

ALEJANDRO C. LLORENTE

RAZÓN TEOLÓGICA Y TUTELA DEL EMBRIÓN HUMANO

RESUMEN

Las normas del magisterio católico en relación con la vida argumentan a partir de la fe comprendiendo niveles de realidad de naturaleza distinta. Este artículo intenta mostrar cómo se relacionan los presupuestos teóricos y la norma que tutela la integridad del embrión humano. Se trata de establecer cuál es el alcance de la norma, partiendo de su articulación con los presupuestos que la fundan. La naturaleza de las afirmaciones de la norma, qué y hasta dónde afirma, depende de los presupuestos implicados y de su articulación. Tomando como punto de partida la hipótesis de Livio Melina, el autor propone otra manera de entender el alcance de la norma. Para esto, primero desarrolla los niveles de realidad implicados en los presupuestos teológico, antropológico y biológico, y luego los articula. Para el autor, los textos magisteriales no permiten concluir que la norma comporte una afirmación tajante sobre el estatuto personal del embrión.

Palabras clave: Magisterio, norma, embrión, razón teológica, hermenéutica

ABSTRACT

The norms of Catholic Magisterium regarding life argue from the point of departure of faith and comprehend reality levels of different nature. This ar-

ticle tries to show how theoretical presuppositions and the norm that custodies the integrity of human embryo relate each other. The nature and the range of the norm depend on the presuppositions that found it. Taking as point of departure Livio Melina's hypothesis, the author presents another way of interpreting the range of the norm. First he develops the different levels of reality compromised in the foundation of the norm and then he articulates them. For the author, the magisterial texts don't allow to conclude that the norm implies a strong affirmation of the embryo's personal status.

Key words: Magisterium, norm, embryo, theological reason, hermeneutics

Introducción

Si se observa con detenimiento, llama la atención cómo *Evangelium vitae* 60 (de ahora en más EV) y otros textos magisteriales aluden a la realidad del embrión humano.¹ Los datos de la teología, de la filosofía y de la ciencia no conducen a una afirmación explícita respecto de la naturaleza personal del embrión. Por el contrario, nos encontramos con una paráfrasis de Tertuliano: “¿Cómo un individuo humano podría no ser persona humana?” En cambio, la norma que tutela al embrión es taxativa, absoluta: reconoce al embrión el mismo derecho a la vida y a la integridad que posee cualquier persona por el hecho de serlo. Por consiguiente, existe a primera vista cierta desproporción entre el carácter absoluto de la norma y sus presupuestos teóricos. La norma moral parece estar débilmente fundada, puesto que no se apoya en una identificación sin

1. Para algunos el término “embrión” es ambiguo: atañe solamente a un momento del proceso de gestación del individuo humano. Por tanto, carece de precisión resumir en un único concepto el arco que va desde la fecundación hasta el nacimiento. Es preferible hablar de vida o de ser humano, ya que comprende también al feto. Cf. J.-F. MATTEI, “Bilan des différents travaux sur la protection de l'embryon”, en CENTRE DE RECHERCHE JURIDIQUE ET JUDICIAIRE DE L'OUEST (CRJO) - FACULTÉ DE DROIT ET DE SCIENCE POLITIQUE DE L'UNIVERSITÉ DE RENNES I, *L'embryon humain. Approche multidisciplinaire*, Paris, Economica, 1996, 281-284. Dado que nos referiremos a las etapas iniciales del proceso de gestación, mantendremos el término.

más entre embrión y persona humana. Dada la magnitud del valor en juego, los matices son importantes: no es lo mismo decir “como *podría* no ser persona” que “*es* persona”. Veamos el texto:

“Alcuni tentano di giustificare l’aborto sostenendo che il frutto del concepimento, almeno fin a un certo numero di giorni, non può essere ancora considerato una vita umana personale. In realtà, «dal momento in cui l’ovulo è fecondato, si inaugura una vita che non è quella del padre o della madre, ma di un nuovo essere umano che si sviluppa per proprio conto.» Non sarà mai reso umano se non lo è stato fin da allora. A questa evidenza di sempre... la scienza genetica moderna fornisce preziose conferme. Essa ha mostrato come dal primo istante si trovi fissato il programma di ciò che sarà questo vivente: una persona, questa persona individua con le sue note caratteristiche già ben determinate. Fin dalla fecondazione è iniziata l’avventura di una vita umana, di cui ciascuna delle grandi capacità richiede tempo, per impostarsi e per trovarsi pronta ad agire” [De abortu procurato 12-13]. “Anche se la presenza di un’anima spirituale non può essere rilevata dall’osservazione di nessun dato sperimentale, sono le stesse conclusioni della scienza sull’embrione umano a fornire «un’indicazione preziosa per discernere razionalmente una presenza personale fin da questo primo comparire di una vita umana: come un individuo umano non sarebbe una persona umana?»” [Donum vitae I, 1]. “Del resto, tale è la posta in gioco che, sotto il profilo dell’obbligo morale, basterebbe la sola probabilità di trovarsi di fronte a una persona per giustificare la più netta proibizione di ogni intervento volto a sopprimere l’embrione umano. Proprio per questo, al di là dei dibattiti scientifici e delle stesse affermazioni filosofiche nelle quali il Magistero non si è espressamente impegnato, la Chiesa ha sempre insegnato, e tuttora insegna, che al frutto della generazione umana, dal primo momento della sua esistenza, va garantito il rispetto incondizionato che è moralmente dovuto all’essere umano nella sua totalità e unità corporale e spirituale: «L’essere umano va rispettato e trattato come una persona fin dal suo concepimento e, pertanto, da quello stesso momento gli si devono riconoscere i diritti della persona, tra i quali anzitutto il diritto inviolabile di ogni essere umano innocente alla vita»” [Donum vitae I,1]» (EV 60).²

¿Cómo interpretar la diferencia entre el carácter taxativo de la norma y el talante hipotético de sus presupuestos? Si bien la norma sobre el aborto tiene en cuenta los datos de la embriología, éstos no parecen dar

2. GIOVANNI PAOLO II, *Lettera enciclica Evangelium vitae, L’Osservatore Romano (Supplemento)*, Città del Vaticano, 1995, 105-107. En el original los documentos están citados en pie de página en sus respectivas ediciones italianas.

a la norma un fundamento ontológico contundente. Sólo brindan, al decir de *Donum vitae* (de ahora en más *Donum*), “una indicación preciosa para discernir racionalmente una presencia personal” a partir de la fecundación. Si *De abortu procurato* (de ahora en más *Abortu*) separa el dato biológico (nuevo código genético) del dato teológico (momento de la animación), se podría colegir que la cuestión de la identidad biológica del embrión trasciende el dato científico y forma parte de un razonamiento más amplio y complejo. Demos una mirada a los textos.

[...] Dal momento in cui l'ovulo è fecondato, si inaugura una vita che non è quella del padre o della madre, ma di un nuovo essere umano che si sviluppa per proprio conto. Non sarà mai reso umano se non lo è stato fin da allora.

A questa evidenza di sempre, perfettamente indipendente dai dibattiti circa il momento dell'animazione, la scienza genetica moderna fornisce preziose conferme. Essa ha mostrato come dal primo istante si trova fissato il programma di ciò che sarà questo vivente: un uomo, quest'uomo individuo con le sue note caratteristiche già ben determinate. Fin dalla fecondazione è iniziata l'avventura di una vita umana, di cui ciascuna delle grandi capacità richiede tempo, per impostarsi e per trovarsi pronta ad agire. Il meno che si possa dire è che la scienza odierna, nel suo stato più evoluto, non dà alcun appoggio sostanziale ai difensori dell'aborto. Del resto, non spetta alle scienze biologiche dare un giudizio decisivo su questioni propriamente filosofiche e morali, come quella del momento in cui si costituisce la persona umana e quella della legittimità dell'aborto. Ora, dal punto di vista morale, questo è certo: anche se ci fosse un dubbio concernente il fatto che il frutto del concepimento sia già una persona umana, è oggettivamente un grave peccato osare di assumere il rischio di un omicidio. «E' già un uomo colui che lo sarà» (*De abortu procurato*, 12-13).³

Destaquemos que *Abortu* afirma que la ciencia biológica confirma la evidencia de siempre, es decir que con la fecundación se inicia una nueva vida distinta de la del padre y la madre. No obstante, esta confirmación es independiente respecto del momento de la animación. Veamos el texto de *Donum*.

3. *Enchiridion Vaticanum*, 5, Bologna, EDB, 1979, 431 (las notas del texto fueron quitadas y el subrayado es mío).

*“Certamente nessun dato sperimentale può essere per sé sufficiente a far riconoscere un’anima spirituale; tuttavia le conclusioni della scienza sull’embrione umano forniscono un’indicazione preziosa per discernere razionalmente una presenza personale fin da questo primo comparire di una vita umana: come un individuo umano non sarebbe una persona umana? Il magistero non si è espressamente impegnato su un’affermazione d’indole filosofica, ma ribadisce, in maniera costante la condanna morale di qualsiasi aborto procurato. Questo insegnamento non è mutato ed è immutabile”.*⁴

Donum, en unas líneas más arriba que no son citadas, retoma lo expresado en *Abortu* 12-13. La biología confirma la evidencia de siempre y esto es independiente respecto del instante de la animación. Pero, agrega algo más: las conclusiones de la ciencia ya no sólo confirman la evidencia de siempre respecto de una nueva vida distinta del padre y de la madre; ahora también ofrecen una indicación para discernir racionalmente una presencia personal. Destaquemos que EV 60 asume ambas afirmaciones.

Volvamos al planteo inicial. ¿Cómo explicar la distancia que media entre el carácter taxativo de la norma y su antropología de base? Interpretar ese hiato significa tratar de establecer cómo argumenta el Magisterio católico en la norma que tutela al embrión humano. El artículo se desarrollará en tres momentos. Primero, presentaremos –a modo de contrapunto– la interpretación que hace Livio Melina de dicho espacio. Luego, recorreremos los tres niveles que constituyen los presupuestos de la norma que tutela al embrión. Finalmente, ofreceremos nuestra hipótesis respecto de la articulación de los niveles que están en la base teórica de la norma. Nuestro interés se orienta a tratar de explicar una posible articulación entre los planos teológico, antropológico y biológico presentes en los presupuestos teóricos de la norma.

1. La interpretación de Livio Melina

Livio Melina, en un intento por explicar este desfase, se pregunta si el argumento probabilístico y tuciorístico de EV 60 es suficiente para fundar la norma. ¿Basta la sola probabilidad de la presencia de una persona para

4. *Op. cit.*, 10, Bologna, EDB, 1989, 841 (las notas del texto fueron quitadas y el subrayado es mío).

prohibir absolutamente el aborto? ¿Se puede basar una norma sólo en una regla tuciorística de la tradición casuística? Según este autor, si la respuesta fuese positiva, entonces cabría afirmar que el Magisterio se sitúa exclusivamente sobre el plano ético. No intentaría definir cuestiones de naturaleza antropológica, dejando la investigación y discusión abiertas. Habría ido más allá de sus certezas filosóficas, independizando las dimensiones especulativa y práctica de la razón: estaríamos ante una insuficiencia argumentativa. Lo cual, para Melina, no es el caso. En consecuencia, el Magisterio no se situaría únicamente en el plano ético, sino que intentaría definir cuestiones de naturaleza antropológica sin dejar la investigación y discusión abiertas.

¿Cómo explica esto? Para él, se trata de una modalidad necesaria, de desafío a la libertad e involucrada inevitablemente en el reconocimiento de la dignidad personal del embrión. La distancia que media entre la dimensión práctica de la norma y la dimensión especulativa de su fundación puede ser interpretada como una invitación. En este caso “conocer”, acto puramente especulativo y neutro, es “reconocer”: no sólo está en juego la identidad y dignidad del objeto conocido (embrión), sino también la del sujeto cognoscente. La mirada que tengo sobre el otro decide mi propia humanidad.

Todo acto de conocimiento implica distintas dimensiones (sintético) y no es neutro: presupone una postura ante la vida. Es aquí donde la mirada se orienta en un sentido u otro. Las exiguas señales que da el embrión y el tipo de verdad ante la que nos hallamos (se juega el sentido de la existencia humana) hacen que el precio de la certeza sea implicar la libertad de quien conoce. Se trata de un acto en el que median la fe (riesgo de creer) y el riesgo práctico.⁵

Ese acto de conocimiento (reconocimiento) se abre a la verdad sólo desde el riesgo de la fe asumida. Es necesario superar la separación entre razón y libertad, la cual pretende instituir la cuestión de la verdad independientemente de la del sentido. El objeto hipotético que implica la libertad es el embrión entendido como persona desde una concepción metafísica fuerte, es decir capaz de fundar un respeto moral absoluto desde su origen.

5. Cualquier comprensión es irrealizable si no se parte desde un punto de vista previo: es imposible prescindir de los presupuestos. Los condicionamientos siempre marcan la triple dinámica del conocer, comprender e interpretar. Por eso, conocer a partir de una comprensión históricamente situada no hace intransitables las vías de un auténtico saber; al contrario, las posibilita. Cf. A. MILANO, *Quale verità. Per una critica della ragione teologica*, Bologna, EDB, 1999, 74-75.

Cuando los signos de la persona son particularmente débiles y ocultos, lo que está en juego es un “crédito” de humanidad y de significado. La sabiduría se alcanza sólo a costa de arriesgar mediante una libertad que se aproxima y se responsabiliza. La certeza de la identidad personal del embrión tiene la forma de un crédito anticipado que posibilitará el desarrollo y la manifestación de lo que ahora sólo es germen. Como sostiene R. Spaemann, si al niño se lo trata como una cosa hasta que aparezcan los primeros signos de racionalidad, ésta no aparecería nunca.⁶

En consecuencia, para Melina la distancia que media entre el potencial “podría” del nivel antropológico y el imperativo “debe” de la norma se debería únicamente a la modalidad de conocimiento que postula una realidad como la del embrión. No se trata de una “seria probabilidad” antropológica, sino de una “certeza” cuya modalidad de afirmación se debe al tipo de realidad que está en juego y al tipo de conocimiento que supone. La verdad sobre la naturaleza personal del embrión sólo aparece en la mediación de un acto de reconocimiento que pone en juego un crédito de significado. Concediendo que la norma tiene la forma de un crédito anticipado, ¿significa éste el paso del nivel ético-jurídico de la norma al nivel antropológico-metafísico de los presupuestos que la fundan? ¿Expresa la norma una certeza de tipo antropológico o una probabilidad en materia grave? ¿Se trata de una invitación a darse cuenta de que se está ante una persona o una invitación a no arriesgar por la seria probabilidad de que se trate de una persona?⁷

2. Los presupuestos de la norma

Aunque la historia de la doctrina sobre el aborto se remonta a los orígenes de la tradición eclesial, el rol de la fe en dicha doctrina no siempre aparece en la arena pública. Muchos moralistas debaten como si, para la Iglesia, esta cuestión dependiese únicamente de razones de orden

6. Cf. L. MELINA, “Cuestiones epistemológicas relativas al estatuto del embrión humano”, en AAVV, *Identidad y estatuto del embrión humano*, Madrid, Eunsa, 2000, 81-84; 95-98.

7. Para el Diccionario de la Real Academia “certeza” es el conocimiento claro y seguro de alguna cosa. “Cierto” es lo conocido como verdadero, seguro e indubitable. En cambio, “probable” es sinónimo de “verosímil”, es decir de aquello que se funda en una razón prudente. Cf. REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *Diccionario de la lengua española*, II, Madrid, Espasa Calpe, 1992²¹.

biológico o filosófico. La teología moral católica se inscribe, como cualquier teología, al servicio del anuncio de la salvación. Es la fe que busca su expresión en el comportamiento dando sentido al obrar humano.⁸

Para la moral católica el criterio último de una norma específica de acción brota de la teología, en tanto esfuerzo de hacer inteligible la revelación para el hombre de hoy. El lenguaje de la norma es camino siempre inacabado hacia una verdad más plena: indica una praxis que proviene de la interpretación de un acontecimiento. No hay que perder de vista que la verdad teológica es del orden del testimonio: no se apoya en lo empíricamente verificable, sino en una evidencia interior, e implica al sujeto en el acto mismo de enunciación.⁹

La enseñanza cristiana sobre el aborto se formó en contexto creyente. La malicia de esa muerte tenía raíz teológica: no se trataba únicamente de la persona y sus derechos. Las condenas al aborto se basaban en dos argumentos: la violación del mandamiento del amor a Dios y al prójimo, y el atentado contra lo que Dios había formado. Recién a partir del siglo IV se comenzó a distinguir entre feto animado e inanimado (formado e informado). Aunque la distinción podía servir para la casuística de las penas, la condena por tratarse de un homicidio se extendió a ambos estadios del feto.¹⁰

Abortu 5-13 traza un camino que parte de la Escritura, pasa por la Tradición y desemboca en la razón. Este camino, ¿pone a la razón teológica como centro de un razonamiento que desembocará en una norma de carácter absoluto? ¿Estamos ante el movimiento de la *fides quaerens intellectum*, de una verdad de la fe que busca expresarse en categorías accesibles al hombre? ¿Influye la fe en la creación de la persona por parte de Dios, en la norma que tutela al embrión?¹¹

8. Cf. J. MAHONEY, *The making of moral theology. A study of the Roman catholic Tradition*, Oxford, Clarendon Press, 1989, 340.

9. Cf. C. GEFFRÉ, *Le christianisme au risque de l'interprétation*, Paris, Cerf, 1997, 82-84.

10. Cf. J. T. NOONAN, "An almost value in history", en J. T. NOONAN (ed.), *The morality of abortion. Legal and historical perspectives*, Cambridge, Massachusetts, 1970, 7-18; J. CONNERY, *Abortion: The development of the Roman Catholic perspective*, Chicago, Loyola University Press, 1977, 46-64.

11. Para Congourdeau la intuición de lo que es el hombre (recibe de Dios su alma) da razón de la posición cristiana respecto del embrión. Cf. M.-H. CONGOURDEAU, "L'embryon est-il une personne?", *Communio(F)* 9 (11-12-1984) 107.

2.1 *El dato de la fe en el Magisterio*

2.1.1 *De abortu procurato (1974)*

La doctrina sobre el aborto forma parte de la doctrina sobre la vida del hombre. *Abortu* 5 presenta el valor de la vida humana en la Escritura. La vida del hombre, corona de la creación, es preciosa porque ha sido infundida por el Creador. Por tanto, es un don y una responsabilidad. Los autores sagrados no hacen consideraciones filosóficas acerca de la animación. Empero, hablan del período de vida que precede al nacimiento indicando que es objeto de la atención de Dios.

Para precisar los alcances de la responsabilidad del hombre, *Abortu* recurre a la Tradición (cf. 6-7).¹² La Tradición siempre ha condenado el aborto como una falta objetivamente grave. Esta condena de la ilegitimidad objetiva del aborto no se apoyó en el momento de la animación. Sobre esta base objetiva, las hipótesis sobre la animación sirvieron no obstante para fijar penas: el aborto no tenía en todos los casos la misma gravedad subjetiva. La especie de pecado y la pena canónica (excomunión) dependían de distintas circunstancias entre las cuales se hallaba el momento en que se producía la animación.¹³

2.1.2 *Donum vitae (1987)*

El número 5 de la Introducción ofrece un argumento más elaborado que *Abortu* sobre el deber de respetar la vida desde el primer instante de su concepción. Los argumentos que fundan el valor de la vida se basan en el vínculo especial que tiene con Dios. La vida es valorada principalmente en relación con su origen (creación) y más tibiamente con su fin (destino escatológico). El texto hace tres afirmaciones: 1) La vida de todo ser humano ha de ser respetada en modo absoluto desde el momento mismo de la concepción. Esta norma general se funda, a su vez, en el hecho

12. Las dos primeras referencias explícitas las encontramos en la *Didajé* y en la *Epístola de Bernabé*. Cf. J. T. NOONAN, "An almost value in history", 9-10.

13. En la Edad Media, la tesis de la animación después de algunas semanas hizo que algunos autores distinguiesen la especie del pecado y la gravedad de la sanción penal consecuente. Cf. *Abortu* 7. Tomás de Aquino, Antonino de Florencia y Juan de Nápoles sostenían que el instante de la concepción no coincidía con el de la animación. Sólo en este segundo momento se podía hablar *strictu sensu* de persona. Cf. J. FUCHS, "Das «Evangelium vom Leben» und die «Kultur des Todes». Zur Enzyklika «Evangelium vitae»", *Stimmen der Zeit* 213 (1995) 587.

de que el hombre es la única creatura que Dios ha querido por sí misma (cf. GS 24), y que –como afirma *Humani generis*– el alma espiritual de cada hombre es creada inmediatamente por Dios (cf. *DenzH* 3896). 2) La vida humana es sagrada porque desde su inicio comporta la acción creadora de Dios (cf. MM 181) y permanece siempre en una especial relación con el Creador, su único fin (cf. GS 24). Esto lleva a afirmar que: 3) sólo Dios es Señor de la vida desde su comienzo hasta su término.

En el capítulo I, punto 1 retoma *Abortu*. Vuelve a recordar que ningún dato experimental es suficiente para reconocer el alma espiritual. Sin embargo, el conocimiento científico ofrece una indicación preciosa para discernir racionalmente una presencia personal desde el surgir mismo de la vida humana. Cuando desciende a la norma específica dirá que el ser humano debe ser respetado y tratado “como” persona desde el instante de su concepción.

2.1.3 *El Catecismo de la Iglesia Católica (1992)* y *la Carta a las Familias (1994)*

Para el Catecismo la razón fundamental de la dignidad del hombre, imagen de Dios, y el sentido de su creación se hallan en la destinación a la bienaventuranza (cf. 356). Siguiendo a GS 22, pone al Verbo encarnado como el revelador del misterio del hombre (cf. 359). Empero, el número 2258 que encabeza todo el quinto mandamiento (moral de la vida) retoma el número cinco de la Introducción de *Donum*. Como vimos, allí el peso de las afirmaciones recaía más en el origen del hombre (creación). Los números 2270 y 2274 (aborto) repiten la doctrina de *Donum* I, 1.

El número 9 de la *Carta a las Familias* trata específicamente la «genealogía» de la persona. La aparición de la persona no está solo ligada a las leyes de la biología, sino directamente a la voluntad creadora de Dios. Repite insistentemente la frase de GS 24 sobre el hombre como la única creatura que Dios quiso por sí misma. En el momento mismo de su concepción, el hombre es ordenado a la eternidad. Este ordenamiento precede al hecho mismo de la paternidad humana temporal. Por ende, la paternidad humana se subordina al designio salvífico de Dios.

2.1.4 *Evangelium vitae* (1995)

El tratamiento teológico de la doctrina del aborto adopta el esquema Escritura, Tradición (cf. EV 61) y Magisterio (cf. EV 62). A diferencia de *Abortu* 7, sólo se dedica al magisterio más reciente. La Escritura no habla del aborto voluntario. Sin embargo, el modo cómo se refiere al ser humano en el seno materno exige lógicamente ampliar a esta etapa de la vida el mandamiento “no matarás”. El hombre pertenece a Dios desde el seno materno y es objeto de la providencia divina. Como en *Donum* cita a MM 181, donde se decía que la vida humana –desde que aflora– es fruto de la acción creadora de Dios.

El marco desde el cual opera EV se encuentra en el capítulo segundo: el mensaje cristiano sobre la vida (cf. EV 29-51). El capítulo nos muestra la importancia de la fe para pensar normas operativas relativas a la protección y promoción de la vida. Como sucede en el Catecismo, la dignidad es leída en clave cristológica (cf. EV 33), pero la raíz última (¿o primera?) de esta dignidad de fin hay que buscarla en el origen. El vínculo que une al hombre con su Creador (imagen y semejanza) lo posiciona en un lugar privilegiado respecto del resto de la creación. Sólo él está en posición dialogante frente a su Dios. La vida que recibió como don es germen de una existencia que trasciende los límites mismos del tiempo. La misma naturaleza del hombre es apertura, sed de infinito (cf. EV 34-35). La verdad sobre esta vida alcanzará su culminación en Cristo. La promesa ínsita en la creación se ve cumplida en su destino de comunión (cf. EV 37-38).

El vínculo que se establece entre Creador y creatura es jerárquico: Dios es el único señor de la vida. La vida es propiedad y don de Dios. Por esto mismo, comporta un carácter sagrado del cual deriva su inviolabilidad. Esta convicción tendrá una primera expresión en el mandamiento negativo “no matarás”. Empero, se verá perfeccionado por el mandamiento positivo de amor al prójimo, cuyas exigencias se explicitan en la palabra y en la vida de Jesús (cf. EV 39-41).¹⁴

14. Para Antonio Lattuada, *Evangelium vitae* procede de otra manera. El uso que hace de los calificativos “sagrada” y “santa” respecto de la vida muestra la naturaleza más asertiva que argumentativa de la Encíclica. Esto explica el carácter elíptico de alguna de sus afirmaciones: omite algo que supone sobreentendido. Respecto de la sacralidad, EV precisa los límites de comprensión: no se trata de un valor absoluto. Por tanto, no funda un deber igualmente absoluto de no herirla al margen de toda consideración. Hay buenas razones para sostener que la sacralidad no sea una premisa de la cual deducir silogísticamente el deber moral de no matar. Al contrario, suponiendo evidente –por otras razones implícitas– la injusticia del asesinato y lo absoluto del correspondiente deber moral, «sagrado» sólo enfatiza lo absoluto de tal imperativo.

Lo dicho hasta ahora pone al hombre en una situación muy especial. Debe responder por este don de la vida en una actitud obediencial: es llamado a proteger y promover este don según determinados criterios. No tiene libre disponibilidad porque no es su dueño, sino su administrador. De allí que la generación de un hijo sea un acontecimiento no sólo humano, sino también profundamente religioso. Los padres son colaboradores de Dios en un sentido que trasciende la ofrenda del componente biológico (también recibido de Dios): en el acto de la paternidad y maternidad Dios mismo está presente de un modo distinto como lo está en cualquier otra generación sobre la tierra (cf. EV 42-43).

La dignidad del niño no nacido se deduce del modo cómo la Escritura habla de la vida en el seno materno. La Biblia no hace llamadas explícitas a la salvaguardia de la vida desde sus orígenes: la sola posibilidad de ofender, agredir e incluso negar la vida en esas condiciones no entra en el horizonte cultural y religioso del pueblo de Dios. Sin embargo, es palpable la certeza de que la vida transmitida por los padres tiene su origen en Dios (cf. EV 44-45).¹⁵

Los textos magisteriales ponen de relieve que la intervención divina otorga un peso ontológico-existencial a la persona humana que excede lo que la razón pueda pensar sobre ella. El hombre no es únicamente un emergente privilegiado entre los seres existentes: es aquel a quien Dios ha querido por sí mismo, su interlocutor y *partner* en esta gran aventura de la creación y, lo que es mayor aún, aquel que fue adoptado en su Hijo (cf. GS 22; 24).

2.2 *La recepción antropológica*

El concepto de persona con el que opera el Magisterio es un dato implícito. Esto se explica en parte por el género literario de los documentos magisteriales. Sin embargo, este silencio es también muy común en la lite-

Apelar al carácter sagrado de la vida funda sólo elípticamente la norma moral. Cf. A. LATTUADA, "Sulla *Evangelium vitae*", *Rivista del Clero Italiano* (1995/9) 573. Para este autor se trataría de un procedimiento inductivo. El enunciado más formal de la sacralidad de la vida reforzaría, desde el horizonte de la revelación, una percepción racional. No se iría deductivamente, como aparece en los textos, desde la santidad de la vida a la prohibición de asesinar, sino que la prohibición es reforzada con la afirmación sobre la santidad de la vida. El argumento revelado da mayor peso a una prohibición que se funda primariamente en otros motivos.

15. En el texto de Ex 21,22 de la versión de los Setenta se distingue entre feto no formado y formado, ausente en el texto masorético. En el primer caso se resarcía con una multa; en el segundo, con la vida. La pena que prevé la traducción griega muestra una mayor valoración de la vida. Cf. A. MITCHELL, "The use of Scripture in *Evangelium vitae*. A response to James Keenan", en K. WILDES - A. MITCHELL (ed.), *Choosing life. A dialogue on «Evangelium vitae»*, Washington D.C., Georgetown University Press, 1997, 67.

ratura sobre el tema. Generalmente hay que deducir a partir de las posturas adoptadas qué tipo de concepción antropológica está en juego. Hay quienes distinguen estadios en el proceso de conformación biológica.¹⁶ Destacan el momento de la anidación (fin de los catorce días) porque la individualidad se asegura a partir de ese instante. En ese momento se daría el salto cualitativo. Hasta la implantación, las células no tienen una función específica o diferenciada: todas pueden ser todo (totipotencialidad). Otros, sin negar que el proceso embrionario –que culminará en el individuo humano completo– ya existe en la célula huevo, darán al medio uterino una importancia fundamental. Los factores genéticos no producen las mismas propiedades en cualquier factor ambiental. Por eso, algunos consideran decisiva la función del útero.¹⁷ Otros subrayan como momento determinante el fin de los tres meses (40 días aproximadamente). A las 12 semanas finaliza el desarrollo de la corteza cerebral. Como el hombre se distingue de las demás especies por su racionalidad, éste sería el momento a partir del cual podemos reconocer su presencia. Si la corteza cerebral no se desarrolla el feto no puede vivir. También, hay quienes argumentan a partir de criterios sociales relacionales. Sostienen que no debería nacer ningún hijo no querido. El hijo se constituye como tal por el deseo de los padres. Por tanto, también su estatuto jurídico y protección legal.¹⁸

La corriente tradicional de pensamiento católico en bioética considera que el embrión debe ser tratado como persona desde el momento de la fusión de los gametos. Dentro de esta corriente, algunos sostienen que la protección debida al embrión se enraíza en su ontología: es una persona. Por tanto, la norma no se funda en una presunción seria, sino en una *res*.¹⁹ Esta corriente excluye que el concepto de persona se deduzca de la

16. Por estadio se entiende un salto cualitativo que establece una distinción esencial dentro de la continuidad de un proceso.

17. Cf. F. ABEL, "Diagnóstico prenatal y aborto selectivo: La decisión ética", en J. GAFO (ed.), *Consejo genético: aspectos biomédicos e implicaciones éticas* (Dilemas éticos de la medicina actual: 8), Madrid, Fundación Humanismo y Democracia - Fundación Konrad Adenauer - Universidad Pontificia de Comillas, 1994, 151-154; C. ALONSO BEDATE, "El valor ontológico del embrión humano: una visión alternativa", en J. P. BECA INFANTE, *El embrión humano*, Santiago de Chile, Mediterráneo, 2002, 58-64; 72-79. Jean-Michel Maldamé subraya la importancia y la influencia de los factores epigenéticos que actúan sobre los genéticos. Cf. J.-M. MALDAMÉ, *Identité humaine et génétique*, *Nova et Vetera* (1995/2) 57-60.

18. Cf. B. QUELQUEJEU, *La volonté de procréer*, *Lumière et Vie* 109 (1972) 67-68.

19. Según el Diccionario de la Real Academia, «presumir» significa sospechar, juzgar o conjeturar una cosa por tener indicios o señales para ello. Cf. REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *Diccionario de la lengua española*, II, Madrid, Espasa Calpe, 1992²¹.

aparición de ciertos órganos físicos como el cerebro o sus funciones (autoconciencia); excluye, también, el deseo de los padres u otro tipo de deseo como constituyentes del ser personal. Tampoco acepta la anidación en las paredes del útero como momento constitutivo del ser persona. Esta estrategia frente al embrión tiene su razón de ser en el origen y el concepto de persona con el que se opera. Se considera que en el momento de la fecundación se constituye la capacidad real de activar tanto los órganos como las funciones. Esta capacidad real radica en la esencia misma de la individualidad humana: la corporeidad es estructurada e informada por el espíritu que la vivifica.²⁰

2.2.1 *El origen de la persona*

Si bien la antropología católica distingue entre *persona* y *personalización*, no subordina los derechos reconocidos a la persona al grado de personalización alcanzado. En consonancia con esto, el Magisterio no liga el respeto a la vida a la capacidad de realizar actos específicamente personales (inteligencia y voluntad), ni a la aceptación de los otros. En el primer caso, sería identificar el ser personal con la manifestación o percepción de sus operaciones, como si la persona fuese sólo y únicamente definible a través de la manifestación de sus operaciones. Se caería en un materialismo biológico. En el segundo, sería hacer depender exclusivamente la aparición de la persona de los padres.

La personalización, desde un punto de vista ontológico, es la misma persona *in fieri*. Este “haciéndose” de la persona significa que puede ser sujeto de relaciones porque ya está constituida como tal. La persona es ontológicamente anterior al proceso de personalización. Su devenir se opera sobre una constitución previa que proviene del acto que la constituye como tal: la persona es creación de Dios. Santo Tomás entiende la creación como *relatio quaedam ad Creatorem* (*STh* I, Q. 45, a. 3). El origen de la

20. Cf. G. RAGER, «Embrión - hombre - persona», *Cuadernos de Bioética* 31 (1997) 1058; E. SGRECCIA, *Manuale di Bioetica*, I (Fondamenti ed etica biomedica), Milano, Vita e Pensiero, 19943, 137. Aunque no suscriba la postura, Carlos Alonso Bedate observa: “Ahora bien, para Aristóteles la forma le viene dada a la materia por el alma. Este dar el alma constituye el cambio sustancial único y auténtico del proceso constitutivo de la nueva realidad. Todo lo demás –aumento de elementos en el todo– es construcción sin constitución. Evidentemente, si entendiéramos que en el momento de la fecundación se da el alma al cigoto, [...] deberíamos concluir que es en ese momento donde se produce un cambio sustancial.” C. ALONSO BEDATE, “El valor ontológico del embrión humano”, 64.

persona se encuentra en esa especialísima relación con Dios que le confiere un carácter trascendente respecto de las restantes realidades creadas.²¹

Si la persona es creación de Dios, ¿qué lugar ocupan entonces los padres? Algunos teólogos sitúan la concurrencia de los padres en el nivel de la causa instrumental. Los padres son causa instrumental conjunta: Dios no suplanta, sino que actúa a través del hombre. La persona es fruto de la acción inmediata de Dios y de los padres. Dios y los padres producen al sujeto entero, pero Dios lo produce inmediatamente en cuanto es un ser personal y los padres en cuanto ser material vivo (tiene un cuerpo material).²²

La producción del alma humana no puede ser atribuida a la potencia generativa de los padres. Tampoco se puede decir que los padres dan el cuerpo y Dios el alma, ya que el cuerpo es tal gracias al alma. La paternidad humana se debe concebir como una colaboración directa en la obra creadora (sinergia). Dios liga de tal modo su intervención al acto de la generación humana que el óvulo fecundado implica necesariamente la infusión por parte de Dios del alma espiritual. La potencia generadora de los padres actúa como una causa que dispone en función de la infusión del alma.²³

Martin Rhonheimer precisa que, en la transmisión de la vida humana, la causa segunda no posee la autonomía que generalmente se atribuye a los fenómenos naturales. En esta obra conjunta, la causa segunda es algo así como un tipo de causa instrumental. No se puede decir que Dios es causa del ser-persona y los padres del substrato biológico. Los padres son causa del hombre en su totalidad, alma y cuerpo, pero instrumentalmente. Dios no actúa “junto” con los padres; en el acto de la procreación eleva a los padres desde el plano de la causalidad segunda al plano de la causalidad creadora. Los padres son quienes co-operan con Dios y no al revés.²⁴

Para K. Rahner la infusión del alma como principio de vida en *Humani generis* está vinculada al devenir biológico del hombre, aunque el magisterio eclesiástico no se ha pronunciado sobre el preciso instante de tal creación dentro del desarrollo embrional. Puesto que Dios es el autor de

21. Este mismo argumento adopta el Magisterio social cuando afirma que la persona trasciende las instituciones: cualquier conformación histórica será siempre una expresión inacabada de la esencial (ontológica) dimensión social de la persona (cf. GS 25).

22. Cf. M. FLICK - Z. ALSZEGHY, *Antropología teológica*, Salamanca, Sígueme, 1981, 178-179.

23. Cf. G. COTTIER, “Questions sur l’embryon humain et l’âme spirituelle”, *Nova et Vetera* (1995/2) 42.

24. Cf. M. RHONHEIMER, *Ley natural y razón práctica. Una visión tomista de la autonomía moral*, Pamplona, Eunsa, 2000, 125-126 (especialmente nota 124).

todo, una vez que el proceso genético ha dispuesto el cuerpo humano, surge el alma por voluntad de Dios. El Creador hace que lo engendrado termine en la formación de una persona, concurriendo en la concatenación de las causas para que, en un momento dado, aquellas primeras células aboquen a la presencia de una nueva persona en el mundo. La aparición de la persona por la infusión del alma no es debida a la materia corpórea, sino a Dios. La materia actúa únicamente como causa dispositiva.²⁵

En los primeros siglos, el debate sobre el autor (quién) y el momento (cuándo) de la creación del alma fue teológico. El eje de la controversia era la cuestión de la creación de la persona. Tertuliano (*circa* 160-220 d.C.), partidario de la animación inmediata, asigna al alma una cierta corporalidad (*De anima* 23-41).²⁶ Esta inclinación hacia el materialismo le llevó a afirmar que el alma era transmitida por los padres (*traducitur*: traducianismo). Para algunos Padres, este modo de propagación del alma comprometía su naturaleza espiritual y la doctrina de la creación por parte de Dios. En respuesta, sobre todo los latinos, recurrieron a la tesis de la animación retardada.²⁷

Al dar la norma que protege el fruto de la generación humana desde el instante mismo de la concepción, el Magisterio opera con un concepto substancial de persona cuya corporeidad (entidad físico-biológica) es mínima. En nuestra opinión, esto sucede por la importancia atribuida al acto creador, a lo que constituye a la persona *ut sic*. A los efectos de su estrategia normativa, el Magisterio considera que la “fecundación” es el momento a partir del cual se discierne la presencia de la persona. Esa postura, que merecería una mayor precisión en términos biológicos, se considera un dato suficiente para producir la norma tutelar. Por tanto, el «en sí» substancial de la persona se distingue de sus modos o cualidades accidentales por necesarios que éstos sean a la morfología de la substancia.²⁸

25. Cf. S. VERGÉS, *Dios y el hombre. La creación*, Madrid, BAC, 1980, 615-616.

26. Cf. «Tertullian», en F. L. CROSS (ed.), *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, London, Oxford University Press, 1963, 1334. En su versión más materialista la transmisión sucede «en el acto mismo» de la generación; los sostenedores de la versión más mitigada (generacionismo) se niegan a dogmatizar sobre ese punto. Si Tertuliano fue sostenedor del traducianismo, Agustín del generacionismo. Este entendió la transmisión del alma como una generación espiritual. Cf. “Traducianism” en, *Ibid.*, 1370.

27. Cf. V. FAGONE, “A propósito del aborto. El problema del comienzo de la vida humana”, *Criterio* 1683-1684 (1974) 19.

28. “Si para la mayoría de los así llamados «personalistas» el individuo deviene persona mediante sus actos, esta postura no les permitirá explicar por qué el hombre es persona desde el momento de la concepción, o por qué el hombre es persona aun-

La única relación que constituye la persona en cuanto tal es la de creación. El medio en el cual se desarrolla el embrión no es constitutivo de su identidad personal. Esto no significa negar la importancia del medio para la conformación y desarrollo pleno de un individuo cuya autonomía es esencialmente relacional. Sólo se entiende que el medio no es el factor que confiere identidad personal al ser en cuestión. El medio es fundamental para el crecimiento del embrión, pero no al punto de constituirlo como tal. La entidad del embrión se identifica con una identidad previamente constituida, cuya base biológica y punto de partida es el código genético único.²⁹

Como sucede con el niño, podemos hablar de una autonomía relacional. Sabemos que si el niño no es informado por la cultura no podrá integrarse al mundo adulto. No obstante, esta dimensión fundamental opera sobre la base de un ser básicamente constituido, inclusive para ser informado por el medio. El medio interactúa con la persona porque ésta se encuentra pre-dispuesta para ello: la persona es intrínsecamente potencia de lo social. No podría interactuar y constituirse socialmente si no tuviese la capacidad para hacerlo. El otro puede ser promotor de una identidad más plena, pero no su creador o instaurador absoluto.³⁰

2.3 *El correlato biológico*

Apoyarse en los datos de la biología no significa hacer del dato científico el criterio que rige y determina la argumentación. La embriología proporciona datos que son coherentes con una particular concepción de persona. En este caso, se trata de ver si el dato biológico permite pensar en el sen-

que esté en situación de menor integridad física, moral o intelectual. Por lo tanto, [...] ciertos temas propios de la bioética [...] tendrán una respuesta distinta a la que propone una noción de la persona fundada ontológicamente en la subsistencia, en el ser subsistente en sí. Los clásicos hacían derivar la dignidad de la persona humana no solamente de la intelectualidad o racionalidad [...] sino previamente de su dimensión de subsistencia." M. LUCKAC, "Importancia de la noción de persona como fundamento de la bioética", Ponencia en las "Primeras Jornadas de Bioética de la Ciudad de Buenos Aires", 1-3 de octubre de 2001.

29. La norma magisterial une identidad (persona) y entidad (vida humana) desde el inicio del proceso.

30. A. Gehlen llama "segunda naturaleza" al medio cultural en el cual se despliega el hombre. Este es un espacio que prolonga el ser natural del hombre. Se trata de una elaboración humana y la única en la cual él puede vivir. En esta perspectiva, si bien el medio cultural es prolongación de la persona, empero, no es la persona: no hay una identificación absoluta entre cultura (segunda naturaleza) y persona (primera naturaleza). No se niega su carácter necesario en cuanto al desarrollo de lo humano como tal, pero se afirma su carácter derivado. Cf. A. GEHLEN, *El hombre*, Salamanca, Sígueme, 1987, 42-43.

tido de una concepción de persona substancial, compuesta de cuerpo y alma. Fijar el momento de la animación desde la ciencia está condenado al fracaso (cf. *Abortu* 13). Este es un dato no deducible del conocimiento científico. Por eso, cuando el Magisterio recurre a los datos de la embriología, busca un correlato, no una evidencia empírica contundente e irrefutable. *Donum* dice «indicación preciosa».³¹ A partir de la fecundación del óvulo por el espermatozoide, se produce un cambio cualitativo. Esto sucede en el momento en que se combinan los cromosomas del padre y de la madre produciendo una combinación genética única.³² Librado a su propio dinamismo, el huevo o cigoto se desarrollará y culminará en el sujeto de actos propios (conscientes y libres) que llamamos persona. El cigoto contiene el código que conforma la estructura genética única e irreplicable del sujeto. Los 46 cromosomas contienen toda la información genética necesaria para la constitución del nuevo individuo.³³ Durante la maduración de las células reproductivas la información genética es combinada de tal manera que es absolutamente original: cada individuo tiene su propia información genética.³⁴

31. Entendemos por “correlato” aquellos datos científicos que permitan establecer una correspondencia (analogía) con lo que filosóficamente se entiende como substancia. El concepto de individualidad no es idéntico en filosofía y en biología. Sin embargo, hay aspectos concordantes: la individualidad biológica supone como condición necesaria que el organismo se autocontrole, sea capaz de gobernarse a sí mismo. Cf. A. SERRA - R. COLOMBO, “Identidad y estatuto del embrión humano: la contribución de la biología”, en AAVV, *Identidad y estatuto del embrión humano*, Madrid, Eiunsa, 2000, 115-119.

32. Para Serra y Colombo, el momento que origina el proceso por el cual se puede hablar de un nuevo individuo humano es la “singamia” (cuando el espermatozoide penetra en el citoplasma del ovocito). Cf. A. SERRA - R. COLOMBO, “Identidad y estatuto del embrión humano”, 131; 140-141. Esta cuestión es debatida: hay otros que sostienen que es el momento de la fusión de los pronúcleos del óvulo y del espermatozoide (cariogamia). Cf. S. LEONE (ed.), *La prospettiva teologica in Bioetica*, Acireale, Istituto Siciliano di Bioetica, 2002, 322 (nota 12). Los documentos magisteriales sobre el tema se refieren genéricamente a este momento como “fecundación”, sin más precisiones. *Abortu* 13 habla del “programa” de lo que será ese ser viviente; *Donum* I, 1 alude a la “identidad biológica de un nuevo individuo humano”.

33. “Tan pronto como los 23 cromosomas paternos se unen a través de la fertilización con los 23 cromosomas maternos, se reúne toda la información genética necesaria y suficiente para expresar todas las cualidades innatas del nuevo individuo. Exactamente de la misma manera que la introducción de un mini-cassette en un grabador permite la restitución de una sinfonía, el nuevo ser comienza a expresarse tan pronto como ha sido concebido”. J. LEJEUNE, *La vida humana*, Ciafic (cuaderno n. 3), Buenos Aires, s.f., 9.

34. Las células germinales (y los gametos) son “prácticamente” únicas e irrepetibles. Las posibilidades de combinación al azar de los 23 cromosomas de cada célula germinal da una cifra de $8.388.603 + 23$ ceros. Cf. A. BOMPIANI, “Individualità genetica e dignità umana”, *Rivista del Clero Italiano* 53 (1972) 191-192.

La posición católica entiende que no existen datos que permitan determinar algún otro salto cualitativo distinto de la fecundación. Los grados de crecimiento progresivo (el período de maduración del cerebro puede extenderse hasta los veinte años) no implican la presencia de un *non-vum*, sino la presencia de algo que ya está potencialmente contenido desde el instante de la concepción. Luego de ésta, no hay nada que establezca una ruptura entre las etapas posteriores (implantación, actividad encefálica, movimiento del feto, viabilidad). El proceso de desarrollo del embrión es un *continuum*. Aunque se localicen etapas, el movimiento evolutivo es una continuidad. Sólo *a posteriori* se puede leer una yuxtaposición de umbrales en lo que fue el ímpetu constructor.³⁵

Según Serra y Colombo, para establecer cuándo un ser humano inicia el ciclo vital se deben considerar las tres propiedades principales que caracterizan el completo proceso epigenético: la coordinación, la continuidad y la gradualidad. Las tres propiedades recordadas satisfacen los criterios esenciales establecidos para la definición de un individuo. Por eso, la inducción lógica de los datos que suministran las ciencias experimentales conduce a una única conclusión posible. Aparte de alteraciones fortuitas, un nuevo individuo humano real comienza su propia existencia o ciclo vital en la fusión de los dos gametos. Dadas todas las condiciones necesarias y suficientes, realizará autónomamente todas las potencialidades de las que está intrínsecamente dotado.³⁶

3. La norma magisterial que tutela al embrión

3.1 *La conformación de la norma: algunas consideraciones*

La norma moral es más que una simple obligación: cristaliza un valor de realización en consonancia con la revelación, una propuesta de sentido sobre la existencia humana. El principio último de la teología moral y de sus normas es la fe. La teología moral intenta entender, explicar, proponer y normar los aspectos prácticos de la fe. Las verdades reveladas no son neutras: convocan al hombre a una respuesta implicando su libertad.

35. Cf. G. COTTIER, "Questions sur l'embryon humain et l'âme spirituelle", 42; A. SERRA - R. COLOMBO, "Identidad y estatuto del embrión humano", 119-121.

36. Cf. A. SERRA - R. COLOMBO, "Identidad y estatuto del embrión humano", 139-141.

Las normas morales participan de este esfuerzo por comunicar las consecuencias prácticas del mensaje de Jesús, testimoniando la tensión entre el presente y el futuro del reino.³⁷

Las normas conllevan una doble distancia: respecto de sus presupuestos y respecto de su ejecución en un acto particular (presupuestos - norma - acto particular). En relación con sus presupuestos, constituyen un cierto grado de particularización. Aunque encarnan valores, no cubren todos sus aspectos posibles de realización. En relación con su encarnación en un acto concreto, adolecen de una cierta generalidad, por específicas que se pretenden. Por consiguiente, se puede decir que son limitadas, parciales y situadas en el tiempo: pueden progresar en la formulación normativa del valor.³⁸

En el interior del cuerpo teórico que fundamenta la norma sobre el aborto existen distancias: los niveles mencionados son de naturaleza diferente. Por ende, las conexiones entre ellos no son inmediatamente evidentes. Los puentes que se tienden entre teología, filosofía y ciencia intentan poner de manifiesto una vinculación coherente de esos niveles, respetando la naturaleza de los datos en cuestión. La vinculación se hará de acuerdo a ciertos principios que funcionen como parámetros fundamentales de comprensión. Cualquier articulación que comprometa distintos niveles de realidad presupondrá un acto interpretativo: buscará armonizar los distintos saberes implicados a partir de uno tomado como rector. Para poder mostrar la complementariedad entre los niveles de conocimiento será necesario antes fijar los límites y pertinencia de cada uno.³⁹

La tarea del teólogo moral es encontrar criterios de coherencia entre dichos niveles. Debe haber cierta coordinación que vincule las afirmaciones procedentes de los mismos. Su principal propósito es producir algún

37. Cf. J. FUCHS, *La moral y la teología moral según el Concilio*, Barcelona, Herder, 1969, 54; R. GULA, *Reason informed by faith. Foundations of catholic morality*, New York - Mahwah, Paulist Press, 1989, 285.

38. Cf. C. CAFFARRA, "Appunti per un metodo in teologia morale", *Teologia (M)* 1 (1976) 49. En su estudio de la ley natural, Santo Tomás distingue entre principios universales y preceptos secundarios (cf. *STh* I-II, Q. 94). Estos últimos (cf. a. 4) valen para la mayoría de los casos (*ut in pluribus*). La complejidad de las circunstancias no permite una correspondencia exacta entre norma y situación. Cf. R. GULA, *Reason informed by faith*, 292. Esta labor de coordinación entre la ley universal y la acción concreta da cuenta de un espacio de posibilidad en el cual, bajo el impulso virtuoso, el agente deberá buscar la mejor acción posible. Este espacio de posibilidad es la distancia que media entre ley y acto. Cf. S. PINCKAERS, *Ce qu'on ne peut jamais faire. La question des actes intrinsequèment mauvais. Histoire et discussion*, Fribourg (Suisse), Paris, Ed. Universitaires - Ed. du Cerf, 1986, 133.

39. Cf. G. COTTIER, *Questions sur l'embryon humain et l'âme spirituelle*, 38-39.

orden entre los niveles. A partir de un sentido elegido como primario, se clarifican las relaciones de los restantes niveles con aquél. El carácter imperfecto (no pleno) de la adecuación revela que las relaciones expresan un acontecimiento irreductible (trascendente) y una comprensión (inteligencia) limitada. No obstante, se intenta una cierta unidad argumentativa que permita entender conjuntamente las realidades de Dios, del hombre y del universo creado. El teólogo que interpreta y relaciona los distintos niveles no lo hace sólo a partir de los datos pertenecientes a cada nivel, sino integrándolos en otros niveles que le permitan construir un sentido posible. La arquitectura del dato se orienta, en definitiva, a interpretar y normar cuestiones vitales a la luz de la fe. Esta constituye el sentido fundamental a partir del cual se estructuran los restantes datos.⁴⁰

La razón creyente al servicio de lo humano organiza los datos con que cuenta para proponer un sentido posible (interpretación). Se trata de comunicar los distintos planos de realidad vinculándolos de tal modo que su racionalidad sea comprensible dentro de ese marco de sentido rector y englobante. Las normas al servicio del sentido de la fe siempre serán insuficientes, cristalizaciones nunca acabadas del misterio. Lo que la norma no puede acabadamente decir ni normar remite a lo que la excede, a lo que se intuye como mejor y digno de ser vivido de un modo concreto.

3.2 *La articulación de la racionalidad*

Para explicar la articulación de las racionalidades teológica, filosófica y biológica, imaginemos dos movimientos: descendente y ascendente. Si la fe constituye el horizonte último de comprensión, entonces su expresión racional –la teología– se ubicará en la parte superior del esquema y la biología en la parte inferior. Por su parte, la antropología –como instancia mediadora– se ubicará entre ambas. En la dinámica de “la fe que busca entender”, el movimiento desciende desde la cosmovisión (fe-teología) a la filosofía (antropología) y a la ciencia (biología). En la dinámica del “entendimiento que busca creer”, el movimiento asciende de la ciencia (biología) a la filosofía (antropología) y a la cosmovisión (teología).

En la fundación teórica de la norma sobre el aborto estas tres racionalidades se dan unidas. Por tanto, para poder entender de qué manera se vinculan, es necesario comprender el estatuto propio y alcance de cada una. Todo el

40. Cf. J. MAHONEY, *The making of moral theology*, 340; D. TRACY, *The analogical imagination. Christian theology and the culture of pluralism*, New York, Crossroad, 2000, 406-423.

movimiento es presidido por la razón teológica que dialoga con la fe mediante una específica antropología. La fundamentación de la norma magisterial sobre el aborto parte de una precomprensión de la persona que viene de la fe.

- *De la biología a la teología (intellectus quaerens fidem)*. Si miramos desde abajo los niveles de racionalidad (biológico → teológico), ninguno exige un modo específico de impostación en el otro nivel. El dato biológico no postula de modo necesario “esta” específica antropología. No obstante, la lectura del dato biológico, aun gozando de una cierta autonomía, necesita categorías meta-biológicas (filosóficas) para integrarse en otros horizontes. Se trata de un dato que pone en juego la comprensión misma del compuesto humano. Lo mismo se puede decir del filósofo cuando, para profundizar el alcance de su dato, adopta conceptos meta-filosóficos (teológicos). Esto forma parte de la razón que busca integrar el dato en un universo más amplio de comprensión.⁴¹

La perspectiva ascendente muestra la especificidad de cada nivel, da cuenta de la separación que existe entre ellos y, al mismo tiempo, de una insuficiencia para integrarse desde sí mismos en horizontes más amplios de sentido. Si pudiésemos purificar el dato de aquellos elementos que pertenecen a otros niveles de realidad, el “resto” (dato puramente biológico) sería poco orientador para establecer qué importancia asignar al dato recabado.⁴²

41. El dato científico (punto de partida) se interpreta sobre la base de principios y métodos que trascienden los límites de la ciencia positiva. Compete a la filosofía establecer lo que constituye al hombre no sólo “en cuanto viviente”, sino precisamente “en cuanto hombre”. Cf. V. FAGONE, “A propósito del aborto”, 17. La aptitud del dato biológico para integrarse en otros horizontes de comprensión no depende sólo de sus virtualidades intrínsecas. En este sentido adolece de una cierta insuficiencia de sentido: es necesario el concurso de otros saberes que lo sitúen en otros horizontes. No se trata de pura y simple biología, sino de biología “humana”: un objeto cuya complejidad postula la integración de diversos campos de conocimiento. Al pasar de un campo a otro se ponen en evidencia el modo de articular y la precomprensión que subyace. Cf. G. COTTIER, *Les chemins de la raison. Questions d'epistemologie théologique et philosophique*, Saint-Maur, Parole et Silence, 1997, 226.

42. Casi nadie niega que, a partir de la constitución del cigoto como célula independiente a partir del óvulo y del espermatozoide, se inicia un proceso cuya virtualidad motora pertenece intrínsecamente al cigoto. No obstante, hay quienes atribuyen tanta importancia a este aspecto como a la anidación en las paredes del útero: sin este segundo momento, el cigoto es inviable. Siempre dentro de los parámetros de evidencia científica, esto muestra que no hay un solo modo de comprender y organizar el dato biológico. En definitiva, la jerarquía que se atribuya a la información científica dependerá de factores meta-biológicos.

- De la teología a la biología (*fides quaerens intellectum*). Si vemos los niveles descendentemente, la dinámica de la razón teológica busca correlatos en las categorías de los restantes niveles. En esta perspectiva, los niveles se leen integradamente: se subrayan aquellos aspectos que mejor vehiculizan el discurso teológico. La teología buscará una específica antropología y ésta, a su vez, buscará un correlato en el dato biológico. El estatuto ontológico atribuido al feto no es sólo un asunto filosófico o biológico con serias consecuencias éticas. Se trata del origen de la vida. Estamos ante un acontecimiento radicalmente originario que nos inscribe en el impulso providente de Dios y nos pone ante la cuestión sobre “a quién” pertenece la vida. La respuesta que se dé incidirá sobre el modo de administrar la vida.⁴³

3.3 *El procedimiento*

3.3.1 *La naturaleza de los datos implicados*

La norma que tutela al embrión se funda en ámbitos de naturaleza diferente (teológica, filosófica, biológica), sintetizados en un acto normativo-interpretativo. Normativo, en cuanto establece una prohibición; interpretativo, en cuanto fija el “momento” a partir del cual se debe tratar y proteger como persona al embrión: hipotetiza una específica identidad y la proyecta al inicio de la fecundación. La separación que existe en el plano ontológico, entre entidad biológica (individuo de la especie humana) y entidad personal o identidad (persona humana), es anulada *de facto* en el plano ético por la exigencia absoluta de la norma específica de acción. Para poder circunscribir el alcance de esta norma habrá que adentrarse en cómo se articulan los presupuestos que la fundan: tratar de entender el carácter de ese “cuándo” a través del “cómo”.⁴⁴

La norma comprende tres racionalidades presididas por el movimiento de la fe que busca encarnarse. La antropología y la teología son

43. Cf. M. CASALLA, “Lo prohibido y lo posible. El problema del límite en la sociedad tecnológica avanzada”, en AAVV, *De Caín a la clonación. Ensayos sobre el límite: lo prohibido y lo posible*, Buenos Aires, GEA, 2001, 176-180.

44. La norma cristaliza un orden de sentido que le proviene de su justificación teórica. Al mismo tiempo, ella misma constituye una propuesta de sentido: la manera de normar implica una interpretación de sus mismos fundamentos teóricos.

respectivamente el marco próximo y último de lectura del dato biológico. No se trata de torcerlo para que coincida con postulados de otra naturaleza, sino de ver si la biología brinda datos en apoyo de una específica concepción de la persona acorde con el dato de la fe. Es decir, si hay sustento en la ciencia biológica para hablar de persona en el sentido que adopta la fe.⁴⁵

A los efectos de la tutela, el Magisterio proyecta la presencia una persona sin pronunciarse taxativamente sobre la identidad personal del embrión: no hay una afirmación de carácter ontológico explícita (cf. *Abortu* 12-13, *Donum* I, 1, EV 60).⁴⁶ Según los documentos, esto se debe a dos tipos de motivos: la Tradición y la razón. El tema del momento de la animación se discutió sin resolverse en la Tradición (cf. *Abortu* 7; *Donum* I, 1; EV 60). Por otra parte, el momento de la aparición de la persona no es un dato deducible empíricamente (cf. *Abortu* 13; *Donum* I, 1; EV 60). Cualquier intento de respuesta no puede partir sólo de un dato de evidencia científica (empírico), sino también de una interpretación de la realidad del embrión. Según nuestro parecer, la falta de afirmación categórica en el nivel de la fundamentación teórica de la norma obedece al respeto por lo que se puede inferir desde los otros planos. Hay gran cuidado de no hacer decir al dato biológico y filosófico más de lo que pueden decir.⁴⁷

3.3.2 Razón y Tradición

Comencemos por la razón. La persona no es un concepto deducible científicamente. Por tanto, no podemos pedir a la ciencia que nos diga cuándo hay una persona. No obstante, la tradición de la Iglesia ha tenido siempre la intuición subyacente de que el respeto de la humanidad del hombre es uno e indivisible. La vida humana ha comenzado embrionariamente y es fruto del desarrollo de esta forma.⁴⁸

45. El dato biológico necesita ser expresado en un lenguaje con sentido. Es el paso del lenguaje descriptivo, formado por conceptos de la observación empírica, hacia el lenguaje interpretativo, formado por conceptos que me permiten comprender más allá de lo visible. Cf. J. LADRIÈRE, *L'articulation du sens. II. Les langages de la foi* (Cogitatio Fidei 125), Paris, Cerf, 1984, 126.

46. La frase de Tertuliano en *Apologeticum* IX, 8 dice: «*Homo est et qui est futurus: etiam fructus omis iam in semine est*». CCL I, 103, 31-36.

47. La Iglesia no dispone de criterios absolutos en ninguno de los tres niveles para fijar el momento de la aparición de la persona. Cf. J.-M. POHIER, *Réflexions théologiques sur la position de l'Église catholique, Lumière et Vie* 109 (1972) 75-93.

48. Cf. P. VERSPIEREN, *La protection due à l'embryon. La position catholique*, en CENTRE DE RECHERCHE JURIDIQUE ET JUDICIAIRE DE L'OUEST (CRJO) - FACULTÉ DE DROIT ET DE SCIEN-

Hay quienes intentan fundamentar racionalmente esta intuición partiendo del argumento de potencialidad. Por ende, no se trataría de una “persona en potencia” (potencialidad de advenimiento o constitución), sino de un “adulto en potencia” (potencialidad de crecimiento o construcción). El cigoto posee, aunque no estén aún desarrolladas, todas las virtualidades de lo que será después. Para estos autores sólo se puede hablar de “persona potencial”, si se concibe al embrión como una realidad finalizada desde la fecundación y tendiendo hacia un fin que es su consumación. La potencialidad expresa el dinamismo interno por el cual el efecto es causa de la causa (causalidad circular). El todo (viviente) precede, si así se puede decir, a la organización mecánica de las causas de su existencia: él es causa y efecto de sí mismo. Esto expresa la finalidad de hecho de un viviente que trabaja para hacerse, organizarse rebasando sin cesar su estado anterior para llegar a una nueva realidad.⁴⁹

Este argumento es consistente. No obstante, su talón de Aquiles se encuentra en lo que ya hemos mencionado. El tema no es la potencialidad (esto no se discute) sino a partir de qué momento se puede hablar de un “adulto en potencia”. Es decir, cuáles datos biológicos son relevantes para poder reconocer la existencia de una persona. Dada la dinámica de los procesos biológicos y las móviles fronteras entre capacidad de autoconstitución y medio, no todos ven en el código genético la instancia definitiva para hablar de novedad ontológica.⁵⁰

CE POLITIQUE DE L'UNIVERSITÉ DE RENNES I, *L'embryon humain. Approche multidisciplinaire*, Paris, Economica, 1996, 294-295.

49. Cf. M.-P. CHARNET, “Notes pour une philosophie de l'embryon”, *Études* 3963 (2002) 330-331; L. HONNEFELDER, “Naturaleza y estatus del embrión: aspectos filosóficos”, *Cuadernos de Bioética* 31 (1997) 1040-1042; G. RAGER, “Embrión-hombre-persona”, *Ibid.*, 1058-1060.

50. “Según el adagio de la escolástica –que ha llegado a ser la definición clásica de individualidad– *«individuum est indivisum in se, et a quodlibet alio ente divisum»*. La expresión *indivisum in se* se refiere a la unidad intrínseca del *ens*, la cual es el resultado de la mutua relación entre el todo y sus partes, y da razón de la unidad del propio ente. *Divisum ab alio ente* identifica una línea de demarcación entre un ente y otro, que se funda en alguna forma de discontinuidad (por ejemplo, una diferencia en la composición química o en el estadio físico) y es la razón de su propia distinción. Sin embargo –como querrían algunos filósofos–, si se adopta una aproximación a la individualidad de tipo puramente analítico y fuertemente reductivo que la agota en sus dos cualidades de indivisibilidad y de separación, los cuales son conceptos operativos y no descriptivos, no se podría hablar de ella en un organismo entero ni en un solo órgano o célula. La indivisibilidad de un organismo multicelular es siempre relativa y, por tanto, sin capacidad de fundar su individualidad: el organismo siempre se puede dividir en estructuras que son morfológica y funcionalmente más simples y elementales, descendiendo hasta el nivel celular. En sentido estricto, sólo la célula singular es una unidad biológica, esto

Si damos una mirada a algunos argumentos de la Tradición, encontraremos quienes sostienen la naturaleza personal del embrión *ab initio*. Hacia el siglo IV Gregorio de Nisa sostuvo que si el hombre es un compuesto de cuerpo y alma, ambos deben tener un origen único y común: el embrión recibe su alma en el momento de la concepción. En el siglo VII, Máximo el Confesor retoma la tesis de Gregorio, purificándola de sus influencias estoicas. Sostendrá que es necesaria la presencia del alma humana desde el inicio para la formación de un cuerpo humano. Ambas existen unidas: no existen naturalezas humanas al margen de las hipóstasis (el alma es principio del cuerpo).⁵¹

Por ende, para Congourdeau es coherente pensar que el embrión es, desde su inicio como tal, una persona compuesta por un cuerpo recibido de sus padres y un alma creada por Dios.⁵² Al argumento de que no existen naturalezas humanas al margen de sus hipóstasis, se puede oponer que podrían existir naturalezas humanas ordenadas a sus hipóstasis. Desde el punto de vista lógico-argumentativo, la autora procede de la misma manera que en el argumento de potencialidad. Como en la realidad no existen naturalezas humanas que no sean personas, allí donde hay una naturaleza humana hay una persona. Este argumento es válido, pero no es concluyente.⁵³

es, una entidad que no se puede dividir sin perder los caracteres distintivos de la materia viviente. La separabilidad de un organismo o, también, de una célula –por el hecho de que ambos son físicamente (termodinámicamente) sistemas abiertos y dinámicos– no puede ser una propiedad de lo real, sino ante todo de su representación geométrica y estática. El cambio ininterrumpido de materia y energía entre cualquier sistema biológico y su ambiente convierte la separabilidad de un organismo viviente, y también la de la célula singular, en un concepto absolutamente formal que no puede ser utilizado para fundar su individualidad”. A. SERRA - R. COLOMBO, “Identidad y estatuto del embrión humano, 116. Luego concluirán: “No hay manera de distinguir entre individualidad genética e individualidad de desarrollo, porque la individualidad pertenece a la forma dinámica, diacrónica (fenotipo) de un organismo y no a su genoma conservativo (genotipo, contenido genético informativo de sus células). La individualidad de cada organismo se funda sobre la singularidad de su ciclo vital y no sobre la unicidad de su genoma. Cuando menos hay que admitir que la singularidad de un ciclo vital depende *en gran medida* del diferente contenido informativo del genoma de cada organismo, que se constituye con la fertilización. *Ibid.*, 119 (*subrayado nuestro*).

51. La misma tesis la encontramos en Paolo Zacchia (siglo XVII). Para este autor, una verdadera visión tomista de la unidad del hombre requiere la presencia del alma desde el momento de la concepción. Cf. J. T. NOONAN, “An almost value in history”, 35.

52. Cf. M.-H. CONGOURDEAU, “L’embryon est-il une personne?”, 111-116.

53. Serani Merlo deduce el concepto de persona del concepto biológico de individuo. Si desde la penetración del óvulo por el espermatozoide existe un ser vivo humano individual, entonces no puede sino existir una persona humana. Cf. A. SERANI MERLO, “El estatuto antropológico y ético del embrión humano”, *Cuadernos de Bioética* 31 (1997) 1073.

3.3.3 *La tutela de un espacio sagrado*

El carácter absoluto de la norma reconoce al embrión el mismo derecho a la vida y a la integridad que a cualquier persona que transita por este mundo. Aunque la norma no cuente con evidencia teórica irrefutable, se apoya en una presunción de evidencia común. Si el proceso se desarrolla normalmente, como sucede en la gran mayoría de los casos, lo que hoy algunos llaman individuo humano mañana será una persona. Por eso, es consistente argumentativamente proyectar la protección de bienes futuros al inicio, como se hace frecuentemente en el ámbito jurídico.

Dados unos presupuestos y una norma, importa establecer “cómo” se vinculan ambos. Es innegable que la argumentación magisterial sobre el aborto se apoya en los datos de la biología (embriología). Esto le permite dar un fundamento empírico a su argumentación cuando se presenta en el diálogo social y le permite hacer comunicable su discurso. No obstante, el dato biológico no es el único que está en la base de su posición normativa. Además, opera con datos provenientes de otros horizontes y, en última instancia, de la Revelación. Una vez más, ¿cómo se vinculan presupuestos y norma? En nuestra opinión, prima una articulación que procede de la fe. La *ratio fidei* busca traducir el pensamiento revelado en categorías accesibles. La persona emerge en este espacio sagrado del acto creador. La realidad inmanente surge de una trascendencia que la reviste de un carácter en cierto modo sagrado. La persona no es un mero producto humano: este hecho es fundamental para entender las normas operativas de la bioética y de la moral social católicas.⁵⁴

Si la fe preside la vía argumentativa, entonces los datos de la biología concuerdan *a posteriori* con el dato de la creación de la persona por parte de Dios. El acto creador supone la constitución de un “alguien” que precede ontológicamente a la decisión humana; un sujeto constituido por

54. Cf. A. GESCHÉ, “Le discours théologique sur l’homme”, *Nouvelle Revue Théologique* 97 (1975) 809-810. El dato de fe provee el principio hermenéutico fundamental: la sistematización de los niveles de realidad implicados tiene como eje argumentativo principal el dato de la creación de la persona por parte de Dios. La precomprensión que proviene de la fe es el principio cognoscitivo rector. No se niega el aporte que la ciencia y la razón filosófica puedan dar –a su vez– actuando como ámbitos de comprensión o correctivos del mismo dato de fe. Sólo significa que el dato científico no es de tal evidencia que justifique por sí solo una específica postura respecto del estatuto del embrión. Estamos ante una realidad que, por su carácter “inaferrable” (F. Queré), “enigmático” (P. Verspieren), de “desafío a la libertad” (L. Melina), invita a una hermenéutica. El dato científico necesita ser incorporado en otros marcos de comprensión (antropológico-teológico).

un acto trascendente al cual el hombre está llamado a reconocer, proteger y promover. El peso que tiene la fe en la creación de la persona como acto específicamente divino nos induce a pensar que el Magisterio procede –según el movimiento que describimos más arriba– descendentemente. Este movimiento desemboca en una norma específica que adopta un argumento de tipo tuciorista (*tutior*: lo más seguro): la magnitud del valor en juego lleva a una posición maximalista que evita todo riesgo.⁵⁵

En *Abortu* 13, como en *Donum* I, 1 y EV 60, la equiparación entre individuo humano y persona es ética. No establece “cuándo” hay persona (nivel ontológico-antropológico), pero presume su existencia a los efectos de fijar la norma moral (nivel ético-jurídico). La norma operativa se apoya en una presunción ontológica. Los límites absolutos que fija la norma no se corresponden plenamente con una afirmación igual en el plano de sus presupuestos teóricos. El estilo y el modo de afirmar no es el mismo. El Magisterio se posiciona desde un tipo de percepción metaempírica. Al prohibir el aborto desde el instante de la fecundación, entra en juego una actitud prudencial de la conciencia iluminada por la fe. Como toda opción prudencial, elige el camino que le parece mejor para tutelar ciertos valores o aspectos de ellos.

Conclusión

Volvamos a la pregunta inicial. ¿Comporta la norma, como sostiene Melina, una afirmación de carácter antropológico? ¿Se puede decir que afirma positiva pero indirectamente la naturaleza personal del embrión? Pensamos que no. Presumir seriamente no es lo mismo que afirmar. El énfasis dado a la enunciación de la norma no se extiende al campo de sus presupuestos teóricos. De allí surge otra pregunta: ¿se puede proteger al embrión, aunque dicha tutela no esté en conexión inmediatamente evidente con una declaración contundente sobre su naturaleza personal? Creemos que sí. ¿No debilita la fuerza normativa esto que el Magisterio

55. La moral cristiana aplica el mismo criterio para la velocidad en el tránsito. Aunque el camino esté despejado y en buenas condiciones, se cuente con un vehículo seguro y buenas condiciones climáticas, etc., circular a una velocidad que haga vana cualquier medida de seguridad ante un imprevisto no es moralmente lícito. Sólo se puede arriesgar –también dentro de ciertos límites– por una razón grave.

“no dice”? Creemos que no. La debilidad en la fundación de la norma no es tal, si se la entiende como una propuesta de sentido. Además, habría que considerar la posibilidad de una opción pastoral ante problemas de impacto planetario. Lo que se entiende como “insuficiencia de la norma” habría que leerlo desde la importancia y magnitud de los hechos que se tutelan. Se trataría de una apuesta fuerte de sentido que forma parte de la estrategia evangelizadora del Magisterio.

Sin embargo, si por fuerza argumentativa se entiende deducir lógicamente unas proposiciones de otras, estamos ante un tipo de argumento “débil”. El vínculo entre las distintas realidades (teología, antropología, biología) no se alcanza por medio de una deducción lógica. Las proposiciones no están de tal modo contenidas unas en otras, que la única tarea sea hallar la clave que ponga a la luz “su casi evidente” nexos. El discurso de la fe no consagra como únicas las mediaciones de los restantes niveles que se privilegian como canales de expresión. Si esto fuese así, si la evidencia de adoptar una mediación y no otra fuese absolutamente inobjetable, no existirían debates, al menos dentro del ámbito católico.

Según nuestro parecer, la norma que tutela al embrión se adentra en la oscuridad del objeto intentando decir algo que excede los datos que provienen del mismo. Este decir en exceso se constituye en invitación al reconocimiento (Melina). En este decir “lo que no se puede decir” radica su fuerza. La tutela ab initio manifiesta algo del embrión que en cierto sentido no está ante los ojos del científico y del filósofo. La naturaleza de la dimensión que la norma regula impide una fundamentación exhaustiva desde la biología o desde la antropología. Se trata de un decir “de más” que abre a la pregunta, al riesgo y a la posibilidad de adentrarnos en la dimensión teológica de la persona, aquella que la hace depender ut sic de un acto trascendente divino de donación y no de una específica conformación biológica. Es el plus de la secreta emergencia de un novum no deducible de la experiencia humana.

ALEJANDRO C. LLORENTE

18-11-2003