora a algunos aspectos concretos en íntima dependencia con la comunicación personal y la generación.

La sexualidad humana es radicalmente distinta de la "diferenciación sexual" constatable en muchas otras formas de vida. Capacidad influyente en la persona, misteriosa en sí misma, lo es más su expresión última y más perfecta: la unión conyugal. A diferencia de los animales –que copulan en orden de multiplicación de la especie- las personas, buscan en el ejercicio de su sexualidad un doble aspecto: la continuidad de la especie y la comunicación personal.

Sorprende observar la íntima relación entre sexualidad y capacidad generativa. Los órganos sexuales están vinculados tanto a la unión como a la generación: a la donación-recepción mutua espiritual y física y a la transmisión de la vida "en igualdad de naturaleza". Con un enfoque más amplio de la cuestión –no irreal por participar de lo sobrenatural- constatamos cómo el paralelismo con el Amor Creador es notorio: Dios crea el bien que ama; ésto no sería posible para el hombre, sin embargo en la sexualidad se unen amor y procreación de manera única. Hombre y mujer, distintos y complementarios en su masculinidad y feminidad respectivas, experimentan una mutua atracción; surge de ahí un amor que mueve a la unión, al diálogo, y a la íntima comunicación peculiarmente expresada y simbolizada mediante la unión carnal; ese amor queda simultáneamente trascendido en la potencial generación, en virtud de la cual –a imagen del Amor Divino- el amor humano puede llegar a procrear un nuevo ser "a imagen y semejanza" de los progenitores y de Dios mismo.

Verdaderamente cabe concebir la generación como mero resultado de una acción pasional o instintiva, en diversas formas ofensivas para la dignidad humana –sea dentro o fuera del matrimonio, con violencia o sin ella- que pudiera hacernos sospechar en un "simple mecanismo biológico"; sin embargo esta opinión, aunque fundada, sería incorrecta

11. Vid. *supra*, cap. 2, *Derecho a tener hijos*, y P.J. VILADRIK, *Agonía ...*, o.c., pp. 71-76.

como visión global. El verdadero sentido de la sexualidad –su explicación última- está escondido en el misterio del hombre, en su misión temporal como llamada a la cooperación en libertad con Dios creador: precisamente por ser la unión conyugal un símbolo de amor, como todo símbolo¹², representa, significa una realidad de algún modo invisible pero metafísica, ontológicamente presente, que sólo una inteligencia superior descubre, y la voluntad, la variabilidad de los sujetos que simbolizan, no influyen en el contenido del significado ontológico: buena prueba de ello podría ser el hijo, expresión creadora del amor divino contenido en la unión de un hombre y una mujer capaz de superar los límites de cualquier posible desorden.

La expresión del amor será *expresión corporal*, pues es expresión de amor de *uno con una*, de personas idénticamente dignas e independientes pero *complementarias* –con una originaria tendencia a la unión- *en su corporalidad*. El conocimiento de que el hombre se expresa a través de su cuerpo nos obliga a pensar que también el amor interpersonal ha de expresarse así. Los gestos, las palabras, la simple proximidad no parecen suficientes, y el impulso de la genitalidad, como máxima expresión de comunión hombre-mujer, aparece clara y diáfana en la experiencia vital. Igualmente la unión genital busca, por encima de cualquier desorden, la concreción personal y la trascendencia frente a toda consideración lúdica o banal¹³

12. "Los símbolos son signos o imágenes en los cuales las supremas realidades y determinaciones metafísicas no se reconocen en abstracto, sino que se hacen gráficas alegóricamente; los símbolos son, pues, *la expresión perceptible de una realidad invisible*. Tienen por base el convencimiento de que existe una ordenación racional de todos los seres y de todas las cosas, la cual muestra su origen divino a través de los mismos seres y cosas, y precisamente por medio del lenguaje de sus símbolos. Por ello éstos *obligan al individuo que los acoge, pero aun en el caso de que ya no reconozca su significado o de que incluso los rechace, se encuentran intactos e intangibles sobre él*. El símbolo no *expresa*, por tanto, el carácter empírico o el estado de cada portador, sino *su significado metafísico*. El portador del símbolo puede no estar a su nivel, pero por ello no decae su símbolo

De la misma manera que el significado del símbolo no coincide sin más ni más con el carácter empírico de su portador individual, tampoco se limita al portador del símbolo lo esencial que con él se designa". G. v. LE FORT, *La mujer eterna*, 3ª ed., Madrid 1965, pp., 11-12; vid. JUAN PABLO II, *L'amore umano nel piano divino*, Roma 1980, pp. 119-120 (nota 26).

13. Su prueba es el sentido del pudor anejo a la sexualidad; su extensión a los



Gracias a las cuestiones que abordaremos, referidas a la sexualidad en su concepción trascendente –capacidad inscrita en nuestra condición temporal, o mejor dicho, asentada en la materialidad de nuestro ser personal como elemento de relación-, daremos suficiente luz para entender que:

1. La generación y la comunión personal son inseparables.

2. La unión corporal –genital- es la máxima expresión de esa comunión; y que a pesar de no ser el "signo inconfundible", refleja la realidad de tal unión.

3. En el acto de unión conyugal aparece simbolizada una realidad que no descubrimos en su totalidad; sin embargo, somos capaces de calificar como ordenada o desordenada la acción personal respecto de algo real *ahí contenido* e inmutable en cuanto a su significado.

4. La unión carnal –en especial cuando es acto del hombre y mujer unidos en legítimo matrimonio- es portadora de un significado único, capaz de sustentar ontológicamente la formación de una nueva persona.

2. *Relación Cuerpo-Persona*

Vamos a introducir este tema basándonos en la evidencia, método que, por otra parte, suelen usar en este sentido los estudiosos en la materia.

El cuerpo no es un instrumento de la persona, algo distinto y separable de ésta, es más bien *elemento constitutivo*¹⁴ del ser de la persona y expresión o revelación de ella. Cada uno de nosotros nos vemos cabalmente obligados a afirmar que nosotros y nuestro cuerpo somos una sola cosa, un solo ser; yo no soy nada distinto de mi cuerpo

órganos directamente relacionados con la generación es muy significativa. Cfr. C. CAFARRA *Viventi in Cristo*, Milano 1981, pp. 85-87 y A. RUIZ-RETEGUI, *Deontología Biológica II* (VV.AA). Edición experimental; Pamplona 1985, pp. 30-34.

14. Vid. "On understanding human sexuality" en W. MAY, *Sex, Marriage, and Chastity*, Chicago 1981, pp. 9-12.

ni mi cuerpo algo distinto de mí. No tenemos, no poseemos ni usamos un cuerpo diferenciable de nosotros mismos. Es oportuno incluir aquí la modalización sexual: el cuerpo que soy yo, la persona que soy yo, es una persona sexuada; no existen personas asexuadas por no existir cuerpos asexuados¹⁵. La sexualidad es parte integral en la persona humana. Cada persona es calificable como masculina o femenina.

La indestructible unión entre cuerpo y persona asegura el absoluto respeto a ésta última en estados de debilidad o infravaloración por distintos motivos. Decimos que todos los seres humanos son dignos de absoluto respeto por ser personas, y este título lo aplicamos a todos los individuos pertenecientes a la especie humana. Aplicando criterios de tintes "racionales", dando únicamente valor de persona¹⁶ a aquellos individuos conscientes de su individualidad propia, capaces de una *relación inteligente* con otros individuos, *autónoma*, nos veríamos obligados a arrancar el título de persona a todos aquellos individuos que siendo humanos por tener *cuerpo humano*, forma humana y origen humano, hubiesen perdido o nunca hubieran alcanzado la plenitud de las peculiaridades que conforman la *vida humana*: los *non-natos* y *neo-*

15. No por ello pueden identificarse completamente corporalidad y sexualidad. Aunque –como afirma Juan Pablo II– el cuerpo humano porta ordinariamente los signos del sexo y es por naturaleza masculino o femenino, el hecho de que el hombre sea un *cuerpo*, pertenece a la estructura del sujeto más profundamente que el hecho de que en su constitución somática sea varón o mujer. Masculinidad y feminidad son como dos distintas "encarnaciones" o "modos de ser de un cuerpo" del mismo ser humano, hecho a imagen de Dios. Cfr. JUAN PABLO II, *L'amore umano nell piano divino*, o.c.: "Solitudine originaria y Unità originaria", pp. 21-48; W. MAY, *Sex, Marriage ...*, o.c., pp. 9-10

16. El término *Persona* es un término filosófico, y muchos autores contemporáneos –de modo especial los que tienen una visión "separatista" de la sexualidad humana– lo usan en el sentido de una entidad consciente de sí misma, como entidad independiente y capaz de relacionarse con otras entidades similares. Tal comprensión de la persona denegaría su predicabilidad de muchos seres humanos. Usado en el sentido que le daban Boecio y los teólogos y filósofos cristianos que adoptaron su definición y profundización en ella, *persona* designa un individuo de *naturaleza racional* y es así predicable de todos los miembros de la especie humana, cualquiera que fuere el estado de su desarrollo síquico. La definición de Boecio atiende al *tipo de ser* que un ente *es*, mientras que algunas de las interpretaciones contemporáneas se refieren al tipo de *funciones* que el mismo ente puede realizar. Cfr. W.E. MAY, *Sex, Marriage ...*, o.c., p. 21 nota 4 y p. 26 nota 22.

natos , los perturbados y retrasados mentales, los ancianos y agonizantes. Apareciendo clara la inmoralidad de esta conducta, la dificultad de precisar criterios definitorios de la existencia de vida humana es inherente al misterio mismo de la persona, y el respeto hacia el cuerpo humano es inseparable del respeto a la dignidad y al valor del ser humano.

En cuanto que el Cuerpo expresa y revela la persona, las capacidades del cuerpo son bienes de la persona y no para la persona, *bona honesta* y no *bona utilia*: aptos para la integración, perfección moral del individuo¹⁷. Como capacidades pues de la persona reclaman el valor y dignidad de ésta.

En el contexto de nuestro trabajo cabe la siguiente pregunta: ¿cuál es la adecuada consideración del cuerpo y de sus capacidades? Nos resulta francamente sugerente la tesis de R. Spaemann. En su obra *Moralische Grundbegriffe* ¹⁸ se pregunta este autor acerca de "aquello capaz de convertir una acción en buena"¹⁹. En su respuesta mantiene que para que una actividad pueda ser calificada como buena es decisivo que el actor –en relación con las cosas, los animales o las plantas, incluso consigo mismo y, por descontado, con los demás hombres- se comporte de acuerdo con el *valor propio* de aquel elemento de relación, es decir haciendo *justicia a la realidad* ²⁰. Concluye diciendo que lo que hemos de hacer se deduce en la mayoría de los casos de la *naturaleza de las cosas*. Aplicando esto al hombre –aquí el filósofo alemán hace mención a Kant- el valor debe ceder ante la *dignidad* , propiedad en base a la cual el ser humano es excluido de cualquier cálculo –comparación de valores- por ser él mismo medida del cálculo; no es una parte junto a otras de la realidad, sino que en su *conciencia* percibe que debe hacerse justicia a la realidad como a un todo: como *ser potencialmente moral* la persona merece un respeto incondicionado²¹

No sería fácil fijar el comportamiento adecuado con respecto al hombre en cada circunstancia o en relación a cada una de las formas de

17. Cfr. W. MAY, *Sex, Mariage ...*, o.c., p. 10.

18. R. SPAEMANN *Moralische Grundbegriffe*, München 1982.

19. *Idem.* p. 85.

20. Cfr. *Idem.*, p. 86-96 *passim*.

21. Cfr. *ibidem*. También R. SPAEMANN, *La responsabilità personale e il suo fondamento* (VV.AA) "Ética teleológica o ética deontológica" Documenti CRIS nn. 49-50; Roma 1983, pp 16-20

expresión; sin embargo –como afirma Spaemann²²– se puede dar un límite inferior: enunciar las acciones que *siempre* lesionan la dignidad del hombre por afectar a su carácter de fin, sin que puedan ser justificados por deberes más altos o responsabilidades más amplias. Debido precisamente a que la persona no es un ser meramente espiritual, sino que se manifiesta de modo natural gracias a su cuerpo y a su lenguaje, serán siempre reprobables acciones como la muerte directa e intencionada de personas inocentes, la mentira –sobre la que habría que puntualizar– y el uso de la sexualidad como medio para determinados fines o desligada de su integral contexto humano. Atañen estas situaciones a tres esferas en las cuales la personalidad se expresa de modo *inmediato* y en ellas por tanto no cabe un comportamiento meramente instrumental sin lesión de la propia dignidad o la de otros. Son elementos componentes de lo que pudiéramos llamar la "estructura de autorrealización personal", sobre la cual el hombre no tiene potestad de disponer a su arbitrio ya que viene definida por el apelativo de *natural*.

El desgajamiento de la persona –el dualismo– ha supuesto en la conciencia moderna actitudes hasta ahora nunca alcanzadas, especialmente en el caso de la sexualidad.

Según este pensador²³, la moral sexual de la tradición clásico-europea, donde se incluyen personajes como Rousseau, Leibnitz, Wolff, Kant, y Fichte, está fundada sobre estos dos presupuestos básicos: 1º) La dignidad humana se fundamenta sobre la capacidad del hombre de autodeterminación racional, pero admitiendo que el hombre en el estado actual no es el hombre natural sino el resultado de una *deformación*: "pecado original", "mal radical", "indolencia innata", etc.; 2º) La capitalidad es otorgada a la *personalización de la sexualidad*, subrayando la diferencia de sexos y el sentido de esta diferencia, que se ve realizado en la conjunción sexual.

La dominante "conciencia moderna" no comparte estos dos presupuestos tradicionales. En nuestra opinión el punto de divergencia fundamental es que en su consideración del hombre, éste –hombre empírico, observable– no es el resultado de deformación alguna sino que es el simple hombre natural; no existe por tanto ideal o *modelo óptimo*, punto de referencia en la conducta individual. Se reclama pues autonomía y libertad para este hombre aunque en realidad, como negación del

22. *Ibidem*.

23. Vid. *La responsabilitat*, o.c., pp. 20-23.

primer presupuesto clásico, no se cree en ellas.

Aún se ha de tener en cuenta otro punto importante; resulta paradójico cómo esa conciencia moderna anhela el ser materialista, y sin embargo es espiritualista, pues en lo referente al cuerpo humano se comporta como ante un objeto, ante una realidad extraña puesta a disposición del *yo* como un útil de producción y diversión: sólo así llega a ser *pura materia*. En pocas palabras, "la civilización moderna une de un modo singular espiritualismo y materialismo, vaciamiento absoluto de la sexualidad y de la corporalidad, y pansexualismo"²⁴.

Entendemos que para una comprensión del verdadero drama provocado por la fecundación *in vitro* –producción de personas sin unión de los cuerpos- es inexcusable la identificación cuerpo-persona, la defensa de la *personalidad de la corporalidad* y la *corporalidad de la personalidad*, defensa que con la tradición filosófica ha mantenido siempre la Iglesia Católica. La vida corporal, y los procesos biológicos para la transmisión de ésta, son *en sí mismos* valores personales, de ningún modo pertenecen a un "mundo físico" subordinado a un bien personal o interpersonal radicado –se aduce- en la autoconciencia.

Los seguidores de la conciencia moderna o de la "nueva moral" son dualistas a la ultranza en el terreno de la sexualidad²⁵; negarán –en beneficio de su interés- que la persona humana es un cuerpo, que las leyes biológicas de la sexualidad humana son intrínsecas a la persona y que éstas leyes señalen a la razón las normas morales de comportamiento en virtud del carácter personal de la teología biológica humana. En verdad, como ha señalado el Profesor Grisez²⁶, la nueva moral, al reclamar la liberación de la persona de sus leyes biológicas a fin de gozar libremente y al mismo tiempo servir a valores personales e interpersonales como la comunicación y el incremento del amor conyugal, el hecho es que la esclaviza en su realidad corporal. El pensamiento moral cristiano reside en una profunda antropología, la cual sostiene la *corporalidad de la persona*. Este conocimiento moral contempla en la sexualidad no una biología animal, sino una *biología personal* llena de significado y valor. Así, los cuerpos, que se hacen una

24. *Idem* p. 21.

25. Vid. G. GRISEZ, *Dualism and the New Morality*, en "Atti del Congresso Internazionale Tommaso D'Aquino nel suo settimo centenario, Roma-Napoli (1974)"; Napoli 1977, vol. V, pp. 323-330.

26. *Idem*, p. 329.

carne en el acto conyugal son personas; la unidad de estos dos cuerpos, formará un tercero también procreador en potencia, continuidad corporal y personal.

3. *Significado esponsal²⁷ del cuerpo*

Según W. Ernst²⁸, la consideración antropológica más fundamental parte del hecho de que la sexualidad y el matrimonio marcan y afectan el ser humano en su totalidad. Desde el momento en que el hombre y la mujer realizan su existencia humana como sujetos sexualmente constituidos, es siempre el todo de la existencia humana –su realización o su fracaso lo que está en juego. La configuración sexuada del hombre se manifiesta bajo la forma de la necesidad de encontrar un *complemento* y de la orientación hacia el *tú* del compañero. Este encuentro del hombre y la mujer en el amor de la pareja, en la *donación total y perpetua*, abarca al hombre entero y confiere una singular dignidad a las personas mismas, a su amor conyugal y a la propia superación de éste en la fecundidad, expresión de su amor.

La presencia de la masculinidad y la feminidad supone la continuidad de la especie; el individuo, que ansía la trascendencia en virtud de su espiritualidad, se ve llevado también en su corporalidad más allá de sí mismo, hacia un destino que le trasciende; incluso a nivel biológico se ofrece a la persona la participación en el Infinito²⁹

El prisma, pues, de una correcta antropología, como "comprensión e interpretación del hombre en aquello que es *esencialmente humano*"³⁰ nos orienta a la contemplación de la alianza entre hombre y mujer no como una simple comunidad íntima y privada de dos personas, sino dirigida hacia una comunidad más amplia e inmediata que es la familia.

27. Este término, acuñado por Juan Pablo II, se refiere a ese don especialísimo de Dios Creador capaz de manifestar la reciprocidad y comunión de las personas, además de la apertura de esas "personas-cuerpo" al mismo don de la vida.

28. Vid. W. ERNST, *Institution et Mariage*, en CTI. "Problemes Doctrinaux du Mariage Chretien"; Louvain la Neuve 1979, pp. 148-179.

29. Cfr. G. COTTIER, *The Christian conception of sexuality*, en "Theology Digest" 26:3 (Fall, 1978), pp. 218-222.

30. JUAN PABLO II, *L'amore umano ...p.c.*, p. 118 (nota 19).

De este modo los aspectos personal y social³¹ de la sexualidad y el matrimonio están indisolublemente unidos entre ellos por relación recíproca; cada uno a su modo son elementos constitutivos de la alianza matrimonial; por ello lo mismo la sexualidad que el matrimonio se prestan a una regulación mediante normas personales y sociales, de las cuales tienen –por otra parte- necesidad³²

En definitiva, el correcto ejercicio de la sexualidad se dirige al respeto por el significado o "carácter esponsal"³³ del cuerpo humano, que determina el carácter y extensión de los criterios directivos de actuación: proteger el desarrollo de los individuos y las exigencias del bien común y finalmente –por encima de todo- expresar la referencia del sujeto hacia el Absoluto³⁴.

En nuestra exposición nos basaremos en la revelación y tradición cristianas por ser el camino de mayor profundización, aunque no entraremos en el estudio minucioso de cada aspecto. Permítasenos repetir la doble finalidad de la sexualidad humana: comunicación interpersonal y ordenación a la continuidad de la especie. Ambas son realidades ontológicas –toman su significado de la naturaleza del ser humano- y tienen, como fuente, la capacidad de expresar la mutua entrega en la experiencia de ser "una carne"³⁵.

La profundización en la inteligencia de estos temas está dificultada –entre otras cosas- por la conducta social dominante³⁶, imbuida en el *permisivismo ético* y –no menos frecuentemente- por algunas distorsiones de la verdad calificables como mitos y tabúes; con todo, se trata de buscar los verdaderos valores humanos allí contenidos: descubrir

31. "En efecto –y en esto consiste el segundo elemento característico de la exposición bíblica-, las personas humanas son creadas en una dimensión social: en la diversidad de los sexos (Gen. I, 27; II, 24), ...". COMISION TEOLOGICA INTERNACIONAL (CTI). *Dignidad y Derechos de la Persona Humana* (A); II.1 en "Ecclesia" n. 2233, Agosto, 85, pp. 8-17.

32. Cfr. W. ERNST, *Institution et Mariage*, o.c., p. 161.

33. Cfr. *Familiaris Consortio* n. 37 y S.C.E.C. *Orientamenti educativi sull'amore umano (lineamenti di educazione sessuale)* I.XI.83, n. 18, en "Studi Cattolici" n. 275 (I-1984), pp. 22-29.

34. Vid. W. ERNST, o.c., pp. 161- 1162.

35. Vid. SCEC *Orientamenti ...*, o.c., nn. 4-6 y M. GILBERT, *One only flesh*, en "Theology Digest" 26:3 (Fall, 1978), pp. 206-209.

36. Cfr. SCEC, *Orientamenti ...*, o.c., nn. 7-13.

los bienes de la sexualidad calificativos y determinativos de la actitud ante ella, pues su falsa interpretación nos llevaría a una errada consideración del matrimonio, la familia, y la vida humana naciente.

La Iglesia fundamenta la investigación sobre los diferentes aspectos de la sexualidad en una visión integral del hombre y el reconocimiento de su intrínseca bondad, que es fruto del amor creador de Dios.

La sexualidad –como otras capacidades corporales- lleva impresa cierto carácter subracional, sin ser identificable con lo animal; ha de estar dirigida por la racionalidad, orientación de todo el ser humano. Sin embargo, el placer experimentado en el uso de esta facultad –con independencia de la intención del agente- la expone a su conversión en algo instintivo, pero no por ello reducible a algo subhumano o subpersonal –bruta irracionalidad-, pero sí llamada de atención a la natural composición del hombre que no es sólo razón sino también sujeto de deseos y movimientos instintivos e inconscientes por su carácter y origen. Con todo, la estrecha unión entre la sexualidad y el origen de cada individuo da, a esa dimensión humana, un carácter dentro de la estructura de la persona, portador de una peculiaridad propia y original que la hace merecedora de una actitud especialmente respetuosa y de un contenido ético propio.

El Profesor Ruíz-Retegui³⁷ ha esbozado aspectos muy significativos del carácter sponsal del cuerpo al describir la "peculiar estructura de donación inscrita en la sexualidad" y el lugar que ocupa la donación corporal dentro de la estructura del amor humano. Como presupuestos recordaremos que el cuerpo forma parte de la persona con anterioridad y más profundamente a que ésta sea masculina o femenina, haciendo así separables en su realización –compatibles- personalidad y sexualidad; por otra parte, el cuerpo humano, además de manifestar al hombre como animal racional, expresa el aspecto de la masculinidad o de la femineidad gracias al cual el hombre descubre un nuevo sentido en su propio cuerpo: el del enriquecimiento recíproco en la *unidad* creada por la unión corporal, por la que ambos –*una caro* - requieren la capacidad procreativa³⁸.

37. Vid. RUIZ-RETEGUI et Al. *Deontología Biológica*, o.c., pp. 30-34.

38. Donde reside pues la capacidad procreativa es en la *unión del hombre y mujer*: en la "una caro" Cfr. JUAN PABLO II, *L'amore umano ...*, o.c. Cap. VII: "Conoscenza" e Procreazione, p. 93 ss.

Como ha señalado este profesor de la Universidad de Navarra³⁹, el deseo de posesión carnal, que experimenta el hombre dentro de sí —en principio ofensivo o abusivo para la dignidad del *otro*—, no es contrario a la rectitud del amor entre un varón y una mujer, sino que es una exigencia interna; el peculiar papel que la corporalidad tiene en la entrega sexual, la hace totalmente distinta de la entrega de una persona a otra según lo que llamaríamos una "dimensión fundamental —no específica— de apertura". La entrega en nuestro caso no sólo abarca lo corporal sino que *en ello y por ello* se expresa; no sólo es vehículo de comunicación de realidades sino que es esa materialidad, la corporalidad concreta, el objeto de la donación. "El medio y la sustancia misma de la donación es la persona en su corporalidad sexuada y la corporalidad es justamente el principio de la sexualidad"; requiriendo la entrega corporal una simultánea *entrega personal* pues otra cosa "consideraría al cuerpo como algo externo, una cosa disponible y no como la propia realidad personal"⁴⁰

Por este motivo —afirmación interesante para nuestro trabajo—, "despojar a la facultad generativa de su dimensión de entrega corporal sería hacer la generación independiente de la entrega peculiar que se inscribe en la dimensión sexuada que es entrega personal *singular* (...) lo que se donara en ese acto sería tan solo un *producto* del propio cuerpo y no un ejercicio de la donación personal peculiar como hombre o mujer"⁴¹. Se habría perdido el sentido propio de esa entrega y se confundiría con cualquier otra donación, de muy diverso ámbito y cualidad, sin fuerza vinculante, que admitiría la delegación, la intercambiabilidad, la revocabilidad, etc.

El sentido del pudor⁴² —que vela por el cuidado especial de aquellos órganos en los que se manifiesta la dimensión de donación corporal— despierta en la conciencia la defensa y la rebelión contra las consideraciones instrumentales de esas estructuras dotadas de significación especial y denuncia los abusos a la dignidad de la integridad

39. Cfr. A. RUIZ-RETEGUI, *Deontología ...*, o.c., p. 33.

40. *Ibidem*, p. 33.

41. *Ibidem*.

42. Cfr. *idem*, pp. 33-34. Téngase en cuenta que la corporalidad hace que se requieran *actos concretos* tanto de abuso como de comunicación-entrega para que se vea afectada la persona. Expresión *en el plano físico*. Cfr. SCEC *Orientamenti ...*, o.c., n. 5 y W. MAY, *Sex, Marriage ...*, pp. 17-18.

personal, reclamando una cualificación ética exclusivamente propia. La pérdida del sentido trascendente en una sociedad materializada y tecnificada desdibuja el hecho de que, aunque la persona humana se expresa en esas dimensiones, trasciende a cada una y a la suma de ellas. En efecto, como en lucha contra esa mentalidad, aquí no sólo se revela el hombre como tal sino que –por encima de él- aparece un nuevo hombre; no es casual que como resultado del ejercicio del único modo capaz de manifestar la total entrega de la persona se suceda la generación: constituye el signo debido, tiene la estructura eficiente del Amor creador divino⁴³.

Con referencia a la revelación cristiana dijimos que el hombre es la única criatura que Dios quiso por sí misma, precisamente por ser persona: irrepensible imagen de Dios. Ser imagen de Dios es más que ser una criatura inteligente pues Dios es Uno y Trino: comunicación de amor entre las tres Divinas Personas. La capacidad de amar asentada en el hombre –como potencialmente procreadora- expresa en modo único su verdad como imagen de Dios.

El amor del hombre, sin embargo, no encuentra su finalización en aquellas cosas que están bajo su dominio, tampoco en esas criaturas – distintas al hombre pero próximas a él- por las que llega a sentir un afecto especial; el amor conlleva la necesidad de sentirse amado, la correspondencia por parte de aquél a quien se quiere⁴⁴: es un intercambio de amor, simultánea donación –recepción de la irrepentibilidad personal a la que sólo el *otro* se adecuaba.

¿Cómo llegamos al *amor esponsal* ? El hombre es siempre capaz de establecer una relación amorosa con Dios, su Creador y Padre, así fue al principio de su existencia según el relato bíblico; sin embargo, vio luego Dios que "no es bueno que el hombre esté solo"⁴⁵; el mejor modo de estar ese hombre –corporal- en el centro de la creación no era *solo* , así

43. Esta idea, original de A. RUIZ-RETEGUI (cfr. *Deontología ...*, o.c., pp. 106-107) está también expresada por W. MAY, vid. *Begotten not made: Reflections on laboratory productions of human life* , en "Perspectives in Bio-Ethics", pp. 29-60. New Britain (Ct) 1983, p. 54. SCEC, *Orientamenti ...*,o.c. nn. 22;23.;26;27. Por supuesto aquí hacemos voluntaria omisión de toda referencia a la virginidad o celibato apostólico, de significado absolutamente trascendente y pleno.

44. Cfr. Sto. TOMAS, *Contra Gentes* , III, 151.

45. *Gén* . II, 18.

que le hizo "una ayuda semejante a él"⁴⁶, y aquí está la clave del problema.

Estos versículos del Génesis han sido objeto de continuo estudio por exégetas contemporáneos, entre ellos Juan Pablo II. De sus estudios se deduce que la creación de esa *ayuda* no buscaba un igual de características especiales, sino más bien otro que, de idéntica naturaleza – "semejante a él"-, fuese complementario y distinto, verdadera ayuda⁴⁷. La realidad de aquel amor potencial que poseía el hombre en su soledad originaria queda manifiesta en su jubilosa exclamación ante la primera mujer: ¡esto sí que es carne de mi carne y hueso de mis huesos!"⁴⁸. La actualidad de ese amor entre el hombre y la mujer no es sólo efecto de su *complementariedad*; su amor –*communio personarum*- refleja principalmente la unidad originaria y más perfecta imagen de Dios.

De este modo –al modo que llamaríamos "divino"- sólo existe un amor interpersonal posible: el de la pura gratuidad, que en el hombre se traduce en el gozoso olvido de sí. La comunicación –unión- interpersonal y la generación no son sino un único acto de esos dos que son *uno*, donde la mutua donación –recepción sin finalidad utilitarista alguna- exige, para ser verdadera, adecuada e integral, tanto la entrega de la totalidad propia como la aceptación de la totalidad del otro, la de dos personas comunicadoras de amor e inseparablemente generadoras de vida. Es obvio que el admitir esta realidad sobre la sexualidad humana supone adecuar la libertad propia a su entramado natural.

Lo sponsal del cuerpo, por tanto, no pertenece a la persona, sino que es la persona. Si, como dijimos, hiciéramos de la corporalidad –sponsalidad- realidades separables, entenderíamos al hombre dualizado en sí mismo, ensamblaje de cuerpo y espíritu donde el cuerpo sería instrumento de la espiritualidad o racionalidad, utilizado unas veces para manifestar amor, otras para obtener placer, e incluso –como materia inerte- productor de elementos útiles con vistas a la generación, emocionalmente neutro.

46. *Ibidem*. Semejante a él o *adecuada*.

47. Del sentido de *adecuación* que tenía esta ayuda, habla Sto. Tomás en estos términos: "*Gen. 2,18-20 dicitur mulier esse facta in adiutorium viri. Sed non ad aliud nisi ad generationem quae fit per coitum: quia ad quodlibet aliud opus, convenientius adiuvari posset vir per virum quam per feminam. Ergo etiam in statu innocentiae fuisset generatio per coitum*" *S. Th. I, q.98 a.2*.

48. *Gén. II, 23*.

Usar así la sexualidad supone forzar el carácter esponsal del cuerpo y violentar lo más íntimo de la dignidad personal; el cuerpo no es ya sujeto de donación sino únicamente objeto de apropiación; no existe la *communio personarum* –la voluntad de identificación personal- sino la radical separación de dos sujetos que intercambian un objeto útil; la subjetividad de las personas se difumina, dejando paso a la objetividad de los "cuerpos": el hombre queda convertido en algo impersonal, cuantificable, sometido a *usos* ajenos a su condición⁴⁹.

A modo de resumen diremos que el carácter esponsal del cuerpo necesariamente obliga a la persona que se hace cónyuge de otra a ejercer la sexualidad en su totalidad, en lo que verdaderamente es: expresión de un amor peculiar entre dos personas potencialmente procreadoras por naturaleza. La unión marital es un lenguaje que comunica la persona –al *otro* y al *Absoluto*- indivisiblemente capaz de amar y de procrear; un ejercicio de la sexualidad separado del amor o de la procreación ni es personal ni es humano, como tampoco es amoroso ni procreativo.

La formación del primer hombre fue simultánea al diálogo amoroso entre las tres Divinas Personas: "Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza"⁵⁰. Las sucesivas generaciones de hombres –gracias a su modalización corporal, esponsalmente orientada- son simultáneas a la comunicación de amor, identificación de las personas –*communio personarum* - en una carne: son engendradas, no hechas, de la misma naturaleza que sus progenitores.

4. *Amor Conyugal y Acto Conyugal*

La corporalidad es a todas luces un elemento de relación. Como hemos visto, en él y a través de él conocemos las personas y las cosas. Admitido que la persona es sexuada, tenemos que dejar claro que no por ello todos los contactos interpersonales son "sexuales", aun siendo contactos físicos de personas modalizadas como varón o como mujer en su existencia.

Todos estos contactos personales constituyen los diversos grados de amor y amistad –dimensiones fundamentales de apertura- que

49. Cfr. T.P. DOYLE, *The moral inseparability of the unitive and procreative aspects of human sexual intercourse*, en "Monitor Ecclesiasticus" CIX, 1984, p. 455.

50. Gén I, 26.

configuran nuestra existencia: el amor de padres a hijos, entre hermanos, la amistad entre amigos o colegas, etc. Ahora bien, con todo lo dicho hasta aquí, referido a aquella "dimensión peculiar de apertura" constituida por la sexualidad como "estructura de donación", debemos hacer hincapié en un tipo de relación o contacto absolutamente único: el acto conyugal o de *unión carnal* de los esposos.

Ese acto es absolutamente único por dos motivos: 1º) porque sólo es realizable por *un varón y una mujer* con su distinción y complementariedad características; y 2º) porque es el único acto capaz de revelar el significado esponsal de aquellas dos personas, en cuanto que encierra en sí los poderes unitivo y procreativo residentes en la sexualidad humana⁵¹.

Entendida la sexualidad como una llamada a la donación, al amor como hombre y como mujer, como una estructura capaz de producir la entrega y la recepción de la persona a través del cuerpo, y no de modo genérico, sino en una peculiar relación de amistad dirigida específicamente a la persona del sexo opuesto, pasaremos al análisis de los elementos constitutivos del *bien conyugal* o los valores que deben ser respetados en cuanto a la *condición de esposos* como en cada uno de los "actos que expresan y perfeccionan de modo único el amor esponsal"⁵².

Rectamente entendido, el matrimonio encierra los valores disfrutados en exclusiva por una comunidad en permanente dedicación mutua y al servicio de nuevas vidas. Si el amor conyugal es un *estado* elegido por la voluntad con base en una estructura de donación que capacita para el específico amor conyugal –*amor singularis*–⁵³, el más grande de los amores humanos exceptuado el que puede dirigirse a Dios⁵⁴–, el acto conyugal es aquél que hace efectivo, que realiza esa donación, que sella la peculiaridad de esa amistad.

Nuestra conciencia del inconmensurable valor de la persona, y de los bienes incluidos en su ser y en su obrar, provoca que en nuestra relación con otras personas –amistad, apertura– respetemos celosamente cada uno de los valores o bienes en juego; en esto consiste el respeto a la

51. Cfr. W.E. MAY, *Sex Mariage ...o.c.*, pp. 12-14.

52. *G.S.* n. 49.

53. Cf. S. BUENAVENTURA, *In IV Sent.*, de 33, a 1, q.2. *Opera Omnia*, Florencia 1889, t. IV, p. 750.

54. *S.Th.* II-II q. 26 a.11.

naturaleza propia de cada cosa.

El acto conyugal constituye una acción en busca de un objeto determinado, de *un bien*. Santo Tomás hizo suyo el método antropológico seguido por Aristóteles: llegamos a conocer nuestra naturaleza a través del conocimiento de nuestras capacidades, a su vez nuestras capacidades son conocidas mediante nuestros actos y por fin estos últimos lo son por sus objetos: los bienes que confieren su sentido a los *actos humanos*⁵⁵. Es así que nosotros entenderemos el significado conyugal o esponsal de nuestros cuerpos –una capacidad-, entendiendo primero el *bien conyugal* como un objeto posible y digno de elección, un bien real e inteligible –adecuado a la naturaleza humana- que en uso del libre albedrío podrá ser buscado, respetado o violentado.

Nuestro *entendimiento práctico* capta los bienes y los propone como objeto de la voluntad, como apetecibles y fin de nuestra acción libre⁵⁶. Entre los más básicos –primeros en ser captados o aprehendidos- Santo Tomás cita la vida y su preservación, la unión procreativa, el conocimiento de Dios, y otros, cuya custodia y disfrute queda confiada a los "Primeros Principios de la Ley Natural"⁵⁷. Posteriormente, en la dinámica del obrar humano –en la adquisición de las virtudes mediante la participación en esos bienes-, los primeros principios sufrirán especificaciones a medida que se plantee la consideración de un bien básico en el caso concreto. Dirigir el camino sobre el modo y la medida de participar en cada uno de esos bienes más básicos se atribuye a la *Prudentia*: el más integrante de todos los bienes integrantes: su función es hacer que el hombre en su obrar participe *bien* de todos los bienes⁵⁸.

Como afirma J. Finnis⁵⁹, el bien conyugal es uno de esos bienes integrantes de otros bienes más básicos, que –como otras formas de amistad y comunión- nunca es completa de modo absoluto ni se agota su posibilidad de perfeccionamiento. En algunos aspectos de nuestra vida – como puede ser hacer una casa o un puente- llega el momento en que la

55. Cfr. *S. Th.* I, q. 26 a.2 ad 2; *idem* q. 87, a.3 c y otros lugares referidos extensamente por J.M. FINNIS, *Personal Integrity, Sexual Morality and Responsible Parenthood*, en "Anthropos" 1 (1985), p. 43.

56. Cfr. *S. Th.* I-II, q. 94, a.2c; I, q. 80, a.1 ad 1, *idem* q. 82, a.4c; II-II, q.10, a.1c.

57. *S. Th.* I-II q.94, a.4.

58. Vid. J.M. FINNIS, *Personal Integrity ...o.c.*, pp. 44 y 50.

59. Cfr. *idem*, pp. 49-51.

tarea está acabada del todo; sin embargo, la relación interpersonal – *communio personarum* - y la tarea de traer al mundo nuevas vidas, para formarlas como personas, es una misión en la que siempre quedará algo por hacer. De este modo –concluye este autor- la realidad de la vida conyugal ha de ser considerada no como algo hecho, acabado, sino como un bien –objeto de elección- identificado y reconocido por la inteligencia para ser buscado y respetado por sucesivos actos voluntarios. Tales actos de elección –como diría el hoy Juan Pablo II⁶⁰- podrían tener el efecto transitivo de poner en la vida una familia, pero también tendrán en cada caso el efecto intransitivo –no menos importante- de formar, constituir el carácter, la personalidad de aquél que obra; pues son las acciones libres de la persona las que la constituyen como tal, con independencia incluso de lo circunstancial u opuesto del entorno.

Según estos principios, son aquellos actos voluntarios, de libre albedrío –por ser "humanos" con significado propio- y realizados según su capacidad en orden a alcanzar el bien conyugal, los que constituyen a los esposos como tales y otorgarán a su actividad individual y conjunta el verdadero carácter de actos conyugales, según el tenor de vida conyugal. Así pues, es precisamente el bien conyugal –su realización- lo que da sentido a los actos concretos, especialmente a aquellos propiamente conyugales: los de unión carnal. El bien conyugal –bien integrante- es indisolublemente doble: unitivo y procreativo. El ser procreativo determina la exclusividad y estabilidad de lo unitivo sin ser su único factor determinante; el ser unitivo –amor de amistad más íntimo entre los hombres- garantiza una transmisión de la vida diversa de cualquier "técnica de reproducción", a la vez hace posible la amistosa relación –amor entre iguales- entre padres e hijos⁶¹.

Los bienes del matrimonio –*bona matrimonii*- están pues integrados; la integración se produce y se perfecciona por cada acto conyugal en pleno ejercicio de la sexualidad humana. Estos actos concretos, determinados por los bienes o *bona*, muestran una capacidad y –a través de ella- la naturaleza del hombre, que reclama su completa adecuación a ella. El acto conyugal –*proprie dictum*- es el único realmente capaz de integrar cada uno de los bienes del matrimonio en ese otro "más amplio" bien conyugal, expresar el verdadero amor esponsal

60. Cfr. e.g. K. WOJTYLA, *Persona y Acción*, Madrid 1982, pp. 217 ss.

61. Vid. J.M. FIINNIS, *Personal Integrity* ..., o.c., p. 50.

en todas sus dimensiones. Por ser un bien "*objeto de elección*" no obliga a su ejercicio, pero sí al estricto respeto de sus contenidos, es decir: la adecuación de los actos al carácter de los bienes constitutivos del bien conyugal, cuya posesión y disfrute son el amor de los esposos.

Hay modos de vivir integrados en torno a otros bienes, pero el bien conyugal –como ya elegido o posible objeto de elección– es principio integrador: realizador de la persona en cuanto que la conduce al bien, supuesta la adecuación a *toda su verdad*. Excluir una *parte* del bien conyugal –por ejemplo el bien unitivo, buscando únicamente el procreativo entraña una violación de este bien que aparece complejo, bajo dos aspectos interdependientes en *un solo bien*. La adecuación de la conducta a ese bien personal no debe ser entendida como un comportamiento respetuoso de "la estructura física del cuerpo" o "la biología del proceso reproductivo" ni de "la psicología masculina y femenina"⁶² sino como "criterios objetivos deducidos de la naturaleza de la persona humana y de la acción humana, criterios que respetan el significado total de la mutua autodonación y de la procreación humana en el contexto de verdadero amor"⁶³. La recta voluntad de alcanzar el bien conyugal es lo que da sentido –como valor es también acto de virtud– a la determinación de los esposos de unirse maritalmente.

Es importante hacer notar aquí que el bien conyugal no afecta a un aspecto de la persona, sino a ésta en su totalidad. Esto es así por el *objeto* intercambiado en el acto del consentimiento matrimonial: todo lo personal conyugable. Supone la materialidad de esta donación la imposibilidad de "volver a entregarlo" puesto que ya no tiene uno el dominio sobre lo conyugable propio, sino que es debido al otro; con derecho a los actos específicos y exclusividad de ese derecho en cuanto a la persona. El *bien conyugal* en nuestra opinión está ya presente desde el momento de la alianza aunque no medie unión carnal, pues el hecho de *consentir* al matrimonio es ya implícitamente –supuesta su posibilidad– consentir al acto conyugal⁶⁴. Cada uno de los esposos queda constituido como la única persona hábil para realizar, participar del *bien conyugal* en esa relación: sólo los esposos pueden enriquecerse con este bien sin dañarlo⁶⁵, al tiempo que sólo el bien conyugal respetado en su totalidad

62. Cfr. *ibidem*.

63. G.S. n. 51. Cfr. *Humanae Vitae* n. 13.

64. Cfr. S.Th, *Suppl.* 42 (*In IV Sententiarum* d. 26, q.2, a.4).

65. Cfr. W.E. MAY, *Sex, Marriage ...*, o.c., pp. 75-80.

confiere el título de verdaderamente maritales a los actos de los cónyuges; sus actos, cuando media rechazo de alguna de las partes o aspectos de aquel bien, son equiparables a los realizados por no-esposos.

En definitiva, únicamente se respeta o se disfruta el bien conyugal –y consecuentemente se alcanza la integración y perfección personal– cuando todos los actos con él relacionados contemplan ese amor exclusivo de un hombre y una mujer como dirigido a la consecución 1º) del *Bonum Sacramenti*, por el cual el amor esponsal engarza lo humano y lo divino en modo absolutamente único, pues confiere la gracia a los esposos⁶⁶, y 2º) del *Bonum Fidei* y *Bonum Prolis* por los cuales el amor esponsal capacita a marido y mujer para participar en íntima unión la totalidad de sus personas mediante un acto de amor que simultáneamente es amorosa donación de vida a otras nuevas personas.

El acto conyugal –por todo lo dicho hasta ahora– es el que participa y realiza esos *tres bienes* diferenciables intelectualmente del *bien conyugal*; por eso se dice que el acto conyugal *consume* el matrimonio, lo lleva a cabo, lo perfecciona. Cualquier ejercicio de este acto –o de la sexualidad– que dañe o rechace alguna "parte" del bien marital resulta ofensivo para la persona y destructor de aquel bien.

Admitimos que las acciones personales a lo largo de la vida deben estar en armonía con los compromisos asumidos en ésta, y el matrimonio es uno de ellos; que nunca nadie puede usar de sí mismo ni de otro como medio; que debe preferirse siempre la realidad a su simulación, a la apariencia de bien, especialmente cuando ésta reduce la motivación e incentivo por la búsqueda de *verdaderos bienes*; y por fin que a nadie le está permitido realizar conscientemente una acción directa contra un bien básico humano⁶⁷. El acto conyugal respeta todas estas normas

66. Santo Tomás dice del acto conyugal que es bueno por su *bondad moral* pero que además de eso es no sólo bueno sino santo por su *bondad sacramental*, pues la unión indisoluble que produce es signo de la unión de Cristo con su Iglesia. Cfr. S. Th., *Suppl.* 49,4 (In IV Sent. d. 31, q.2, a.1).

67. Vid. J.M. FINNIS, *Personal Integrity ... o.c.*, p. 52. En relación con estas "reglas morales" que sirven como pauta para el obrar concreto, es muy interesante el elenco de "Principios intermedios del entendimiento práctico" y los "Modos de responsabilidad" a los que se refiere este autor y otros del mundo anglosajón. Citamos como referencias: J.M. FINNIS, *Natural Law and Natural Rights*, Oxford 1980 (Cap. 5); Id. *Fundamentals of Ethics*, Oxford 1983 (pp. 72-76); G. GRISEZ, *The Way of*

propuestas en favor de la integridad personal referida a la sexualidad. Sin embargo, la fecundación *in vitro* -independientemente de que se verifique con alguna relación sexual- es, en nuestra opinión, ajena al bien conyugal, en el cual se integra la transmisión de la vida humana. Lo daña básicamente porque ninguno de los actos realizados tiene el carácter de una *relación personal*, que aquí constituye una *conditio sine qua non*; por otra parte no puede decirse que esté "justificada" por llevarse a cabo en "base matrimonial", pues hemos visto las características de la verdadera convivencia marital y la técnica de reproducción artificial no las cumplen en absoluto; usa como medio tanto a los esposos como al futuro hijo, cuestión que en un apartado distinto comentamos por extenso; simula un bien, pues como veremos, no es "transmisión de la vida" sino "forzar la aparición de la vida" que por hacerse *necesaria*, obligada, nunca podrá ser *un bien humano*; por último ataca directamente los bienes del matrimonio: viciando el significado procreativo; rechazando el unitivo, pues la presencia íntegra del bien conyugal es obligada en cada acto, con absoluta independencia de los anteriores o posteriores; y en fin despreciando el *bonum sacramentum* pues no es un *amor creador* -imagen del divino- sino un *amor propio* arrogante y esclavizador.

III FECUNDACION "IN VITRO" Y DIGNIDAD PERSONAL

1. *El amor en el origen de la persona*

Nos hemos referido a la persona como *sujeto de amor y objeto de amor*, tanto en relación a Dios como a las demás personas. El amor es exclusivo de las personas y es en éste donde -una vez más- encuentra el hombre su "habitat natural".

La especie se multiplica por generación, un proceso similar biológicamente al de los animales; sin embargo en el principio generador hay una conexión al amor interpersonal. La intervención del amor

the Lord Jesus, Chicago 1983 (Cap. 5 y 7 vol. I); G. GRISEZ y R.B. SHAW, *Beyond the New Morality: The responsibilities of Freedom*, Notre Dame (Indiana), 1980 (Cap. 11); W.E. MAY (ed) *The natural Law and Objective Morality : A Thomistic Perspective*, en "Principles of Catholic Moral Life", Chicago 1980, pp. 151-190.

paterno –sin ser condición necesaria para la eficaz consecución del efecto- es *imagen* del amor de Dios y marca de algún modo la individualidad personal. Despojar de su contenido interpersonal e intrapersonal al acto que da origen a una nueva vida, y negar su relación con el designio creador divino, necesariamente equipara la procreación humana a una multiplicación de individuos pertenecientes a una especie, aceptados en una colectividad por el hecho de su presencia y queridos en la medida de sus cualidades: su posible *aportación* a la colectividad.

La intercambiabilidad de las personas por otras de características similares borraría definitivamente todo resto de dignidad personal, y el respeto debido a cada hombre se encontraría sujeto a innumerables arbitrariedades.

Esta consideración nos aproxima a un matiz importante, aparentemente obvio e innecesario de recordar pero que en la aplicación concreta –como es el caso del tema que nos ocupa- puede verse difuminado por diversos argumentos.

El hombre, decimos, sólo encuentra su valor propio en el amor, en ser querido por sí mismo, aceptado como es; la respuesta a esta aceptación es la entrega en sus diversas formas y grados que configura los diferentes tipos de amistad, base de la vida social. Cambiando el amor por otro tipo cualquiera de "valoración de la persona", como pueden ser la utilidad, el provecho o apreciaciones subjetivas y circunstanciales como la conveniencia, oportunidad, etc., referidas a la presencia o relación con una persona, convertirían la sociedad en una comunidad de *individuos-objeto*, útiles o beneficiosos los unos para los otros.

Nuestro propósito en este apartado es demostrar que la FIV, llevada incluso a sus elementos esenciales, confiere al hombre la estructura de *objeto de producción*, y su puesta en práctica llevaría progresivamente a una concepción de la sociedad semejante a aquella cuyos rasgos inhumanos hemos descrito.

Antes de nada es preciso estar sobre los límites de lo que se ha llamado *lógica de la técnica* y *lógica del deseo*: presuponemos que no es buena una acción o un efecto simplemente porque se pueda realizar ni porque sea deseable en un momento concreto. Debe pues ser mantenida la unidad entre ética y ciencia absolutamente intocable de modo peculiar en cuanto atañe al hombre; en concreto señalamos tres presupuestos innegociables:

1. La verdad, como realidad objetiva de las cosas, es anterior a la racionalidad humana.

2. Los valores morales –el bien, el mal- son absolutamente diversos de los calificativos útil-dañino, agradable-desagradable, posible-imposible, etc., y deben prevalecer sobre ellos en cuanto al obrar humano se refiere.

3. Todo individuo de la especie humana es persona, portador de derechos inviolables que deben ser reconocidos siempre y por todos.

2. *¿Fabricación de vida humana?*

La existencia concreta del individuo está marcada por el ejercicio de la sexualidad; en la generación de un nuevo ser humano es empíricamente obligado el recurso a la sexualidad. Por venir ésta en cierta manera dada por la naturaleza, no nos parece acertada la opinión de aquellos autores que se refieren a la FIV como técnica de "fabricación de seres humanos" u "obtención de hombres artificiales"⁶⁸; sin embargo, tampoco el sexo –principio de multiplicación- es por sí mismo garantía de legitimidad para la procreación pues como dijimos debe ajustarse a unas especificaciones. Lo que hace reprobable la FIV como forma de reproducción es precisamente su *procedimiento*: el uso de una "peculiar función humana" de un modo *despersonalizado*.

La técnica de FIVET no consiste radicalmente en una "fabricación de un hombre artificial" a partir de algo que pudiéramos llamar "materia prima inerte", como parece requerir un verdadero "artificio", pero sí que la técnica de fecundación *in vitro* –a diferencia del acto esponsal- hace entrar la procreación humana en el terreno del "hacer", de la "producción", del ámbito regido no por la ética o la moral que regulan el *obrar personal*, sino por otros parámetros correspondientes a la racionalidad del "hacer": *eficacia, utilidad*, etc.; son parámetros incluidos en la racionalidad propia de la técnica, actividad humana pero ciega o ajena al *valor* del objeto o elementos en juego; sus juicios son

68. Con frecuencia aparecen estos títulos en la literatura especializada actual. Son usados por autores con los que coincidimos plenamente –C. CAFARRA, W.E. MAY, G. GRISEZ, etc.-, pero hemos preferido puntualizar al respecto.

cuantitativos en sentido estricto: tantos intentos, tantos éxitos⁶⁹.

No existe en la FIV –si hablamos con propiedad- una "fabricación", es decir la obtención de un producto extraño a la espontaneidad de la naturaleza, algo artificial cuyo *logos* o forma sea producto del ingenio humano; existe sin embargo una interferencia mediante artificios en algo que de suyo es un proceso natural; no hay una reconstrucción a partir de unos elementos previamente individuados pero sí una separación y manipulación de los componentes de un sistema único, que sólo por intervención voluntaria e inteligente pierde su carácter espontáneo y adquiere nuevas especificaciones.

Lo que pudiéramos llamar la materia prima –células germinales- y el producto final –la persona- coinciden absolutamente en la concepción natural y extracorporal; sin embargo en la segunda se ven violentados *intencionalmente* pasos intermedios –la unión conyugal, la fertilización, gestación, etc.- no ajenos a la unidad e inseparabilidad ética de un proceso referido a la persona y en el cual ésta deberá ser siempre protagonista –se reclaman aquí los "actos personales"-, nunca mero espectador o material pasivo o fruto de una pericia.

Nuestro punto de vista –siguiendo a reconocidos autores- es que las técnicas de reproducción humana, incluídas aquellas técnicas que ni matan ni dañan los nuevos seres, sean cigotos, embriones, fetos, etc., y las realizadas sin sobrepasar los límites de la sociedad conyugal, pueden ser perjudiciales para el individuo concreto y para la sociedad en su conjunto, constituyendo en cualquier caso una ofensa, difícil de reparar, a la dignidad de la persona. Queremos llamar la atención sobre el punto que siempre se considera, en la valoración de la adecuación ética de la FIV, como si fuera elemento único, el efecto técnico, en cuanto buscado por agentes que intervienen en grados diversos, mientras que suelen quedar desatendidos tanto el *valor propio* del efecto como el de los actos que hacen posible éste, los cuales son personales y tienen un valor sustancial, en concreto el acto sexual y sus significados en la especie humana.

69. Cfr. D. CAFARRA, *La fecondazione "in vitro": Considerazioni antropologiche ed etiche*, en "Anthropos", 1 (1985), pp. 109-118 *passim*.

3. Origen Personal y Bien Conyugal

Como señalábamos con anterioridad no basta con una "buena intención" o la búsqueda de un "bien mejor"; incluso en estas circunstancias puede darse ofensas a los valores objetivos, *reales*, de la naturaleza humana y éstas precisamente por las decisiones o caminos tomados en la realización de un supuesto bien. Precisamente la voluntaria elección de alcanzar un bien como la vida humana y la transmisión de ésta por un camino distinto de acto sexual debidamente ordenado es injustificable: el fin o efecto es bueno pero los actos encaminados a su consecución son malos, destruyen bienes reales personales⁷⁰. La pretensión de un buen fin no justifica cualquier medio; tanto la valoración del fin como de los medios ha de ser correcta para acceder al bien; es erróneo decir que los medios se valoran a la luz del fin obtenido, como es falsa la apreciación de quien tasa la sexualidad según criterios subjetivos.

El punto clave está en la separación voluntariamente buscada entre procreación y acto sexual conyugal, pero no a causa de la "separación física" o la "artificialidad del proyecto"; lo que tiene relevancia moral suficiente como por hacer inaceptable la técnica es la relación impuesta entre los actos encaminados a la procreación y los bienes *-bona-* del matrimonio: el hecho de que a partir de ese momento no pueda ya decirse que la procreación sea necesariamente dependiente de un acto de íntima unión de los esposos⁷¹

Tampoco en la práctica todos los actos conyugales son acordes a los *bona matrimonii* pues en ocasiones son actos dirigidos por la pasión, están derivados por una fantasía ofensiva para el cónyuge o son incluso opresivos y fruto del egoísmo más que de un amor donador; sin embargo, no olvidemos que los actos realizados en esta perspectiva son, asimismo, moralmente intolerables, no aprobados tampoco por la recta orientación de la razón humana, ofenden no sólo a la persona, que viene reducida a objeto, sino al fruto que pudiera producirse: el hijo.

El recto o apropiado acto matrimonial es aquél por el cual, en físico disfrute de su peculiar amistad, marido y mujer manifiestan mutuamente

70. Vid. e.g. W. MAY, *Sex Marriage ...*, o.c., pp. 18-20; J. FINNIS, *Personal Integrity ...*, o.c., pp. 46-55; R. SPAEMANN, *Moralische Grundbegriffe ...*, o.c., pp. 85-97.

71. Cfr. J. FINNIS, *Personal Integrity ...*, o.c., pp. 54-55.

su entrega al otro, la peculiar participación de su destino y comunión de intereses, esencialmente un *expresivo acto de amor* y no un ejercicio de capacidad reproductora. De este modo la llegada del hijo resulta un regalo, un don que engloba los actos de entrega y amistad entre dos personas con todas sus capacidades; así la procreación se convierte en una *extensión* de la perfecta comunidad de vida de los cónyuges, fruto del acto que mejor, más vivamente expresa esa unidad del hombre y la mujer, inscrita en la naturaleza y querida por Dios desde el principio.

La procreación, mediante el acto conyugal, engloba en toda su profundidad, expresa y actúa la participación como miembro de un tipo de sociedad –conyugal o familiar- que es una sociedad de amistad y servicio, no encerrada en los cónyuges sino extensible de padres a hijos. Lo característico pues del acto conyugal consistirá en ser un acto de recíproca dedicación que abarque lo corporal y lo emocional, que sea inteligente y libre: verdadera expresión e instrumento de la comunidad de vida; donación propia y aceptación del otro en condiciones de aceptar el complemento que con su simple existencia supone el hijo como fruto que revela la comunidad de vida⁷².

Así la elección del acto conyugal en sus verdaderas dimensiones contempla –al menos implícitamente- el posible fruto de este acto no como un objeto de producción, sino más bien –aunque débil y dependiente- como un nuevo miembro de la "empresa familiar", y por ello en un plano de igualdad fundamental con el resto de la familia⁷³.

La unión conyugal es por tanto –con sus elementos propios e insustituibles- signo del perfecto crecimiento de la comunidad familiar; de ahí que el laudable progreso técnico sea bienvenido en cuanto *ayuda*, pero nunca *sustitutivo* del único acto esencialmente expresivo de la comunión personal, simultáneamente instrumento de unión con Dios y por ello enriquecida por el Creador mediante nuevas vidas. En este punto volvemos a defender nuestra tesis de que lo moral o éticamente reprochable de la FIV, no es tanto la separación física de lo unitivo y procreativo o la artificialidad y anormalidad biológica en cuanto tales, sino el nuevo elemento introducido y capaz del mayor número de desviaciones: las procreaciones deja de ser de modo absoluto

72. Cfr. CATHOLIC BISHOPS' JOINT COMMITTEE ON BIO-ETHICAL ISSUES, *Morality and Public Policy*, Herts 1983, nn. 16 y 17.

73. *Idem*, nn. 25-26.

dependiente del acto conyugal que *sólo los esposos* realizan⁷⁴.

Como diversos autores han expresado, en la procreación mediante el acto sexual conyugal, el único acto libre realizado por ambos cónyuges dirige y gobierna el doble significado de ese acto: la unión corporal y espiritual –signo de la comunidad de vida- y la posibilidad de generar un hijo. No hay sino una sola intención, el acto es único y la voluntad de las personas permanece imperando esa acción a pesar de que la obtención eficaz de la prole tuviera que ser ayudada o suplida –no sustituida- por algún auxilio técnico.

Distinta es la secuencia observada en la fecundación extracorporal, en la cual hay diversos actos independientes entre sí realizados por personas diferentes con dominio autónomo; cada acto es irreductiblemente separado e indispensable, necesario para la consecución del éxito pero ninguno posee la nota de *relación personal*, de recíproca comunicación persona a persona en su totalidad e intimidad: constatamos las acciones de aquéllos que producen, recogen y conservan el espermia; las de aquéllos otros involucrados en la obtención y conservación de los óvulos maduros necesarios, siguiendo por los que realizan o facilitan la fusión de las células germinales y aquéllos que en fin se encargan de la transferencia del cigoto o embrión al seno materno con la tácita o expresa autorización de la madre.

En el análisis de este proceso ¿podríamos determinar el paso esencial? ¿Puede afirmarse cual sea la voluntad determinante, el sujeto inequívocamente responsable de la presencia de un nuevo ser humano?. ¿No sería necesario garantizar el trato debido a esta nueva vida, ponderar el riesgo de cosificación en al menos alguno de los estadios? Como respuesta a estas preguntas y conclusión de nuestro pensamiento, afirmamos que el hombre nacido mediante técnicas de fecundación artificial llega a la existencia, no como plasmación real de aquella verdadera unión marital y como miembro de la comunidad familiar, sino como el producto, el resultado final de un proceso controlado y llevado a cabo por unos protagonistas distintos a los padres o los esposos, con lo que esto supone de ruptura con el orden creado⁷⁵

74. Vid. W.E. MAY, *Sex, Marriage ...*, o.c., pp. 12-20 y 75-80.

75. Este asunto plantea problemas jurídicos en los que no entraremos, referidos en su mayoría a la paternidad-filiación y derechos-deberes que de ahí provienen. La verdad es que tanto los padres biológicos –que aportan los gametos- como los médicos que realizan la fusión de las células y controlan su evolución, son *causas* del nuevo ser;

4. FIV y ética

Para dar una juicio ético acerca de la FIV hemos iluminado –suficientemente a nuestro juicio– algunas exigencias de la naturaleza humana. Resta sólo emitir el parecer definitivo referente a la adecuación de la FIV con esas *exigencias morales de la naturaleza humana*. Basados en criterios de la razón y del derecho natural hemos llegado a la convicción de la condena aplicable a la fecundación extracorporal.

No ignoramos que la pareja que acude a un programa de FIVET busca un hijo y lo quiere como tal; tampoco dudamos que los equipos médicos tienen como único interés, en la gran mayoría de los casos, el poder prestar auxilio científico a esas parejas sin descendencia; por último, somos conscientes de que el niño artificialmente concebido es *de hecho* una persona absolutamente idéntica al resto del género humano y de ningún modo lleva impreso una señal que obligue a tratarsele como producto u objeto. Sin embargo, pretendemos iluminar el juicio ético o moral sobre los actos concretos de personas concretas; tales actos, lo mismo que la concepción por relaciones sexuales fuera del matrimonio o la inseminación artificial por "donantes", constituyen admitidas *violaciones de la relación marital y parental* aunque se realicen con vistas al crecimiento del amor, el bien de la vida, etc.

El análisis riguroso de la FIV debe superar los inconvenientes de una intromisión de "motivos" o "fines" que –por ser ajenos– producirían errores en la recta valoración del obrar, así como perjuicios a corto y largo plazo tanto al bien común como al particular.

Como ha señalado el Profesor May "la objeción fundamental a la generación de vida humana en el laboratorio (...) es precisamente el acto de decisión de generación de una vida humana no maritalmente"⁷⁶. No es menos tajante la afirmación de los obispos de Gran Bretaña: "La elección de tener un hijo mediante la fecundación *in vitro* es la elección de tener un hijo como el producto de un hacer", siendo entendida la relación entre el productor y el producido como "una relación de

inclusive los últimos aparecen como causa *eficiente* o principal frente a los primeros que serían –suponiendo el argumento válido– poco más que causa *material*. Piénsese en donantes de células germinales, madres portadores, etc.

76. W.E. MAY, *Begotten not made o.c.*, p. 46.

desigualdad radical, de profunda subordinación"⁷⁷.

La idea que subyace en las anteriores afirmaciones la habíamos ya expresado. En la fecundación artificial, precisamente, por no ser un verdadero acto de amor conyugal, la *causa* eficiente de la generación se pierde para el niño así concebido, es decir el *status de igualdad radical* respecto a sus padres como miembro de la comunidad familiar. En efecto, el niño aparece como un logro, un objetivo deseado y conseguido por una voluntad apropiadora, sin tener su origen en un acto único de amor y entrega, acción llena de sentido por la que se busca no el bien propio directamente sino el del otro y el de la transmisión de la vida humana, fundidos en el bien conyugal.

En torno a la familia –primitiva célula social- y su característica acepción de la persona, no sujeta a criterios de justicia sino de amor y entrega que supera toda dificultad o contingencia futura, giran las dificultades de aceptación mora de la FIV. Esta forma de generación conlleva indefectiblemente el carácter de apropiación, de adquisición de un producto determinado, y esto no es en absoluto familiar. Quien gracias a su técnica, a su arte, ha conseguido el fin buscado, espera haber logrado "un buen producto", algo "bien acabado" y quizás aquello de lo cual pueda disponer a su gusto.

A través de la FIV se pasa en definitiva de la esfera de las personas a la de las cosas; como cosas se trata a la sexualidad y como cosa se recibe el hijo, aunque sea de modo inconsciente. Por ello pueden emitirse juicios de valor típicos en una relación de productor –producido en la que el primero se halla en clara posición de superioridad sobre el segundo. Aplicables a los materiales con los que se trabaja –gametos, embriones, etc.- son los calificativos de "implantables", "desechables", "útiles"; o expresiones como "probabilidad de éxito y supervivencia", "repetir en condiciones diversas", etc. Típicamente el productor "pone en existencia", "mantiene" y "desecha" el objeto producido decidiendo así su futuro y su valor.

Como señala el documento de los obispos ingleses⁷⁸, la maldad moral de esta técnica queda trazada o apuntada por algunos signos –experimentación, observación, selección, destrucción- que muestran el carácter de productos atribuidos a embriones humanos sujetos a un

77. CATHOLIC BISHOPS' JOINT COMMITTEE ON BIO-ETHICAL ISSUES, *Morality and Public o.c.*, nn. 24-26.

78. *Idem*, n. 27.

control de calidad , objetos de utilización o de desecho. De todas formas, aun eliminados estos peligros y cumplidas todas las garantías, nadie conseguirá dar a la nueva vida el verdadero *status* que le corresponde en la familia y en la sociedad. Quien intente esta generación actúa en contra del profundo significado del amor personal procreador, despoja de su sentido trascendente al origen de aquella persona y se pone voluntariamente en una posición de dominio sobre un ser humano, que aun siendo elegida por un matrimonio "ni es una posición familiar ni es en absoluto paternal"⁷⁹

IV. EL "PROPORCIONALISMO": UNA ALTERNATIVA INVALIDA

Hemos sugerido en varias ocasiones la diferencia entre un *obrar* humano y un *hacer* humano, diferenciación clásica entre *agere* y *facere*. La acción humana –*agere*– goza de una moralidad intrínseca y objetiva fundamentada en dos grandes pilares⁸⁰:

1º La acción humana está racionalmente finalizada. A esto lo denominamos *carácter teleológico* de la acción.

2º. Esta acción racional finalizada se inscribe dentro de un orden universal fundamentado en Dios como creador y ordenador de todos los seres según su propia naturaleza. Esto constituye el *carácter teónimo* de la acción.

Las normas que rigen el obrar humano tienen pues su fundamento natural e inmediato en lo que el hombre es. El *deber ser* y el *deber hacer* están ya previamente inscritos en el peculiar modo de ser del hombre: su naturaleza.

Las normas están como enclaustradas en la verdadera antropología, que es lo que toca descubrir. El error acerca de los bienes hacia los

79. *Ibidem*.

80. Vid. C. CAFARRA *Viventi in Cristo* o.c., pp. 75-91; id., *Diritto di Dio e bene dell'uomo* , en "L'Osservatore Romano" 1.X.83, pp. 1 y 2. Id. *Il rischio della manipolazione* , en "L'Osservatore Romano" 27.IX.78, p. 2; A. RODRIGUEZ-LUÑO, *Etica*, Pamplona 1982, pp. 109-143; G. GRISEZ, *The Way of the Lord Jesus*., o.c., cap. 7; W. E. MAY, *The natural Law and objective morality ...*, o.c., pp. 151 ss.

cuales se finaliza la acción humana, y el desorden o destrucción de la jerarquía inherente a ellos, producen una conducta moral irresponsable o mala del individuo.

Además de este supuesto queremos recordar el *intrínseco* valor e igual respeto debido a cualquier ser humano, independientemente de su estado o condición; afirmación que en nuestros días ha sufrido un profundo deterioro. Con estos apuntes sobre la acción moral y el sujeto -u objeto- de estas acciones, podemos continuar nuestro trabajo.

Descritas a grandes rasgos, existen dos grandes concepciones del hombre y su lugar en el mundo, que han tomado una importancia vital en la conyuntura de hoy. La primera, que hemos trazado en el primer capítulo y en sucesivas puntualizaciones, es la del hombre como un fin, sujeto agente de una *ética de la virtud*, de la Ley Natural, ayudado por una visión trascendente en la captación de lo *realmente bueno*, doblemente conocido mediante revelación divina y la racionalidad.

La segunda concepción en boga es la del hombre como medio, que se corresponde con una ética exterior al sujeto, relativista, que no reconoce los inalienables derechos de cada persona, dispuesta a "hacer un mal" si ello "produjera un bien"; ésta es la ética o moral consecuencialista o utilitarista, profundamente impregnada de una visión dualista y no trascendente de la persona humana⁸¹.

Una mentalidad consecuencialista -muy extendida en el ámbito de la bioética, que incluye nuestro tema de estudio- atiende casi únicamente a los resultados. No es tan importante para ella lo que alguien hace -esas acciones que construyen, tejen su propia vida, con su vida- como los efectos de esas acciones; ésto choca frontalmente con toda la tradición cristiana que mantiene cómo las acciones que uno realiza, la vida que uno vive, es mucho más importante que las consecuencias que pudieran seguirse como meras consecuencias físicas de esas acciones.

81. Existe abundante bibliografía de argumentación contra el consecuencialismo, criticando incluso las teorías de J. Bentham. Las mejores refutaciones de este movimiento son en nuestra opinión -al menos como accesibles- las siguientes: G. GRISEZ, *Against Consequentialism*, en "The American Journal of Jurisprudence", vol. 23 (1978), pp. 21-72; id. *Moral Absolutes. A Critique of the Wieu of Josef Fusch*, en "Anthropos" 2 (1985), pp. 155-201; J. SEIFERT, *Absolute Moral Obligations towards finite goods as foundation of intrinsically right and wrong actions*; en "Antropos" 1 (1985), pp. 57-94; R. SPAEMANN *La responsabilità personale e il suo fondamento*, o.c., pp. 5-25; J.M. FINNIS, *Fundamentals of Ethics*, o.c., pp. 80-120.

seguirse como meras consecuencias físicas de esas acciones.

Básicamente la lógica de Utilitarismo-Consecuencialismo, cuyos defensores suelen llamar "moral de la responsabilidad", "conducta con base racional", etc., es una lógica que rechaza todo valor absoluto⁸²: en presencia de una causa o motivo proporcionado –que siempre existirá en la subjetividad propia del momento de aplicación- cualquiera podría estar justificado para realizar una acción de las que la tradición cristiana y europea definió siempre "intrínsecamente malas". Desconocen así, como indica el Profesor R. Lawler⁸³, que nuestras acciones son nuestras vidas, que cuando escogemos hacer las acciones que realizamos, escogemos hacernos a nosotros mismos el tipo de personas que realizan tales acciones.

Como certeramente ha descrito este profesor norteamericano⁸⁴ es una lógica o una concepción de la vida en la cual producir efectos buenos, lograr que en el mundo sucedan o acaezcan "cosas bonitas" es mejor y más importante que el llevar a cabo acciones como actos libres, que dan honor a Dios en virtud de su bondad; una lógica por la que la presencia de sucesos dolorosos es peor y por tanto menos deseable que la presencia de personas libres realizando deliberadamente acciones que inequívocamente constituyen atentados contra *bienes reales de personas reales*. En el fondo –concluye- el consecuencialismo es una mentalidad para la cual el modo primordial de amar a las personas es hacer de este mundo un lugar placentero y feliz y no un lugar en el cual –como

82. Cfr. Eyleen P. FLYNN *Human Fertilization "in vitro": A Catholic Moral Perspective*. Tesis Doctoral Microfilmada: Fordham University: New York, 1983, pp. 99 ss. En esta tesis aparecen la mayoría de los puntos confusos actuales en el terreno de la teología moral: se suele dividir a los teólogos en vanguardistas –"mayoría sana"- y tradicionalistas, entre los cuales se incluyen el Magisterio Ordinario; se habla ampliamente del "Fisicismo", de los "actos pre-morales", del "mal ontológico", las reglas morales referidas a los "negativos absolutos", etc. Por supuesto, las conclusiones son a favor de la FIV siempre que haya un "motivo proporcionado". La autora justifica la eugenesia negativa y algunos tipos de aborto, amén de la masturbación, la contracepción, etc. Aporta también buena parte de nuestros argumentos –no todos- pero el rechazo de éstos es sistemáticamente frívolo e impropio. A pesar de los errores que contiene hay que admitir que es un trabajo concienzudo y muy documentado.

83. Cfr. R. LAWLER, *Critical Reflections on Current Bio-Ethical Thinking*, en "Perspectives in Bioethics", New Britain (Ct) 1983, p. 21.

84. *Ibidem*.

pensaron los santos- las almas se enriquecen, las personas van tomando su forma adecuada en el terreno moral en virtud de sus acciones libres, que así van haciendo de este mundo un buen lugar, pero buscando siempre la adquisición de un bien tan solo mediante *medios buenos* que son la garantía de aquel bien.

Juan Pablo II contempla estas dos concepciones de la humanidad como "irreconciliables en un último análisis, diferencia mucho más ancha y profunda de lo que habitualmente se piensa (...) que rompiendo la unidad personal de alma y cuerpo, contradice la misma creación de Dios en la trama más profunda entre naturaleza y persona"⁸⁵. Pensamos que es así porque la moral proporcionalista supone que uno puede atacar un bien básico personal cuando existe una "causa proporcionada", que es tanto como mantener que, en último extremo, un ser humano puede ser tratado como un medio al servicio de otros o de sí mismo; muy al contrario, defender que nadie puede atacar tales bienes en ninguna persona es adoptar la postura del que contempla una dignidad trascendente, unas criaturas que son –ontológicamente- verdaderas imágenes de Dios.

Los propugnadores de teorías justificadoras de algunos de estos desórdenes morales confunden los dos pilares a los que hemos hecho mención más arriba; construyen un sistema alternante entre el llamado "criterio deontológico" y el "criterio teleológico", inspirados respectivamente en dos errores filosóficos modernos: el concepto de *autonomía de la razón pura práctica* (Kant) y el concepto de *utilidad o efectos beneficiosos producidos por una acción* (Hume).

Típicamente, en estas teorías, los objetos de la acción se reducen a hechos naturales, biológicos, moralmente irrelevantes: neutros. Se ha producido la dicotomía ya denunciada, el hombre queda dualizado en cuerpo –objeto pasivo- y espíritu, constituido éste en verdadero protagonista⁸⁶.

85. *Familiaris Consortio* n. 32.

86. Cfr. G. GRISEZ, *Dualism and the New Morality* o.c. passim. Transcribimos a modo de ejemplo un texto de J. FLETCHER: "Physical nature –the body and its members, our organs and their functions- all these *things* are part of "what is over against us", and if we live by the rules and conditions set in physiology or another *it* we are not *thou* ... Freedom, Knowledge, choice, responsibility –all these things of personal or moral stature are in us, not *out there*. Physical nature is what is over against us, out there. It represents the world of *its*", en *Moral and Medicine* , Boston

El valor de la persona se coloca exclusivamente en su racionalidad y su voluntad se presenta como legisladora y administradora de unos bienes "funcionales", negándose incluso el título de persona a quien no sea capaz de autogobernarse o relacionarse con los demás según unos criterios arbitrariamente establecidos por una persona o colectivo⁸⁷. Las acciones son en principio neutras, y se habla del *fisicismo* de determinados actos que son sólo "pre-morales", adquiriendo éstos su categoría moral *buena* o *mala* únicamente cuanto están "intencionalmente finalizados" hacia un objeto medido por su utilidad o beneficio sensible.

Es subjetividad personal la de aquel juez que dicta si ese bien buscado es mayor o menor en categoría, "integrante" de la persona en un modo más perfecto que aquél otro bien que –como valor "sin contenido moral"- se pretende sustituir o atacar en beneficio propio. De este modo, la ética de la moralidad intrínseca y objetiva pasa a ser un compuesto de aquella *ética de la intención* propuesta por Kant y aquella otra *ética de los resultados* impulsada por Hume. Como afirma el Profesor Santos⁸⁸, a una *ética teónoma* sucede una *ética puramente autónoma*, la *ética racional teleológica* es transformada es una *técnica de finalidad exclusivamente utilitaria* donde lo que importa no es la bondad de la acción sino la producción de bienestar. El bien ya no es un fin, es un medio, y la ética no es sino un instrumento al servicio de la voluntad personal o social; las personas son reducidas a la categoría de las cosas en una sociedad de manipuladores y manipulados donde impera el subjetivismo y el pragmatismo ignorante de la Verdad y el Bien.

Con esta mentalidad es fácilmente comprensible la justificación ética, incluso con el pregonado título "católico", de algunas situaciones actuales, entre ellas la que ahora nos ocupa: la producción de vida humana separada de los significados que asientan en el ser de la persona, en íntima relación con su verdad y su bien.

Dejando a un lado consecuencialistas radicales, que como Joseph Fletcher no se fijan más que en los "efectos útiles" producidos por una acción⁸⁹, es necesario criticar aquellos moralistas que, invalidando las

1967, p. 211.

87. Vid. W. WALTERS P. SINGER (eds.) *Test-tube Babies: A Guide to Moral Questions, Present Techniques and Future Possibilities*, Melbourne 1982, p. 57 y ss.; Eyleen P. FLYNN *Human Fertilization o.c.*, p. 173.

88. Comunicación oral.

89. Transcribimos unos párrafos muy ilustrativos, a la vez que sobrecogedores:

opiniones de esos "radicales", caen, sin embargo, en el mismo error al admitir "bienes mayores" como válida justificación de actos irresponsables. Entre estos autores vale la pena citar a B. Schüller, J. Fuchs, R. McCormick y quizás a M. Vidal⁹⁰. Para ellos, algunos fines podrían tener la suficiente carga de bondad en un momento concreto como para equilibrar o justificar el mal producido por una acción directa –para ellos neutra o "pre-moral"- y así se han pronunciado abiertamente en temas como contracepción, inseminación artificial o fecundación *in vitro* con tal que se cumplan requisitos como el de ser personas unidas en matrimonio, utilización de gametos paternos, etc.

El punto tremendamente inmoral de esta teoría –apoyada en su versión moderada por algunos teólogos católicos- consiste en que traza unos "nuevos límites" a la moral: la única regla es que la *intención*, el motivo de la acción, sea la consecución de algún bien, sin referencia alguna a otros bienes que puedan ser violentados, pues en ese momento -

"Man is a maker and selecter and designer, and the more rationally contrived and deliberate anything is, the more human it is. Any attempt to set up an antinomy between natural and biologic reproduction, on the one hand, and *artificial or designed reproduction* , on the other, is absurd. The real difference is between accidental or random reproduction and rationally willed or chosen reproduction (...). It seems to me that *laboratory reproduction* is radically human compared to conception by ordinary heterosexual intercourse. It is willed, chosen, pur posed and controlled, and surely these are among the traits that distinguish *Homo sapiens* from others in the animal genus, from the primates down. *Coital reproduction* is, therefore, less human than laboratory reproduction –more fun, to be sure, but with *our separation of baby making from lovemaking* , both become more human because they are matters of choice, and not chance. I cannot see how either humanity or morality are served by genetic roulette (...). It is human need that *validates rights* , not the other way around. I for one am not primarily concerned about any claimed rights to live or to die; I am first of all concerned about human needs, and whether they are met by life or by death will depend on the situation. J. FLETCHER, *Ethical Aspects of Genetic Controls* , en "The New England Journal of Medicine", vol. 285 (1971), pp. 780-783. Referente a Inseminación artificial, esterilización, etc. vid. id. *Morals and Medicine o.c.*, pp. 65-71.

90. Todos estos autores –especialmente R. McCORMICK- son de gran influencia en determinados ambientes. En general aducen que su postura es válida por ser teleológica, acorde con la naturaleza racional del hombre y su libertad, que se libera así de leyes y normas que lo convierten en un autómatas sujeto a una "naturaleza física", "biológica", etc.

por no ser "bienes de elección"- no tienen significado moral alguno.

Se niega en definitiva lo que es más propiamente humano: la actuación racional y libre el hombre –integrante y perfeccionante-, de acuerdo con su naturaleza personal trascendente, cargada de bienes y significados no medibles e inviolables, que deben ser respetados en la identidad personal de cada uno.

No hay duda de que existe una intercomunicación de todos los problemas en la bioética actual. Son los mismos autores los que con diversos reparos admiten la contracepción, la experimentación fetal, el aborto o la FIVET; cada uno valora de distinto modo el "mayor bien" que debe prevalecer. Son conocidas las declaraciones del hoy famoso biólogo Dr. Edwards afirmando que la fertilización extracorporal no hubiera sido posible en Inglaterra sin una previa legislación permisiva para el aborto. "La FIV pertenece sin duda alguna a la era del aborto (...)" y los moralistas favorables a la FIV no pueden ser sino laxistas en materia de aborto"⁹¹.

La solución al consecuencialismo o al binomio deontológico-teleológico, como rector de la acción humana, está en la afirmación clásica de la unidad real entre *ser* y *obrar*, la continuidad entre *naturaleza humana* y *moralidad objetiva*, entre *finalidad natural* y *trascendencia moral*; todo ello difícil de encontrar entre las corrientes actuales antropológico-filosóficas.

CONCLUSIONES

Un problema de fondo late en nuestro trabajo: hemos encontrado una dificultad que parece conveniente aclarar antes de emitir lo que son propiamente las conclusiones de nuestra investigación.

Es comunmente aceptada la fecundación extracorporal como un bien conseguido gracias al esfuerzo científico. Supuestas las debidas garantías para la vida naciente y su inclusión en un marco matrimonial y familiar, para algunos no parece haber serios inconvenientes para su rechazo desde una perspectiva ética, que, sin embargo, es precisamente lo contrario a lo que nosotros hemos concluído.

91. J.M. HENNAUX, *Fécondation "in vitro" et avortement*, en "Nouvelle Revue Théologique", 108 (1986), p. 45.

La causa de este error que empieza a estar extendido, según nuestra opinión reside en la mentalidad científico-empirista dominante en nuestros días. Esta mentalidad ha provocado mediante el artificio el cambio de *lo natural* por *lo posible* y *lo útil* para el inmediato disfrute. Por supuesto se atiende a *la naturaleza*, pero ésta no lleva al respeto por lo que las cosas son, sus significados y sus fines, sino que es contemplada –empírica, biológicamente- como el conjunto de leyes más o menos espontáneas, carentes de significado propio y que forman algo así como la inercia del universo. Situada frente a ésto la inteligencia humana, el *homo sapiens* o el *homo faber* podrían a su antojo manipular estos mecanismos puramente biológicos sin agresión del orden natural.

De este modo la fecundación *in vitro* del óvulo humano en un logro científico que produce un fenómeno natural –la generación- tras superar una serie de condicionantes biológicos que impedían su realización extracorporal. Ahora bien, al aplicar el verdadero concepto de naturaleza –el que atiende a *lo que las cosas son* y su *intrínseca ordenación a un fin* - se hace necesario valorar la adecuación entre el método seguido para lograr el efecto "natural" y el peculiar modo de ser *humano*, los significados de sus elementos constitutivos y la finalidad última de sus acciones: en definitiva lo que se requiere para dar un juicio ético acertado.

La mentalidad a la que hemos aludido más arriba, unida a otras actitudes que hemos señalado a lo largo de nuestro estudio –principalísimamente una extendida concepción dualista del hombre- toman como elementos para ese juicio unas premisas falsas o al menos parcialmente incorrectas, pues: 1º) denota una concepción de la vida humana en la práctica reducible a la vida física –regida sólo por las leyes biológicas- y desconectada de la trascendencia; 2º) contempla el matrimonio desgajado de una de sus característica esenciales, en concreto de los requerimientos naturales y límites de la donación como hombre y como mujer; 3º) aplica al hombre y a la transmisión de la vida humana criterios valorativos sólo atribuibles a las cosas, pues el hombre –por su *autodominio* y *finalidad propia* en el sentido moral- nunca es medible sino que siempre es *medida*.

El paso por la tierra es un tiempo de libérrima cooperación con Dios en la realización o finalización de su proyecto sobre cada uno. A disposición del hombre está todo el universo creado, en el cual sabe reconocer una serie de bienes reales, que residen en el ser concreto de

cada una de las cosas visibles e invisibles; su descubrimiento, su participación y el ajustado respeto hacia ellos –que el hombre lleva a cabo con su razón, ayudado por la gracia divina- perfeccionan al hombre de modo continuo, pues el contacto con estos bienes va progresivamente haciéndolo *bueno*, sujeto de virtudes –feliz-, pues participa debidamente de aquellas cosas que puso delante del él –a su servicio- aquél quien es *Bueno*.

Entre las cosas más preciosas que el hombre tiene oportunidad de tratar durante su tiempo de relación terrena, están la propia vida y la de los que con él constituyen el género humano; sociedad formada por personas absolutamente singulares, objetos directos y específicos del Amor de Dios. En estrechísima relación con la vida está su transmisión, que gracias a una peculiar modalización de la persona –la modalización sexual- es un acto concretísimo de colaboración del hombre con Dios y que, por ser fruto simultáneo del amor de Dios hacia la nueva criatura, y del amor de los esposos entre sí, es capaz de otorgar al ser humano, puesto en existencia, la dignidad sin límite de *imagen y semejanza de Dios*, al tiempo que miembro –irrepetible y en igualdad de derechos- de la familia humana. Este hecho garantiza el debido respeto hacia la persona y verifica la concatenación de las sucesivas generaciones como fruto del amor creador de Dios, que cuenta con la libre cooperación del hombre.

El principio generador de vida reside en la corporalidad del hombre, pero no pasivamente sino como una cualificación concreta de esa corporalidad con vistas a un ejercicio que es *expresión de toda la persona*, expresión portadora de un valor inviolable, por su referencia al bien y por la finalidad propia de la persona misma.

Entendida la persona como compuesta de un elemento corporal y otro espiritual sin partición posible, y el amor entre hombre y mujer como amor de las personas en cuanto complementarias y distintas, según aquella dimensión de apertura –estructura de donación- inscrita en la sexualidad, hemos llegado a un mejor conocimiento de la naturaleza humana. Perfilando después esta naturaleza en pasos sucesivos, a partir de los bienes –apetecibles, objeto de elección- buscados por el hombre, nos detuvimos en el *bien conyugal*, del que el hombre participa en la tierra asumiendo la totalidad del designio de Dios sobre la sexualidad.

Que la vida del hombre tenga su origen en la mutua cooperación del Amor de Dios y del amor esponsal es de importancia capital, pues otorga al nuevo miembro del linaje humano, junto con su dignidad de

hijo de Dios, una cualidad especial, pues coloca en el centro mismo de su existencia su libertad y autodeterminación, sin que pueda ser en modo alguno considerado como objeto útil o medio apto para nada ni para nadie que no sea él mismo. Estos mismos motivos hacen que no pueda mediar proporción o criterios de valoración técnica para quien es fruto de la gratuidad, del amor y por tanto no debido a nadie ni obligadamente portador de cualidades concretas.

Es cierto que estos principios –aun siendo claros- no son totalmente admitidos ni por todos ni por la mayoría; sin embargo, han quedado públicamente proclamados los interrogantes éticos que, en diverso grado, suscitan las nuevas formas de reproducción humana, interrogantes tanto en el ámbito político y social como en el jurídico y médico. Sobre un completo conocimiento de la verdad del hombre ha influido negativamente, en nuestra opinión, lo que se ha dado en llamar la *lógica de la técnica*, falsificaciones de la realidad que, como dijimos, arrinconan la dimensión trascendente del hombre fijándolo en lo temporal, a la vez que le aplican criterios que sólo deberían ser atribuidos al uso de las cosas.

Como resultado de nuestra investigación, diremos que hemos llegado al convencimiento de que la fecundación *in vitro* es contraria a la naturaleza del hombre, por atentar directamente contra el *bien conyugal* y contra la *dignidad de la persona* en cuanto objeto del amor creador desde el primer instante de su existencia, con menoscabo de su cualidad de don precioso que, en cuanto naturaleza, no se pertenece sino a sí mismo.

Proponemos que el deseo –bueno y noble- que un matrimonio pueda tener por alcanzar un hijo, en relación con los actos encaminados a este fin, debería reunir a nuestro parecer los siguientes aspectos:

- Cualquier acto de generación humana que no sea estrictamente marital es absolutamente reprochable y violenta la reverencia debida a la vida humana en su origen. Se ha de entender que los únicos actos que pueden llamarse maritales son los que respetan *todos los contenidos* de la sexualidad humana.

- En nuestra opinión además, todo ejercicio de la sexualidad que no respete absolutamente cada uno de sus significados es también ofensivo y manipulador de la persona, siendo el acto conyugal –signo del Amor de Dios- el que hace compatible, en unidad de acto, el verdadero amor



personal y la procreación.

- Por último, la fecundación *in vitro* no se muestra compatible con el amor verdadero, pues éste no se impone obligada y necesariamente, mientras que la FIV parte de la exigencia del hijo en modo absoluto. Asimismo hay defecto de la generación "en igualdad de naturaleza", ya que la nueva criatura nacería como medio, subordinada -como objeto- al sólo deseo y voluntad manipuladora de sus padres: el hijo más que una persona -valor en sí mismo- sería una cosa que depende de la voluntad de otros. Esto, por fin, causaría la transformación del acto de generar en un acto de producción artística o técnica, tratando al hombre no como un *bien gratuito* de incomparable valor sino como *producto*, subordinado o dependiente de la pericia de sus productores, atentando una vez más en el origen a su naturaleza creada como intrínsecamente libre, con propia finalidad y autodominio respecto a cualquier otro ser creado.

BIBLIOGRAFIA

A. Fuentes

- CONC. VAT. II, Const. Dogmática *Lumen Gentium*, "A.A.S.", 57 (1965), pp. 5-71.
Const. Pastoral *Gaudium et Spes* "A.A.S.", 58 (1966), pp. 1025-1120.
- JUAN XXIII, Encíclica *Mater et Magistra* (15.V.1961) "A.A.S.", 53 (1961), pp. 401-469.
- PABLO VI, Encíclica *Humanae Vitae* (25.VII.1968) "A.A.S.", 60 (1968), pp. 481-503.
- JUAN PABLO II, Encíclica *Redemptor Hominis* (4.III.1979) "A.A.S.", 71-1 (1979), pp. 257-324.
Exhort. Apostólica *Familiaris Consortio* (22.XI.1981) "A.A.S.", 74 (1982), pp. 81-191.
- PIO XII, *Deberes morales del médico* (29.IX.1949), en "Discorsi e Radio-messaggi" XI, pp. 219-225.
Alle Ostetriche Italiane (29.X.51), en "Discorsi e Radiomessaggi" XIII, pp. 331-353.
Allocuzione al II Congresso Mondiale della fertilità e sterilità

- (19.V.56), en "Discorsi e Radiomessaggi" XVIII, pp. 211-221.
Al Congreso de la Sociedad Internacional de Hematología (12.IX.1958), en "Discorsi e Radiomessaggi" XX, pp. 341-352.
- JUAN PABLO II, *Angelus I.XI.78*, en "Insegnamenti di Giovanni Paolo II" I (1978), p. 78.
Alocución del 13.XI.78, en "Insegnamenti di Giovanni Paolo II" I (1978), pp. 336-337.
Allocuzione alla Gioventú di Varsavia (3.VI.79), en "Insegnamenti" II-I (1979), pp. 1394 ss.
Homilía en el Capitol Mall de Washington (7.X.79), en "Insegnamenti..." II (1979), pp. 699-704.
Allocuzione alle Ostetriche Italiane (26.I.80), en "Insegnamenti ..." III-1 (1980), pp. 191-195.
L'Amore Umano nel Piano Divino, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1980.
A las familias, EUNSA (NT), Pamplona, 1980.
Carta a los Obispos Norteamericanos, en "Insegnamenti di Giovanni Paolo II", III-1 (1980), pp. 216-217.
En la "Jornada por la vida" (3.II.1980), en "Insegnamenti di Giovanni Polo II", III-1 (1980), pp. 300-302.
A los participantes en dos Congresos Médicos, en "Insegnamenti di Giovanni Paolo II" III-2 (1980), pp. 1005-1010.
Allocuzione alla Pontificia Academia delle Scienze (23.X.82), en "Insegnamenti" V-3 (1982), pp. 891 ss.
Los Derechos Humanos, EUNSA (NT), Pamplona, 1982.
A los participantes en un seminario de Procreación Responsable (17.IX.83), en "Insegnamenti di Giovanni Paolo II", VI-2 (1983), pp. 561-564.
Allocuzione alla Associazione Medica Mondiale (29.X.83), en "Insegnamenti di Giovanni Paolo II" VI-2 (1983), pp. 917-923.
- S.C. SANTO OFICIO, *Resp. 17 Mart. 1897: De Fecundatione artificialii*, "A.S.S.", 29 (1896/97), p. 704 (DS 3323).
- S.C.D.F., *Declaratio de Abortu Procurato.*, en "A.A.S." LXVI (1974), pp. 730-747, traducción en "Ecclesia", 1974-II, pp. 1603-1609.
Declaratio Persona Humana, en "A.A.S." LXVII (1976), pp. 77-96, traducción en "Ecclesia" 1976-I, pp. 72-76.
Decretum Circa Impotentiam quae matrimonium dirimit, "A.A.S.", 69 (1977), p. 426.
Declaratio de Euthanasia, en "A.A.S." LXXII, 1 (1980), pp. 542-



- 552.
- S.C.E.C., *Orientaciones Educativas sobre el amor humano* (1.IX.83), en "Semi-narium", nn. 1-2/1984, pp. 7-39.
- SINODO DE OBISPOS, *Misión de la familia cristiana* (24.X.80), "Enchiridion Vaticanum" VII (1980-1981), pp. 748 ss. Edizioni Dehoniane, Bologna, 1983.
- Mensaje a las familias cristianas* (25.X.80), en "Enchiridion Vaticanum" VII (1980-1981), pp. 817 ss., Edizioni Dehoniane, Bologna, 1983.
- EPISCOPADO BRITANICO, Comisión de Bioética. *In vitro Fertilization: Morality and Public Policy*, Catholic Information Services, Herts, 1983.
- EPISCOPADO FRANCES, Comisión Familiar. *Vie et mort sur command*, en "La Documentation Catholique" n. 1885, 2.XII.84, pp. 1126-1130.
- EPISCOPADO BRITANICO, Comisión de Bioética. *Response to Warnock Report*, en "La Documentation Catholique" n. 1893, 7.IV.1985, pp. 392-401.

B. Autores

- AERTZE, Z., *Biotechnologie / Gentechnik. Bonn zieht Grenzen für Versuche am Menschen*, "Ärzte Zeitung. Die tagesinformation für den Arzt", 25.X.84, p. 4.
- AMERICAN FERTILITY SOCIETY, *Ethical statement on "in-vitro" fertilization*, en "Fertility and Sterility", vol. 41-1; June, 1984, pp. 12-13.
- ANNAS, G., *Redefining Parenthood and protecting embryos: why we need new laws*, en "The Hastings Center Report", Oct. 1984, pp. 50-52.
- ANONIMO, *Aspectos éticos de la inseminación artificial y la fecundación "in vitro" humanas* (pro manuscrito). Cátedra de Etica. Universidad de Comillas, Madrid, 1985.
- Tampering with the unborn child*, en "The Economist" 14.VII.1984, pp. 13-14 y 81-85.
- ANONIMO EDITORIAL, *Human Reproduction: Regulated Progress or Damned Interference?*, en "The Lancet", July 28, 1984, pp. 202-204.

- ANSCOMBE, E., *La Verità*, en "Studi Cattolici" n. 295 (1985), pp. 527-528.
- ARENDT, H., *La condición humana*, Seix Barral, S.A., Barcelona, 1974,
- BEECHER, H.K., *Ethics and Clinical research*, en "The New England Journal of Medicine" 16, (1966), pp. 1354-1360.
- BLUMBERG, G.G., *Legal Issues in Nonsurgical Human Ovum Transfer*, "JAMA" vol. 251, 9 (1984), pp. 1178-1181.
- BOECIO, *De Duabus naturis et una persona Christi*, PL 64, 1345.
- BRESCIANI, C., *Personalismo e Morale Sessuale*, Piemme, Roma, 1983.
- BRUGGER, W., *Diccionario de Filosofía* (voz: Naturaleza), Herder, Barcelona, 1969.
- CAFFARRA, C., *Diritti di Dio e bene dell'uomo*, en "L'Osservatore Romano" (1.X.83), pp. 1-2.
- Nel sorgere della vita: Il rischio della manipolazione*, en "L'Osservatore Romano" (27.IX.78), p. 2.
- Il Problema morale della inseminazione artificiale (AI)*, en *Scienza e origine della vita*, Orizzonte medico, Roma, 1980, pp. 209-214.
- Comentario a la alocución de Juan Pablo II a los participantes en el seminario de Procreación Responsable (17.IX.83)*, en "La Documentation Catholique", n. 1861 (1983), pp. 971-973.
- Demolire l'etica in provetta y Non si nasce così*, en "Il Sabato", 10.XI.84, p. 15 y 25.I.85, p. 5, respectivamente.
- La Trasmissione della vita nella "Familiaris Consortio"*, en "Medicina e Morale", 1983/4, pp. 391-399.
- Viventi in Cristo*, Jaca Book, Milano, 1981.
- La fecondazione "in-vitro": Considerazioni antropologiche ed etiche*, Intervención en la Universidad Complutense de Madrid, en "Anthropos", n. 1, Roma (1985), pp. 109-118.
- La fecondazione "in-vitro" sconcertante problema di oggi*, en "L'Osservatore Romano", 4.VII.84, p. 5.
- Riflessione etico-teologica sulla inseminazione artificiale*, en "Medicina e Morale" 2 (1980), pp. 119-135.
- CASINI, C., *Al Consiglio Nazionale della Democrazia Cristiana*, en "Studi Cattolici", n. 292/85 (VI), Milano, pp. 323-336.
- CATHOLIC BISHOPS'JOINT COMMITTEE ON BIO-ETHICAL. ISSUES, *In vitro fertilisation: morality and public policy*, Catholic Information Services, Herts, Gran Bretaña, 1983.

- Traducción al Italiano en "Medicina e Morale", 1983/4, pp. 435-448.
- CASTAN TOBEÑAS, J., *Los derechos del hombre*, Reus S.A., Madrid, 1976.
- CICCONE, L., *Morale e Ricerche Biologiche Oggi*, en "La Scuola Cattolica" CXIII, 2 (1985), pp. 199-211.
"Non uccidere". Questioni di morale della vita fisica, Ares, Milano, 1984.
- COMISION ESPECIAL DE ESTUDIO SOBRE LA FERTILIZACION EXTRACORPOREA, *Sesión del 26.IX.1985*, en "Diario de sesiones del Congreso de los Diputados", n. 334, pp. 10.208-10.209 y otras consecutivas.
- COMISION TEOLOGICA INTERNACIONAL, *Dignidad y Derechos de la Persona Humana*, en "Ecclesia", n. 2.233 (1985), pp. 8-17; también en "La Civiltà Cattolica", n. 3.233 (1985), pp. 459-475.
- COMITE CONSULTATIF NATIONAL D'ETHIQUE POUR LES SCIENCES DE LA VIE ET DE LA SANTE, *Avis sur les prélèvements de tissus d'embryons ou de foetus humains morts à des fins thérapeutiques, diagnostiques et scientifiques*, en "La Documentation Catholique" LXXXI, n.º.1879 (1984), pp. 805-806.
- COMMISION FAMILIALE DE L'EPISCOPAL, *Vie et mort sur command*, en "La Documentation Catholique" n. 1.885 (1984), p. 1126.
- COMMISION THEOLOGIQUE INTERNATIONALE, *Problemes Doctrinaux du Mariage Chretien*, Cerfaux-Lefort, Lovain-la-Neuve, 1979.
- COMMITTE OF INQUIRY INTO HUMAN FERTILIZATION AND EMBRYOLOGY. (WARNOCK Report), H.M.S.O. 9314, London, 1984.
- CONCETTI, G., *Il diritto alla vita*, Edizioni Logos, Roma, 1981.
- CONSEIL DE L'EUROPE, *Project de Recommendation sur l'insemination artificielle*, en "Recueil International de Legislation Sanitaire", 35, 1 (1984), p. 253.
- COTTIER, G., *The Christian Conception of sexuality*, en "Theology Digest" XXVI, 3 (1978), pp. 218-222.
- COPELSTON, F., *Historia de la Filosofía; vol. V (De Hobbes a Humme)*, Ariel, Barcelona, 1973.
- CORRAL, J.M., *Del problema de las causas de la vida y las concepciones del mundo*, Espasa-Calpe, Madrid, 1956.
- CURRAN, Ch. E., *Fecondation "in-vitro" et transfer d'embryon du point de vue de la théologie morale*, en "Le Supplement" 130 (1979),

- pp. 307-328.
- DENZINGER H.-SCHÖNMETZGER, A., *Enchiridion Symbolorum*, Herder, Bar-celona, 1963.
- DERISI, O.N., *Max Scheler: Etica de los valores*, EMESA, Madrid, 1979.
- DOYLE, T.P., *The Moral inseparability of the unitive and procreative aspects of human sexual intercourse*, en "Monitor Ecclesiasticus", CIX (1984), pp. 447-469.
- DUMAIS, M., *New Testament Sexuality*, en "Theology Digest" XXVI, 3 (1978), pp. 210-211.
- EDWARDS, R.G., *The current and ethical situation of human conception "in-vitro"*, en "Developments in humans reproduction and their eugenic, ethical implications" (Carter ed.): Academic Pres, London, 1983, pp. 56 ss.
- EDWARDS, R.G. y PUXON, M., *Parental Consent over embryos*, en "Nature", n. 310 (1984), p. 179.
- EDWARDS, R.G.-SHARPE, D.J., *Social Values and Research in Human Embryology*, en "Nature" 231 (1971), pp. 87-91.
- ESCRIVA DE BALAGUER, J., *Amigos de Dios*, Rialp, Madrid, 1980.
- ETHICS ADVISORY BOARD, DEPARTMENT OF HEALTH, EDUCATION AND WELFARE *Report and Conclusions: Hew Support of Research involving human "in vitro" fertilization and embryo transfer*, U.S. Government Printing Office, 1979, Washington D.C.
- FERRER, J. y MARTINEZ DE ARTOLA, V., *Fecundación Artificial: aspectos mé-dicos y cuestiones éticas*, en "Revista de Medicina de la Universidad de Navarra" XXIX 3 (1985), pp. 203-204.
- FINNIS J.M., *Personal integrity, sexual morality and responsible parenthood*, en "Anthropos" n. 1 (1985), pp. 43-55.
- Natural Law and Natural Rights*, Clarendon Press, Oxford, 1980.
- Fundamentals of Ethics*, Clarendon Press, Oxford, 1983.
- FLETCHER, J.F., *Ethical aspects of genetic controls: Designed genetic chages in man*, en "The New England Journal of Medicine", vol. 285 n. 14 (1971), pp. 776-783.
- The Ethics of Genetic control: Ending Reproductive Roulette*, Doubleday Anchor, Garden City (N.Y.), 1974.
- Morals and Medicine*, Beacon Press, Boston, 1967.
- FLYNN, E.P., *Human fertilization "in-vitro": A Catholic Moral Perspective* (tesis doctoral). Departamento de Moral, Frodham University, New York, 1983.



- GAFO, J., *El aborto y el comienzo de la vida humana*, Publicaciones de la Uni-versidad Pontificia de Comillas, Madrid, 1979.
- GARCIA LOPEZ, J., *Los derechos humanos en Sto. Tomás de Aquino*, EUNSA, Pamplona, 1979.
- GARCIA DE HARO, R., *Un tema grave e complesso: la fecondazione artificiale*, en "Studi Cattolici" 278/79 (1984), pp. 271-273.
- GILBERT, M., *One only Flesh*, en "Theology Digest" XXVI, 3 (1978), pp. 206-209.
- GIUNCHEDI, F., *Considerazioni morali sulla fecondazione artificiale*, en "La Ci-viltà Cattolica" n°. 1, 1984, pp. 223-241.
- GREGORII NYSSENI, *In Canticum Canticorum*, H.Langerveck W. Jaeger, Leiden, 1960.
- GRISEZ, G., *Moral Absolutes. A Critique of the View of Josef Fuchs*, en "An-thropos", n. 2 (1985), pp. 155-201.
Dualism and the New Morality, en "Atti del Congresso Internazionale Tommaso D'Aquino nel suo settimo centenario" Roma-Napoli (Aprile 1974), vol. 5: L'Agire Morale: Edizioni Dominicane Italiane; Napoli, 1977, pp. 323-330.
Against Consequentialism, en "American Journal of Jurisprudence" 23 (1978), pp. 21-72.
- GRISEZ, G.-SHAW, R.B., *Beyond the New Morality: The responsibilities of freedom*: University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana (U.S.A.), 1980.
- GRISEZ, G., *The way of the Lord Jesus: Christian Moral Principles*. Vol. I, Franciscan Herald Press, Chicago, 1983.
Contraception and the infalibility of the Ordinary Magisterium, en "Theological Studies"; 39 (1978), pp. 258-317.
- GUERRA, M., *El enigma del hombre*, EUNSA, Pamplona, 1978.
- GUZZETTI, G.B., *Magistero della Chiesa e Fecondazione "in-vitro"*, "La Scuola Cattolica" CXIII (1985), pp. 284-299.
Debolezza degli argomenti contro l'embryo-transfer, en "Rivista di Teología Morale", n. 67, 3 (1985), pp. 71-79.
- HALL, T., *Test-tube baby and beyond: Moral considerations* en "Homilectic and Pastoral Review" II (1979), pp. 28 ss.
- HÄRING, B., *Medicina e Manipolazione*, Edizioni Paoline, Roma 1977.
- HENNAUX, J.M., *Fécondation "in-vitro" et avortement*, en "Nouvelle Revue Théologique" 108 (1986), pp. 27-46.
- HERRERA JARAMILLO, F.J., *El derecho a la vida y el aborto*, EUNSA, Pam-plona, 1984.

- HERVADA, J., *Esencia del matrimonio y consentimiento matrimonial*, en "Persona y Derecho" IX (1982), pp. 149-81.
Diálogos sobre el Amor y el Matrimonio, EUNSA, Pamplona, 1974.
Introducción Crítica al Derecho Natural, EUNSA, Pamplona, 1981.
Consideraciones sobre la noción de matrimonio, en "Persona y Derecho" 10 (1983), p. 276 ss.
- HERVADA, J.-SANCHO IZQUIERDO, M., *Compendio de Derecho Natural*, EUNSA, Pamplona, 1980.
- HERVADA, J., y ZUMAQUERO, J.M., *Textos Internacionales de Derechos Humanos*, EUNSA, Pamplona, 1978.
- HILDEBRAND, D. von, *El Matrimonio*, Fax, Madrid, 1965.
- HÖFFNER, J., *Il bambino in provetta*, en "Studi Cattolici" n. 210/11 (1978), pp. 556-55.
- IBAÑEZ LANGLOIS, J.M., *Introducción a la Antropología filosófica*, EUNSA, Pamplona, 1978.
- IGLESIAS, T., *A basic ethic form man's wellbeing: Conscience and the new scientific possibilities*: A.G. Bishop Sons Ltd, Orpington-Kent, Gran Bretaña, 1984.
- JOHNSON, P., *Withdraw this licence to kill*, en "The Times" 22.VIII.85, p. 10.
- JOHNSON, H.W., *The ethics of "in vitro" fertilization*, en "Fertility and Sterility" 37 (1982), pp. 146-149.
- LAWLER, R.O., *The Christian Personalism of John Paul II*, Franciscan Herald Press, Chicago, 1982.
- LAWLER, R.D., *Critical reflections on current bioethical thinking*, in "Perspectives in Bioethics", pp. 7-27, Mariel Publications, New Britain Connecticut, 1983.
- LE FORT, G. von, *La mujer eterna*, 3º Ed. Rialp, Madrid, 1965.
- LLEDO-YAGÜE, F., *Reflexión Jurídica sobre las nuevas formas de concepción humana*, en "La Ley" n. 1177 (1985), pp. 1-5.
- LEUZZI, L., *Deontologia medica e fecondazione in vitro*, en "Medicina e Morale", 4 (1983), pp. 365-390.
- LOMBARDI VALLAURI, L., *Bioetica potere e diritto*, en "Iustitia" (1984), pp. 1-43.
- LOPEZ GARCIA, G., *Comienzo de la vida del ser humano*, en "Revista de Medicina de la Universidad de Navarra" Oct.-Dic. 1985, pp. 227-232.

- MAGGIOLINI, S., *Il Matrimonio. La Verginità*, Ed. Ares, Milano, 1977.
- MAY, W.E., *Principles of Catholic Moral Life*, Franciscan Herald Press, Chi-cago, 1980.
- "*Begotten not made*": *Reflexions on laboratory production of life*, en "Perspectives in Bioethics", pp. 29-60, Mariel Publications, New Britain, Connecticut, 1983.
- Sex, Marriage and Chastity*, Franciscan Herald Press, Chicago, 1981.
- Artful Childmaking: Reproduction or Procreation?*, en "Homilectic and Pastoral Review" LXXXII, 8 (1982), pp. 24-46.
- Sex, Love and Procreation*, Franciscan Herald Press (Synthesis Series), Chicago, 1976.
- Mc CORMICK, R.A., *Notes on Moral Theology: Ethics*, en "Theological Studies" 40 (1979), pp. 619-629.
- How brave a new world?: Dilemmas in Bioethics*, Doubleday, Garden City (N.Y.), 1981. También en S.C.M. Press Ltd., London, 1981.
- Notes on Moral Theology 1965-1980*, University Press of America, Boston, 1981.
- MILLAN PUELLES, A., *Persona humana y Justicia social*, Rialp, Madrid, 1978.
- México Filosófico*, Rialp, Madrid, 1984.
- MIRALLES, A., *Naturaleza y Sacramento en la Doctrina del Concilio Vaticano II sobre el Matrimonio*, en "Cuestiones fundamentales sobre el matrimonio y familia", pp. 149-168. Colección Teológica, EUNSA, Pamplona, 1980.
- MORACZEWSKI, A.S., "*In-vitro fertilization and Christian Marriage*, en "Linacre Quartely" 46, 4 (1979), pp. 302-318.
- NICHOLS, P., *The Pope's Divisions*, Penguin Books, New York, 1982.
- OLIVA SANTOS, A., *Fecundación "in-vitro"*, en una Intervención ante la Comisión Especial de Estado del Congreso de los Diputados de España (Presidente: D. Marcelo Palacios Alonso). Vid. "Diario de Sesiones del Congreso de los Diputados", n. 367/85, pp. 11.168, 11.170.
- OVERDUIN, D. Ch., FLEMING J.I., *Life in a test-tube*, Lutheran Publishing House; Adelaide, Australia, 1982.
- PANIKKAR, R., *El Concepto de Naturaleza*, 2ª Ed. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 1972.
- PERICO, G., *Fecondazione extracorporea ed embryo transfer*.

- Informazioni tech-nique e riflessioni morali*, en "Aggiornamenti Sociali" 35 (1984),. pp. 257-270.
- PIEPER, J., *El amor*, Patmos 145, Rialp, Madrid, 1972.
Justicia y Fortaleza, Rialp, Madrid, 1973.
- PINCKAERS, S., *La cuestión de los actos intrínsecamente malos y el "Proporcionalismo"*, en "Ethos" 10/11 (1982-83).
- POLAINO-LLORENTE, A., *Los cuatro puntos cardinales de la sexualidad humana*, en "Cuestiones fundamentales sobre matrimonio y familia", pp. 465-470, Colección Teológica, EUNSA, Pamplona, 1980.
- QUIGLEY, M.M., et Al. *Human fertilization and the law*, en "Fertility and Sterility" 42, 3 (1984), pp. 348-355.
- RAMSEY, P., *Ethics at the Edges of Life*. Yale University Press, New Haven, 1978.
Shall we "reproduce", I. *The medical ethics of "in-vitro" fertilization*, y II. *Rejoinders and future forecast*, en "JAMA" n. 220 (1972), pp. 1346-1350 y pp. 1480-1485 respectivamente.
On "in-vitro", Fertilization, en "The Human Life Review", V, 1 Winter 1979, pp. 17-30.
- RATZINGER, J., *Matrimonio y Familia en el Plan de Dios*, en "L'Osservatore Romano" (24.I.82), pp. 13-14.
Escatología, Herder, Barcelona, 1980.
- RAPONIS. et Al., *Temi di Antropologia Teologica*, Roma, 1981.
- RODRIGUEZ-LUÑO, A., *Max Scheler y la ética cristiana según Karol Wojtyla*, en "Scripta Teologica" (1982), pp. 901 ss.
Ética, EUNSA, Pamplona 1982 (El acto humano), pp. 109-119.
- ROTH, T., *No federal funds for "in-vitro" fertilization*, en "Congressional Re-cord", Daily Edition, 125, 86 (1979). E. 3228.
- RUBERT DE VENTOS, R., *Informe para la comisión especial de estudio de la fecundación "in vitro" y la inseminación artificial humanas (pro manuscrito)*, 27.XI.1985.
- RUIZ RETEGUI, A., *Sobre el valor de la vida biológica (pro manuscrito)*, Universidad de Navarra, 1985.
- RUIZ RETEGUI A. et Al. *Deontología Biológica II: Ética de la Investigación biológica*, Ed. Experimental, Universidad de Navarra, Pamplona, 1985.
- S. BUENAVENTURA, *In IV Sententiarum*. Tom. IV Opera Omnia. Ad Claras Aguas: Ex typis Collegii S. Bonaventurae, Florencia, 1889.
- S. IRENEO DE LYON, *Adversus Haereses. Liber Quartus*: Edition

- Critique d'après les versions Arménienne et Latine. Sous la direction de A. Rousseau, en "Sources Chrétiennes" n. 100, Paris, 1965.
- SANTO TOMAS DE AQUINO, *Opera omnia*, iussu impensaue Leonis XIII P.M. edita, cum commentariis Thomae de Vio Caietani, O.P., cura et studio Fratrum eiusdem ordinis, Romae, Typ. Polyglotta, MDCCCLXXXVIII (1888).
Summa Theologiae, vols. 4-12.
Liber de Veritate Catholicae Fidei contra errores infidelium, seu Summa contra Gentiles, vols. 13-15.
Quaestiones disputatae de veritate, vol. 22, toms. 1,2 y 3.
Quaestiones Disputatae: De Potentia. Editio X. Cura et studio P. M. Pession Marietti, Torino, 1965.
- SARANYANA, J.I., *La Dignidad humana desde la Perspectiva Teológica*, en "Persona y Derecho" 10 (1983), pp. 195-208.
- SARMIENTO, A., *Matrimonio y Familia en la encrucijada actual*, en "Juan Pablo II en España: un reto para el futuro", EUNSA, Pamplona, 1984, pp. 205-221.
- SCHÜLLER, B.; FUCHS, J.; KNAUER, P.; JANSSENS, L.; McCORMICK, R.; CURRAN, Ch. et Al., *Readings in Moral Theology. I. Moral norms and Catholic Tradition*, Paulist Pres, New York, 1979.
- SEIFERT, J., *Absolute Moral obligations towards finite Good as foundation of intrinsically right and wrong actions*, en "Anthropos" n. 1 (1985), pp. 57-94.
Verdad, libertad y Amor en el pensamiento antropológico y ético de Karol Wojtyla, en "Persona y Derecho" X (1983), pp. 177-193.
- SMITH, Ph. A., *The right to privacy: Roe Vs Wade revisited*, en "The Jurist" XLIII (1983), pp. 289-317.
- SPAEMANN, R., *Crítica de las Utopías Políticas*, EUNSA (NT 50), Pamplona, 1980.
Moralische Grundbegriffe, Beck, München, 1982.
La responsabilità personale e il suo fondamento, en AA. VV., "Etica teleológica o ética deontológica? Un dibattito al centro della teologia morale odierna", en "Documenti CRIS" nn. 49-50, Roma, 1983.
- TERTULIANUS, *De Resurrectione Mortuorum* CC. S. Latina, II, p. 931.
- TETTAMANZANI, D., *Problemi etici sulla fertilizzazione*, en "Medicina e Morale" 1983/4, pp. 360-364.

- Gli interventi del Magistero della Chiesa sulla fecondazione "in-vitro"*, en "La Scuola Cattolica" CXIII (1985), pp. 84 y ss.
La Carta dei Diritti della Famiglia, en "La Scuola Cattolica" CXII, 1 (1984), pp. 56-69.
Bambini Fabbricati, Priemme, Casale Monferrato (AL), 1985.
- VERNAUX, R., *Filosofía del hombre*, Herder, Barcelona, 1967.
- VIDAL, M., *Fecundación artificial y ética. ¿Cómo formar un juicio con validez científica?* (pro manuscripto), Universidad de Comillas, Madrid, 1985.
- VILADRICH, P.J., *Agonía del matrimonio legal*, EUNSA, Pamplona, 1984.
- VV. AA., *Problemi delle Origini*, Ed. Università Gregoriana, Roma, 1966.
- WALTERS, W., SINGER, P. (eds), *Test-Tube Babies. A guide to moral questions, present techniques and future possibilities*, Oxford University Press, Melbourne, 1982.
- WOJTYLA, K., *Amor y Responsabilidad*, Razón y Fe, Madrid, 1978.
La visione antropologica dell'Humanae Vitae, en "Lateranum" 44, 1 (1978), pp. 125-145.
Persona y Acción, B.A.C., Madrid, 1982.
Valutazioni sulla possibilità di costruire l'etica cristiana sulle basi del sistema di Max Scheller. Edizioni Logos, Roma, 1980.
Signo de Contradicción, B.A.C., Madrid, 1979.