

UNA LECTURA TEOLOGICA DE LA INSTRUCCION ROMANA “DONUM VITAE”*

La lectura del reciente documento *Donum vitae* (DV), dedicado a reafirmar el respeto a la vida humana naciente y la dignidad de la procreación, causa no poca perplejidad. Esta aumenta si se lo coteja con los comentarios escritos u orales que, antes o después de la aparición del documento, se ocupan del mismo asunto. En efecto, prácticamente ninguna parece haberlo encarado desde el ángulo teológico fundamental.

Es, pues, conveniente, circunscribir con precisión el horizonte del planteo teológico para bien leer el documento, y luego encarar con determinación su aspecto netamente doctrinal.

I. HORIZONTE DEL PLANTEO

Hay *tres problemas* fundamentales que pueden plantearse al teólogo frente a DV:

a. el *doctrinal*, que encara el documento en cuanto expresión de la doctrina del Magisterio de la Iglesia Católica sobre la moralidad sexual matrimonial. En este caso se trata de examinar la doctrina en sí misma.

b. el *hermenéutico*, que estudia la redacción para preguntarse en qué medida su lenguaje, su construcción o estructura y su apertura al discurso racional-científico moderno son (o no) los más convenientes para exponer esa doctrina a los fieles de la Iglesia actual y, además, a los hombres de buena voluntad (incluyendo médicos y científicos) a los que hoy quiere y debe dirigirse el Magisterio. Aspecto pedagógico o “pastoral” de la redacción que requiere un esfuerzo considerable de diálogo hermenéutico en el acto de elaborar la enseñanza que piensa proponerse.

c. el *eclesial*, que mira la normatividad del documento teniendo en cuenta y en cierto modo enlazando los dos elementos anteriores: la credibilidad intrínseca de la doctrina oficial de la Iglesia con su re-

* *Al R.P. Guy de Broglie S.I. - In memoriam*: Este artículo está dedicado a la memoria de quien fuera otrora nuestro maestro en Roma y en París, y del que aprendimos sobre todo el amor a una lectura inteligente y personal de Tomás de Aquino y la adhesión razonablemente fiel a las enseñanzas del Magisterio. Quede aquí expresado nuestro humilde agradecimiento por habernos ayudado a captar el sentido profundo de la Tradición eclesial.

ceptividad por parte de los fieles que ven en ella un elemento creíble para la misión evangelizadora cristiana en el mundo contemporáneo.

Estos tres problemas parecen poner en juego, aunque de manera diversa, la *credibilidad* de la Iglesia:

1. en primer término la credibilidad de la *doctrina en sí*, en cuanto doctrina oficial. La pregunta sería en este caso: ¿está bien pensado el documento en relación a la enseñanza tradicional?

2. su credibilidad con relación al *discurso científico* contemporáneo, viendo si el Magisterio tiene en cuenta los datos fundamentales de la ciencia y es capaz de integrarlos en su propia reflexión para ser, al menos, escuchado con respeto en el ámbito del diálogo ético actual (representado en este caso por los diversos comités nacionales de bioética). La pregunta sería entonces: ¿contribuye el documento de manera positiva o negativa al diálogo con el mundo moderno que la Iglesia desea instaurar a partir del Vaticano II?

3. La credibilidad *interna* de la Iglesia, en cuanto la recepción o no del discurso magisterial pone en tensión y eventualmente afecta a la unidad eclesial católica, indispensable para la misión evangelizadora de toda la comunidad. La pregunta sería por tanto: ¿cuál es la normatividad exacta de este documento?

Aunque estos tres aspectos están ligados entre sí son de alguna manera independientes y, por tanto, pueden ser considerados separadamente. Es claro que, si el aspecto hermenéutico es el que más incide en el sentido actual y urgente de la credibilidad, es decir en hacer a la Iglesia creíble al hombre de hoy (sea éste o no cristiano), es sin embargo posible y conveniente, desde un ángulo estrictamente teológico, interrogarse también y ante todo sobre la *credibilidad intrínseca* del documento en cuanto expresión de la doctrina oficial del Magisterio. En ese sentido, dijimos, vale la pregunta: ¿está bien pensado? A ella se atiene el presente estudio con el fin de bien precisar el tema¹.

Dicha cuestión implica varios aspectos que deben ser sucesivamente encarados:

a. la *continuidad* con el Magisterio precedente: ¿se limita DV a

¹ En este campo, antes que en ningún otro, tienen valor las palabras de la conclusión de DV: "Las precisas indicaciones contenidas en esta instrucción no pretenden frenar el esfuerzo de reflexión, sino más bien darles un renovado impulso por el camino de la irrenunciable fidelidad a la doctrina de la Iglesia", p. 58 del texto de las Ediciones Paulinas que aquí citamos, habiéndola cotejado con la traducción francesa aparecida en los "Cahiers de l'actualité religieuse et sociale" (347), 15.III.1987.

repetir lo anterior o añada algo *nuevo*? Y si hay novedad, ¿cuál es? ¿en qué consiste?

b. ¿es la novedad orgánicamente *coherente* con la enseñanza anterior, y por tanto es *conforme* con la doctrina tradicional? En otros términos: ¿está bien pensado el documento en cuanto doctrina del Magisterio?

c. si se suscitara dudas con relación a (b), ¿cómo incidirían estas en la normatividad del documento? ¿En qué medida podría éste ser considerado como determinación auténtica del Magisterio?

Tal, pues, el horizonte del planteo. Dentro de él, se elige aquí tratar *directamente* el aspecto doctrinal en el sentido indicado, y sólo *indirectamente* y a manera de referencias o consecuencias de los otros dos aspectos.

II. DETERMINACION DEL PLANTEO DOCTRINAL

En lo que concierne al análisis de DV este aspecto necesita ser ulteriormente precisado. Nada más convincente para ello que tomar como centro de la reflexión la afirmación del documento sobre el "simple case" relativo a la FIVET homóloga. Ella puede constituir como una especie de *tesis* a partir de la cual es lícito encarar la cuestión de la moralidad de todo este problema. Es posible incluso trazar, como se verá más abajo, un gráfico que permita apreciar de una mirada el conjunto del problema.

He aquí el texto esencial:

*"Por las mismas razones, el así llamado "simple case", esto es, un procedimiento de FIVET homóloga libre de toda relación con la praxis abortiva de la destrucción de embriones y con la masturbación, sigue siendo una técnica moralmente ilícita, porque priva a la procreación humana de la dignidad que le es propia y connatural"*².

Ubicado en su contexto este párrafo afirma:

a. que la FIVET homóloga es *en sí misma* ilícita³ y contraria a la dignidad de la procreación y de la unión conyugal.

² IIa parte, n. 5, p. 44. Los números 4, 5 y 6 que se comentan en este artículo pertenecen todos a esta sección del documento, por lo que en adelante bastará referirse al número y a la página correspondientes.

³ Líneas más abajo se lee en el mismo n. 5: "...en conformidad con la doctrina tradicional..., la Iglesia es contraria desde el punto de vista moral a la fecundación homóloga "in vitro"; ésta es *en sí misma* ilícita y contraria a la dignidad de la procreación y de la unión conyugal...".

b. que es así porque la concepción "in vitro" es resultado de una acción técnica y no es obtenida ni querida como expresión y fruto de un acto específico de unión conyugal⁴. Por eso está *objetivamente* privada de su perfección propia.

c. que semejante aserción está en plena *conformidad con la doctrina tradicional* sobre los bienes del matrimonio y la dignidad de la persona humana⁵.

Para apoyar estas afirmaciones, en especial la última, importa citar otros dos textos importantes del n. 4 de esta misma IIa parte, teniendo en cuenta que el primero sigue las trazas de Pío XII y de Pablo VI (*Humanae vitae*) mientras que el segundo se ubica más bien en las perspectivas del Concilio Vaticano II (*Gaudium et spes*) y de Juan Pablo II.

"La misma doctrina relativa a la unión existente entre los significados del acto conyugal (unitivo y procreador) y entre los bienes del matrimonio aclara el problema de la fecundación artificial homóloga, porque "nunca está permitido separar estos diversos aspectos hasta el punto de excluir positivamente sea la intención procreativa sea la relación conyugal."

La contracepción priva al acto conyugal intencionalmente de su apertura a la procreación y realiza de este modo una disociación voluntaria de las finalidades del matrimonio. La fecundación artificial homóloga, intentando una procreación que no es fruto de la unión específicamente conyugal, realiza objetivamente una separación análoga entre los bienes y los significados del matrimonio (p. 38).

"La importancia moral de la unión existente entre los significados del acto conyugal y entre los bienes del matrimonio, la unidad del ser humano y la dignidad de su origen, exigen que la procreación de una persona humana haya de ser querida como el fruto del acto conyugal específico del amor entre los esposos. El vínculo existente entre procreación y acto conyugal se revela, por eso, de gran valor en el plano antropológico y moral, y aclara la posición del magisterio a propósito de la fecundación artificial homóloga" (p. 41).

Se ve, pues, en ambos textos la importancia de la unión de los significados del acto conyugal (unitivo y procreador) para encarar

⁴ En el último párrafo del n. 4 a/ se lee: "Por tanto, *se quiere lícitamente* la fecundación cuando ésta es el término de un "acto conyugal de suyo idóneo a la generación de la prole, al que se ordena el matrimonio por su propia naturaleza y por el cual los cónyuges se hacen una sola carne" (cita del canon 1061). Pero la procreación queda privada de su perfección propia, *desde el punto de vista moral*, cuando no es *querida* como el *fruto del acto conyugal*, es decir, del gesto específico de la unión de los esposos" (pp. 38-39). Expresiones semejantes aparecen a menudo en estos números, por ej. el párrafo b/ del n. 4, p. 39.

⁵ Ver el texto de la nota 3 y además el n. 4 c/ último párrafo, p. 41.

Se percibe claramente:

1. la unión de los significados del acto conyugal: apertura a la procreación y unión sexual de los esposos, englobados en el círculo que los separa de todo aquello que lo opone: contracepción y aborto contra el significado procreativo, masturbación y fecundación heteróloga contra el significado unitivo. Es la determinación neta del "simple case", que responde sin más a la doctrina tradicional mantenida hasta "Humanae vitae".

2. la característica de DV es, a partir de tal unión de significados, tratar de fundar el vínculo entre el acto conyugal así determinado y la procreación efectiva, haciendo entrar de esa manera en la consideración "el fruto y el término (naturales) del amor de los esposos" (n. 4, b; el término "finalidad (o fin) natural" aparece en el primer párrafo del n. 6).

EL VINCULO ENTRE PROCREACION EFECTIVA Y ACTO CONYUGAL

A la luz de lo dicho tres son los problemas principales que habrán de ser analizados en detalle:

1. ¿hay continuidad con las fórmulas del Magisterio o se añade algo nuevo?

2. ¿se puede decir *razonable y coherentemente*, en consonancia con el Magisterio tradicional, que la FIVET homóloga es intrínsecamente ilícita porque *disocia las dos significaciones del acto conyugal*?

3. si esto no fuera así, ¿en qué se funda la afirmación de DV? y ¿sigue siendo *expresión del Magisterio auténtico* de la Iglesia?

1. Las fórmulas del Magisterio

He aquí algunas fórmulas-clave empleadas en los documentos:

1) Ante todo las de *Humanae vitae* (n. 12) y del discurso de Pío XII (1956), punto de partida del n. 4 de DV y a las que se citó anteriormente (p. 74). Ellas son, como se dijo, las que permiten delimitar netamente el "simple case" en virtud de las dos significaciones del acto conyugal (unitivo-abierto a la creación).

2) La misma doctrina aparece en *Gaudium et spes* (nn. 47-52) e incluso en *Familiaris consortio* (n. 32)⁷.

⁷ DV cita solamente en estos números los nn. 50-51. Pero GS habla del "amor nuptialis" o "coniugalis" en toda la sección y algunas de sus fórmulas son muy significativas. Por ej. en el n. 48: "Ita actu humano, quo coniuges sese mutuo tradunt atque accipiunt,

3. Esas fórmulas son sin duda la explicitación coherente y orgánica de la doctrina tradicional expresada en la fórmula del primer código de Derecho Canónico:

"consensus *matrimonialis est actus voluntatis quo utraque pars tradit et acceptat ius in corpus, perpetuum et exclusivum, in ordine ad actus per se aptos ad prolis generationem*" (c. 1081).

Con la sola diferencia de emplear un lenguaje más acorde con la óptica de las significaciones que con la de los bienes del matrimonio, haciéndose así eco de los últimos documentos, el nuevo código dice esencialmente lo mismo:

"(*matrimonium est*) *ratum et consummatum, si coniuges inter se humano modo posuerunt coniugalem actum per se aptum ad prolis generationem*" (c. 1061).

La conclusión es clara: todos esos textos parecen circunscribir netamente el acto conyugal legítimo *sin referirse*:

- ni al *fruto* del acto conyugal,
- ni, menos todavía, a la necesidad de *quererlo* como término o fin natural del acto, es decir como integrando el gesto específico de la unión de los esposos.

No parece, pues, posible negar una *novedad* en la *formulación* empleada por DV. Ella consiste en el añadido del fruto de la procreación efectiva en cuanto éste debe ser querido como término natural del gesto de unión. Eso estaría *objetivamente* inscrito en el acto conyugal legítimo como integrando su *finis operis*. No otra cosa indica la analogía explícitamente establecida entre la inmoralidad de la contracepción que, según *Humanae vitae*, opera una disociación voluntaria de las finalidades del matrimonio, y la FIVET homóloga que opera esa separación en un plano objetivo (n. 4, a/)

Es decir, en la *Humanae vitae* se va del acto, abierto a la procreación, a la eventualidad posible o no de dicha procreación efectiva; en DV, en cambio, se va de la procreación efectiva, naturalmente obtenida y querida como tal, al acto conyugal en sí legítimo. En el primer caso se trataba de la moralidad del mismo acto conyugal, bien circunscripta por sus significados, como *condición* preliminar de toda procreación efectiva; ahora, en cambio, se trata de la procreación misma en su obtención natural que se constituye en *condición* intrínseca de la moralidad del acto conyugal.

institutum ordinatione divina firmum oritur, etiam coran. societate; hoc vinculum sacrum intuitu boni tum coniugum et prolis tum societatis non ex humano arbitrio pendet". FC sigue la doctrina de *Humanae Vitae* (nn. 7, 12, 14) mostrando cómo la *contracepción* se opone a las dos significaciones como "lenguaje objetivamente contradictorio".

Parece imposible negar el hecho de la novedad. Resta por examinar su alcance y sus consecuencias dentro de la doctrina del Magisterio.

2. El sentido de la nueva fórmula

¿Es *coherente* la novedad señalada? Es decir, ¿es *pensable* como prolongación *homogénea* de la doctrina *clásica* del Magisterio? Punto esencial de nuestra reflexión que puede circunscribirse a algunas consideraciones fundamentales relativas a los *argumentos* dados en DV. Estos giran en torno a tres puntos: a) la disociación de las significaciones del acto sexual singular por parte de la FIVET; b) la intervención de terceros (médicos, biólogos...) para tomar los gametos, seleccionarlos e implantar el embrión; c) la dominación técnica implicada en ello, hacia la que DV manifiesta una particular desconfianza, hoy rara en la doctrina moral católica (cf transplantes de órganos, nutrición artificial, cesárea...). Como se ha dicho justamente⁸, el peso principal de la argumentación de DV está en (a), (b) lo concretiza y (c) lo radicaliza.

Convendrá examinar separada y detenidamente cada punto teniendo en cuenta que el primero exige considerar a su vez tres aspectos diferentes y complementarios:

1) la *doble intencionalidad objetiva* del acto conyugal: en cuanto al acto mismo (per se apertus) y en cuanto al fruto (efecto, término).

2) la dimensión *espacial* de la FIVET en cuanto, según la expresión de DV, la fecundación es obtenida “fuera de los cuerpos”⁹.

3) la dimensión *temporal* del proceso de fecundación que parece exigir una clara distinción entre el antes y el después del acto conyugal.

(I) La disociación de los significados del acto conyugal

1. La intencionalidad objetiva (*finis operis*)

Ya se ha dicho, al mostrar la fluctuación de las fórmulas, que la doctrina clásica parece circunscribir el acto conyugal correcto y legít-

⁸ Cf. los “Cahiers” l.c., p. 31 nota x. La importancia primordial que tiene en el documento el aspecto significativo del acto conyugal aparece netamente en la presentación que el mismo Card. Ratzinger hizo de la Instrucción: “No es sólo casual o un mero dato de hecho el que en el acto conyugal converjan estos dos significados fundamentales: el unitivo y el procreativo. Esta “cohabitación” o conexión es una exigencia de carácter moral fundada en la naturaleza misma del hombre y su relación con Dios creador. Es una exigencia ontológico-axiológica. En consecuencia, esta conexión entre significado unitivo y significado procreativo del acto conyugal no puede nunca romperse, como enseña *Humanae vitae* 12”, Oss. Rom. 22.III.1987, p. 18.

⁹ Cf DV n. 4 b/ al final, p. 40: n. 5, p. 43.

timo a la doble significación relativa al *acto abierto* a la procreación y a la unión de los esposos (entendido como lenguaje humano), sin referirse ni al fruto del acto ni, menos todavía, al *deber quererlo como término natural* del gesto de los esposos¹⁰. Vale decir, que lo que *objetivamente* está inserto en el acto conyugal concreto como su *finis operis* sellando así su moralidad *intrínseca* (in se et per se), se limitaba hasta ahora a los dos aspectos citados haciendo abstracción de lo concerniente a la eficacia procreativa.

Eso explica, entre otras cosas, por qué el matrimonio *estéril* siempre fue considerado en la Iglesia como perfectamente legítimo en cuanto cumplía adecuadamente con los dos aspectos significativos esenciales del acto conyugal. Y lo mismo puede decirse *a fortiori* de la *continencia periódica* (y en general de los medios naturales de regulación de la natalidad) que añaden al caso anterior la *intención subjetiva* de no procrear efectivamente en un caso dado, pero respetando la aptitud natural del acto a la procreación. Tal el marco, conviene insistir, en el que se movía hasta ahora la doctrina clásica (*Humanae vitae*), haciendo *abstracción* de toda referencia directa a la obtención del fruto de la procreación, es decir de su término o resultado natural¹¹.

A partir de DV, en cambio, el *modo objetivo de querer el fruto* de la procreación y su *obtención* misma, *ie* todo lo que hace a la *eficacia* del acto conyugal, entra en la determinación de su moralidad *intrínseca*. Lo que parece implicar que *no basta* ya a los esposos tener la *intención generosa* y general de transmitir la vida inscribiéndola en el recto ejercicio de su relación conyugal concreta (fuera ésta o no eficazmente procreativa y querida entonces o no querida como tal), sino que, además, es necesario ahora *desear tener el fruto* del

¹⁰ El lenguaje de DV es explícito como lo prueban los textos de la nota 4. Cf. también, tanto o más explícitamente, el n. 4 c/: "...La persona humana ha de ser acogida en el gesto de unión y de amor de los padres; la generación de un hijo ha de ser por eso el *fruto* de la donación recíproca *realizada en el acto conyugal*, en el que los esposos cooperan como servidores, y no como dueños, en la obra del amor creador. El origen de una persona es en realidad el *resultado* de una donación. La persona concebida *deberá* ser el *fruto del amor* de sus padres. No puede ser *querida* ni *concebida* como el producto de una intervención de técnicas médicas y biológicas: esto equivaldría a reducirlo a ser objeto de una tecnología científica".

¹¹ En todo este aspecto dependemos del libro del P. Guy de Broglie, a quien dedicamos este artículo, *Qu'est-ce que l'amour conjugal?* Por bien comprende l'Encyclique "Humanae vitae" (I), Téqui, 1971, pp. 59-60, 145-146.289-290. Desgraciadamente el libro quedó inconcluso por la muerte de su autor. Puede ser completado en parte por sus artículos: "*La conception thomiste des deux finalités du mariage*", *Doctor Communis*, 1974 (vol. 30), pp. 1-41, y "*La doctrine de saint Thomas sur le fondement communautaire de la chasteté*", en *Atti del Congresso Internazionale*, n. 5 (l'Agire morale), Edizioni Domenicane Italiane, Napoli, 1974, pp. 297-307.

acto generativo (*ie* la procreación eficaz) como resultado de la acción misma de la naturaleza¹².

Semejante conclusión plantea no pocos interrogantes:

a. como acaba de decirse, la *intención* generosa de transmitir la vida, *objetivamente* inscrita y respetada en el *acto* conyugal del matrimonio estéril (al menos negativamente en cuanto no ponía trabas artificiales a la procreación) pero desgraciadamente condenada al fracaso en cuanto a su *efectividad*, respetaba hasta ahora perfectamente la doble significación o finalidad esencial a la moralidad del acto conyugal. A partir de DV esa intención se hace *objetivamente inmoral* si se traduce en un deseo de obtener la *procreación efectiva* con ayuda de la FIVET homóloga, la cual permite obtener artificialmente el fruto que se debería obtener normalmente por la misma posición del acto, pero que no se obtiene *de hecho* por deficiencias connaturales de los cónyuges.

Preguntamos: ¿pues realmente afirmarse que esa *extensión* de la intención al orden de la *efectividad* procreativa es *necesaria* so pena de *disociar* las dos significaciones del acto conyugal comprometiendo así su legitimidad moral? ¿En dónde y porqué se daría dicha disociación? ¿No se está confundiendo el acto conyugal en cuanto *copulativo* (el “*ius in corpus*” de la tradición) con el acto conyugal en cuanto *procreativo* de hecho? ¿No se está así ante un paralogismo que hipoteca toda la argumentación de DV sobre este punto? Es necesario asumir y responder a tales interrogantes pues de lo contrario la doctrina tradicional quedaría gravada de temibles ambigüedades.

b. ciertas observaciones complementarias ayudarán a ver mejor la dificultad que está aquí en juego:

1. los tratamientos de *hipofertilidad*, artificiales, son considerados moralmente legítimos en cuanto *ayudan* a la naturaleza estéril para que ponga actos no sólo *per se* aptos a la procreación (al menos remota y negativamente) sino *real y positivamente* aptos, *ie* en potencia *próxima* a la misma. Vale decir, que dichos tratamientos sostienen y ayudan a *hacer eficaz la intención* generosa de transmitir la vida inscrita en el ejercicio correcto del acto conyugal (ut copulans), permitiéndole acercarse a la obtención del fruto de la procreación.

Es de notar que en este caso la moralidad mira al acto conyugal

¹² Se plantea aquí la hipótesis de la intervención técnica que, sin substituirse a la naturaleza, la ayuda en sus posibilidades y en sus logros. Cf DV n. 6, p. 45. De ello se hablará más adelante.

exclusivamente en cuanto copulativo considerando su potencialidad "per se" (remota o próxima) a dicho acto, y no mira (al menos "per se") a la misma procreación efectiva (acto conyugal procreativo).

Además, lo mismo valdría decir, desde otro punto de vista, de la regulación moral que una *paternidad responsable* debe ejercer en algunos casos sobre un deseo de fecundidad eventualmente descontrolado. También este caso mira el problema de la *apertura* natural del acto a la vida que puede ser no sólo positivamente ayudada (tratamientos de hipofertilidad) sino también negativamente moderada contra un deseo de paternidad, quizás generoso en su intención, pero no por ello necesariamente prudente en la actuación concreta de sus posibilidades concretas. No por casualidad la paternidad responsable se opone como remedio a la *contracepción* que tiende a arruinar la apertura natural del acto conyugal a la procreación.

2. Es igualmente indispensable referirse aquí al tema de la *inseminación artificial* el cual presenta, en su tratamiento por el Magisterio, dos perspectivas:

— el famoso documento del Santo Oficio (1897), al cual ciertamente sigue el primer discurso de Pío XII (1949), es claro en su severidad. Situados ambos dentro de la perspectiva de las finalidades del acto conyugal, condenan sin ambages la inseminación heteróloga y el uso de medios contra-natura para la obtención del semen (*ie* la masturbación). Ese es el contexto, creemos, en el cual debe interpretarse la famosa expresión "il faut absolument l'écarter" — "bisogna assolutamente escluderla", situada entre una (aparente al menos) exclusión *a priori* de nuevos métodos artificiales de fecundación y la no exclusión necesaria de otros métodos artificiales que se limiten a facilitar sea la realización del acto sea la obtención de su fruto¹³.

En sucesivos discursos Pío XII siempre tuvo como referencia lo que había afirmado en 1949, aun si insistía claramente en el aspecto condenatorio del documento (1951: "abbiamo formalmente esclusa del matrimonio la fecondazione artificiale"; 1956: "...essi (gli tentativi) devono essere rigettati come immorali e assolutamente illeciti"). La lectura de los textos, en sí mismos y en su contexto, deja la impresión, no obstante ciertos cambios en la formulación, que Pío XII seguía moviéndose en el mismo universo mental de la doctrina tradicional. Testimonio este texto de 1956:

¹³ El texto del Sto. Oficio se encuentra en el Denzinger-Sch. n. 3323. Las referencias a los textos de Pío XII se encuentran en la nota 51 del n. 6 de DV.

“Ma la Chiesa ha escluso anche l’atteggiamento oposto che pretenderebbe separare, nella procreazione, l’attività biologica dal rapporto personale dei coniugi. Il figlio è il frutto dell’unione coniugale, quando essa si manifesta nella sua pienezza, mediante il coinvolgimento delle funzioni organiche, delle emozioni sensibili che vi sono legate, dell’amore spirituale e disinteressato che la anima; è nell’unità di questo atto umano che devono essere poste le condizioni biologiche della generazione. Non è mai permesso separare questi diversi aspetti al punto di escludere positivamente sia l’intenzione procreatrice, sia il rapporto coniugale...”

Conviene limitarse a nuestro tema dejando de lado muchas cuestiones que plantea este texto. El parece decir que las condiciones biológicas de la generación, de donde proviene el fruto de la unión conyugal, deben ponerse (o situarse) dentro de la unidad de dicho acto. ¿La razón?: porque no está jamás permitido separar estos aspectos al punto de excluir positivamente *sea* la intención procreadora (entiéndase: en cuanto obstaculiza el “per se aptus” del acto), *sea* la unión de los esposos, *ie* en cuanto los elementos biológicos de la procreación no vendrían de un coito conyugal correcto (la relación conyugal moralmente concebida). Es decir, volvemos a los elementos del gráfico inicial que permitía determinar el “simple case” en su marco esencial. Con la diferencia que, mientras aquí parecen ser suficientes para preservar la legitimidad moral del acto conyugal, a partir de DV serán considerados insuficientes¹⁴.

— Sea lo que fuere de las ambigüedades del último Pío XII, la DV pasa, como se ha visto, a considerar directamente la obtención natural del fruto del acto, su procreación efectiva, y *desde allí* juzga la moralidad del acto, invirtiendo la perspectiva tradicional según la cual si el acto (copulativo) había respetado su doble significación esencial parecía perfectamente legítimo. En dicha perspectiva se entiende con facilidad que quedara abierto el problema de los medios técnicos que pudieran ayudar a la obtención efectiva del fruto por generar, no así en la perspectiva nueva de DV. En efecto, si la obtención natural del fruto de la procreación entra en la misma significación del acto conyugal, ¿cómo evitar que toda intervención técnica,

¹⁴ Es sabido que los textos de Pío XII fueron diversamente interpretados y recibidos. Cf. *Diccionario enciclopédico de Teología Moral* (trad. del italiano; dir. por Rossi y Valsecchi), Edic. Paulinas, 1980⁴: sobre *Fecundación artificial* (por M.D. Ianni), pp. 412-422; sobre Pío XII pp. 415-417. La conclusión neta (p. 416) es que Pío XII excluye la fecundación heteróloga y la masturbación para obtener el semen. Para una prueba suplementaria de las variadas interpretaciones leer, entre otros, John T. Noonan, *Contracepción*, Troquel, Buenos Aires, 1967, pp. 530-531; más recientemente a N. Blázquez, *Exposición crítica del Informe Warnock sobre bioética*, en *Studium* (1987), p. 34 ss, y a P. Verspieren, *Les fécondations artificielles*, en *Etudes* (1987), pp. 607-619, en esp. 615-616.

artificial, no se sustituya al mismo acto? Al parecer no queda ya cabida para la distinción entre técnica substitutiva y técnica correctiva (o de ayuda) que el documento sin embargo admite (n. 6). Pero las perspectivas con relación a los documentos anteriores se han cambiado. ¿Se lo ha percibido suficientemente? Nada lo muestra mejor que otro texto relativo al mismo tema tomado de ese n. 6:

"La inseminación artificial substitutiva del acto conyugal se rechaza en razón de la disociación voluntariamente causada entre los dos significados del acto conyugal".

La asociación entre los dos significados está aquí pensada en función del acto conyugal procreativo y no sólo copulativo como en los documentos anteriores, corriendo el riesgo de transformar en substitutiva toda inseminación artificial, *ie* haciéndola moralmente ilegítima¹⁵.

En suma, para concluir este primer párrafo, es posible afirmar que la extensión de la moralidad del acto conyugal a su condicionamiento por el fruto naturalmente obtenido, tal como parece propugnarlo el texto de DV:

— no está clara ni orgánicamente fundada en la doctrina tradicional del Magisterio sobre este punto,
 — no parece coherente en sí misma pues denota un cambio de perspectiva que no evita el paralogsimo (del acto conyugal copulativo al acto conyugal procreativo)¹⁶.

¹⁵ Es de notar que el n. 4 a/, p. 38 afirma que la fecundación artificial opera *objetivamente* una separación análoga (a la de la contracepción que lo hace *intencionalmente*) entre los bienes y significaciones del matrimonio, mientras que el n. 6, p. 46 sostiene que la inseminación artificial substitutiva disocia *voluntariamente* las dos significaciones del acto conyugal. En realidad toda intervención técnica implica una intención voluntaria, sea ésta substitutiva o simplemente correctiva. El problema está en ver si, realmente, al hacerla se disocian objetivamente las dos significaciones del acto conyugal. Nada es menos evidente.

¹⁶ Hablamos de paralogsimo pues se trataría de un silogsimo de cuatro términos que, dentro del marco doctrinal de DV, podría formularse así:

- Según la doctrina clásica el acto conyugal tiene dos significaciones íntimamente unidas que condicionan su moralidad intrínseca.
- Atqui: la FIVET homóloga disocia objetivamente las dos significaciones del acto.
- Ergo: la FIVET homóloga, en doctrina clásica, es moralmente ilegítima.
 A lo que puede responderse:
- Ad M: el acto conyugal ut copulans: concedo
 acto conyugal ut procreans de facto: nego vel peto probationem
 ad m: la FIVET homóloga disocia las significaciones del acto:
 ut copulans: nego vel peto prob.
 ut procreans: concedo.

ergo: la FIVET es inmoral en doctrina clásica: nego vel peto prob.

Es decir toda la moralidad conyugal en doctrina clásica está pensada en función de las significaciones del acto conyugal como "copulans" y no como "procreans effective". Afir-mar sin más que la misma unión de los significados se extiende a la procreación efectiva (al fruto) es algo nuevo y no probado en doctrina clásica. Es algo por tanto que ciertos

— deja sin viabilidad práctica aparente el problema de los medios técnicos al suprimir de hecho la distinción entre sustitutivo y correctivo.

1. La dimensión espacial de la FIVET

Se refiere a la doble alusión del documento relativa a la ilegitimidad de la fecundación obtenida fuera de los cuerpos¹⁷. El cuerpo de los esposos sería, pues, el lugar moralmente exigido de la procreación efectiva. También aquí, creemos, se incurre en la misma ambigüedad. Mientras en la doctrina tradicional se habla de la actividad conveniente o contraria a la *finalidad* natural inscrita en los mismos cuerpos de los cónyuges (de donde derivaba precisamente la expresión canónica “*ius in corpus*” y el enfoque del problema en el ámbito de la virtud de castidad conyugal)¹⁸, ahora parece exigirse para la legítimidad moral de la fecundación que también el *fruto* del acto conyugal esté en los cuerpos de los esposos so pena de verse privado de las significaciones y valores propios de la unión amorosa¹⁹. Nuevamente, por tanto, se pasa del acto conyugal en cuanto abierto a la procreación (copulativo) a la fecundación o procreación en acto, que implica ciertamente el fruto, el término, *ie* el resultado o consecuencia efectiva (natural o artificial) del mismo (procreativo).

Conviene insistir: precisamente porque hasta ahora se trataba de

autores, como J.M. Hennaux, *Fécondation “in vitro” et avortement*, Nouvelle Revue Théologique (1986), pp. 27-46, no deberían olvidar tan fácilmente (p. 42).

¹⁷ Textos explícitos: n. 4 b/ final p. 40, y n. 5 p. 43. En el n. 4 b/ se lee: “En su cuerpo y a través de su cuerpo los esposos consuman el matrimonio y pueden llegar a ser padre y madre...”, lenguaje más cercano al uso tradicional. Cf también el final de la Introducción n. 5 p. 15.

¹⁸ De donde la exclusión, como lo muestra el esquema del “simple case”, de la contracepción y el aborto, por una parte, y de la masturbación y el adulterio, por otra. Todos estos actos contradicen, aunque diversamente, la finalidad inscrita en los cuerpos de los cónyuges en orden a la *actividad propia conyugal*, pero sin referencia al fruto de la procreación.

¹⁹ Cf n. 4 b/, el párrafo del documento quizá más impregnado del pensamiento y de la doctrina de Juan Pablo II. Los significados *esponsales* y *parentales* del acto van *juntos* como “*lenguaje del cuerpo*”. Y para ser conforme a ese lenguaje “la unión conyugal debe realizarse respetando la apertura a la generación y la procreación de una persona debe ser el fruto y el término del amor sponsal” (p. 39).

Como recuerda bien G. de Broglie en su libro (ib. pp. 145-146, 289), el “*ius in corpus*” tradicional era, como objeto del contrato conyugal, sólo el derecho a la inseminación o copulación carnal, *ie* al coito preliminar a la concepción, y no el derecho a procrear efectivamente en conjunto. Excluir ese acento “hiper-biológico” del objeto del contrato permitía abrir el camino para entender el matrimonio de los estériles. No es evidente que la doctrina tradicional gane, desde este punto de vista, con la extensión propuesta por DV.

la procreación efectiva como de la consecuencia y no como del acto conyugal en sí, por eso mismo podían encararse reglas moralmente legítimas de inseminación y/o fecundación artificial que eventualmente respetaran la moralidad del mismo acto conyugal en todas sus significaciones y valores propios (medios sustitutivos o correctivos). Todo eso, incluso si no se estuviera de acuerdo con ello, estaba coherentemente pensado. No es evidente que suceda lo mismo con ciertas expresiones de DV.

¿No sería, pues, más conveniente volver a la formulación tradicional y razonar así: la inseminación y/o fecundación artificial afecta no la moralidad del acto conyugal directamente en sí mismo (ut copulans) disociando sus significaciones, sino en sus consecuencias (el fruto del acto conyugal en cuanto procreativo "de facto"), y este problema de las consecuencias incide en la moralidad del mismo acto (ut copulans) en cuanto su realización hiere o afecta alguna de sus significaciones propias? Es claro que en semejante perspectiva se excluye inmediatamente, como se había hecho hasta ahora, a la FIVET heteróloga y a la masturbación (opuestas a la unión de los esposos) y por otra parte, al aborto (opuesto a la apertura a la procreación). Pero de ninguna manera se ve que sean excluidas *a priori* ni la FIVET homóloga ni tampoco la presencia de posibles madres sustitutivas.

Por lo demás, ¿cómo escapar a la impresión que el acento puesto en los cuerpos como lugar moralmente obligatorio de la fecundación efectiva lleva a una biologización creciente en materia de moralidad sexual? ¿Se deriva esto coherentemente de la doctrina tradicional?...²⁰

3. La dimensión temporal de la FIVET

La ambigüedad sugerida se refuerza todavía más si se tiene en cuenta la *distancia temporal* que media entre el *acto* conyugal correctamente puesto y su *efecto*. Es sabido que entre la inseminación marital y la fecundación del óvulo pasa un cierto tiempo lo que muestra que el óvulo femenino no tiene, biológicamente hablando, ninguna función directa en el mismo *coito conyugal* y que éste puede entonces circunscribirse, *biológica y axiológicamente* (como lenguaje

²⁰ Es de notar que la insistencia en el aspecto corporal de la fecundación se *funda* aquí en las significaciones del acto conyugal como lenguaje amoroso y parental, y no directamente en la dignidad del nuevo ser humano, cosa afirmada a menudo por el documento y que aquí no se pretende en modo alguno excluir. Conviene insistir en esto pues es el aspecto significativo del acto conyugal el que crea todo el problema interpretativo.

esponsal) sin referencia directa a la procreación efectiva. Aspecto que parece determinante para ubicar la excepción sobre la legitimidad de la inseminación artificial que el mismo documento DV, en su propia perspectiva, reserva como posible (no sustitutivo sino de ayuda a la fecundación). Uno no puede menos que preguntarse: ¿cómo puede la ayuda no ser sustitutiva cuando el acto conyugal ha sido ya, en su doble componente significativo y en su integralidad biológica, total y correctamente puesto? La misma distancia temporal entre el acto y su efecto significa aquí que, una vez que el acto humano ha sido puesto, toda técnica es *por definición* sustitutiva. Empleando una distinción recientemente formulada, sustituye al acto conyugal como “opus naturae” (como procreativo de hecho) no como “opus personae” (como copulativo de los esposos en un gesto moralmente irreprochable de entrega mutua)²¹. Hay, pues, un antes y un después del acto conyugal copulativo que no parece haber sido suficientemente contemplado en DV.

Hasta aquí las reflexiones sobre la hipotética disociación de significaciones del acto conyugal operada por la FIVET homóloga. Quedan por considerar los otros dos puntos relativos al elemento técnico: la intervención de terceros en la fecundación “in vitro” y el peligro de dominación técnica que ello implica.

(II) La intervención de terceros

Este punto puede ser considerado tanto en relación con el recién visto como en referencia al siguiente. En efecto, ¿rompe la intervención del médico o biólogo la asociación de los significados propios del acto conyugal?²² Tomada absolutamente la afirmación parece excluir, como se ha dicho, toda distinción entre intervención artificial sustitutiva y auxiliante. La referencia habitual a los textos de Pío XII plantea el problema de exégesis al que ya se aludió, no discriminando suficientemente lo que concierne al *acto* natural y su cumplimiento de lo que concierne a su *fruto* como término (o fin) natural del mismo. De acuerdo con lo antes explicado, el campo bien delimitado de las significaciones asociadas del acto conyugal (copulativo) sufre también aquí una *extensión* de la que parecen deducirse todas las *ambigüedades* anteriores.

²¹ Cf F. Giunchedi, *La Fivet: opinioni teologico-morali*, en Rivista di Teologia Morale (1987), pp. 57-66 (esp. 58-59).

²² Cf n. 6 p. 46 (citado en pág. 12), n. 4 c/pp. 40-41.

(III) El dominio de la técnica²³

El uso de la técnica parece algo suficientemente aceptado, al menos en principio, en moral católica. Reintegrar, por ejemplo, al organismo alguna de sus funciones con la ayuda de un medio técnico o de una prótesis (trasplantes, nutrición artificial, operación cesárea, cirugía cardíaca...) no parece causar ya problemas graves en la materia. ¿Por qué entonces esta desconfianza frente al uso de la técnica en el caso de la FIVET homóloga? Es de recordar que se encara aquí y ahora el "simple case" bien delimitado y que se trata de ver si, en ese caso bien preciso, el uso de la técnica puede ser considerado como "*dominación* sobre el origen y el destino de la persona. Semejante relación de dominación es *de suyo* contraria a la *dignidad y a la igualdad* que deben ser *comunes a padres y a hijos*"²⁴.

No es fácil ver el fundamento de semejante afirmación. En ambos casos, en efecto, se trata de *seres humanos* y con todo el uso de la técnica es permitido, como se dijo antes, para los adultos. Más aún, teniendo en cuenta el debate *teórico* sobre el *tiempo de la animación*²⁵, en el caso de los adultos hay certeza *absoluta* de que son personas, no así en cuanto a los fetos aun si también debe hablarse en su caso de vida o de seres humanos y tratárselos en consecuencia. Así, pues, donde hay certeza absoluta se permite la técnica; no así donde no existe tal certeza.

¿Se recurrirá entonces a *privilegiar el primer instante* de la concepción, asignándole no se sabe qué tipo de valor sagrado especial en la línea de lo que los antiguos hablaban del "semen"?... Aparte de que, como se ha dicho recientemente²⁶, semejantes aseveraciones resultan ya difíciles de sostener incluso bíblicamente, toda esta reflexión relativa al paralelismo entre padres e hijos parece corresponder a lo que DV llama las "*significaciones parentales*" (n. 4, b/) del acto conyugal.

²³ n. 5 p. 43. Cf nn. 1 y 2 de la Introducción pp. 5-9.

²⁴ n. 5 p. 43.

²⁵ la parte, n. 1, pp. 17-19. Es de observar que no se habla aquí del problema de la animación en función del tema del aborto que quedó excluido del esquema del "simple case". Se impone esta reflexión en la medida en que permite discernir la actitud a guardar frente a los adultos y a los fetos. Tratarlos a todos *como si* fueran personas no excluye que, con toda coherencia, la severidad moral relativa a la técnica debería ser mayor allí donde es ciertamente cuestión de personas humanas que allí donde se está frente a vidas humanas que sólo probablemente son personas, aunque prácticamente deban ser tratadas como tales. ¡Sin embargo, de acuerdo a la lógica de DV, este último caso exige mayor severidad moral en el uso restrictivo de la técnica!

²⁶ Cf J. L. Bruguès, *La Fivete au risque de l'éthique chrétienne*, en *Revue Thomiste* (1987), pp. 45-83 (esp. 73).

¿No miran ellas más al aspecto evolutivo del infante que a su primer instante, ubicándose entonces más en la línea de la *finalidad educativa* que de la propiamente procreativa? En efecto, en el matrimonio se trata de que los padres den a Dios nuevos hijos, *ie* no de adquirir para sí sino de dar a Dios y a la comunidad humana “hombres de bien”, servidores decididos de las grandes causas naturales y sobrenaturales que todo hombre está llamado a servir²⁷. Esta consideración tiene más en cuenta la educación que la generación del infante y, por tanto, más su desarrollo que su primer instante. Y es en esta misma línea —agreguémoslo aunque no pertenezca directamente al tratamiento de este estudio— que parece deber ser enfocado el problema de las madres sustitutivas²⁸.

Por dos veces se afirma en DV que el hijo tiene “derecho a ser concebido, llevado en las entrañas, traído al mundo y educado en el matrimonio”²⁹, frase irreprochable sobre todo en la medida en que, como lo dice el primer texto, “es a través de la referencia conocida y segura a sus padres (que) pueden los hijos descubrir la propia identidad y alcanzar la madurez humana”. Lo que en modo alguno impide que, cuando las circunstancias lo exigen o recomiendan para mejor asegurar la salud física, psíquica o espiritual de sus hijos, los padres puedan recurrir legítimamente a otras personas para asegurar sea la lactancia, sea la tutoría o, más ampliamente, la educación integral de la prole. Aún admitiendo su carácter *excepcional*, es difícil ver la *inconveniencia objetiva grave* de la maternidad sustitutiva *en sí misma*. Parecería ser más bien la *extensión extrema* del deber general de *educación* que tienen los padres, a quienes incumbe en primer lugar y por sobre todo el deber de hacer lo máximo para asegurar la vida ya concebida y el buen desarrollo del germen humano así constituido. Y se habla aquí de extensión extrema puesto que la maternidad sustitutiva se sitúa entre la concepción del feto y su nacimiento, *ie* comienza a actuar inmediatamente *después de la procreación* por la FIVET homóloga. Así, pues, también aquí hay un aspecto temporal que importa considerar, un antes y después del acto conyugal que deber ser puesto en evidencia. Pero mientras en el problema de las significaciones *esponsales* de la unión conyugal la referencia era el acto conyugal copulativo cuyo antes y después lo distinguía de su aspecto procreativo (el fruto), aquí las significaciones

²⁷ Sobre esta temática que queda por investigar, consultar al libro de G. de Broglie, pp. 58-59, 62, 70, 124, 230-231.

²⁸ DV es negativo al respecto, cf Ila parte, n. 3, p. 36.

²⁹ Ila parte, n. 1, p. 32; n. 36.

parentales subrayan el después del acto creativo propiamente dicho, *ie* cuando comienza el proceso evolutivo del germen constituido abriéndose así el camino de su educación.

Todo este conjunto de razones que hemos tratado de analizar en detalle parece confirmar, pues, la hipótesis inicial: afirmar la *inmoralidad intrínseca* (objetiva) de la FIVET homóloga, en el cuadro del "simple case", no parece ni claramente probado en la doctrina clásica de las significaciones y finalidades del acto conyugal, ni corresponde entonces sin más a la doctrina del Magisterio. Conclusión grave que remite al último punto que queda por encarar.

3. La normatividad de "Donum vitae"

Si las reflexiones precedentes son válidas dos problemas se precisan en última instancia: ¿de dónde viene la novedad presente en DV?, y ¿qué valor magisterial asignar a sus conclusiones?

Responder a estos interrogantes, cuya gravedad es evidente, demandaría todo un estudio que escapa a nuestras intenciones presentes. Algo debe ser dicho, con todo, ya que ellos surgen como conclusión inevitable, al menos de hecho, de la lectura que se acaba de practicar del documento.

Con relación al primer punto, y siguiendo las indicaciones del n. 4, b/ (IIa parte) y las referencias allí dadas, la impresión es que la *antropología* de Juan Pablo II, largamente desarrollada en sus catequisis de 1979-1980, ha sido determinante en la *extensión* que sufre la exposición clásica sobre la moralidad del acto conyugal en este documento. Fundar esta aserción con seriedad exigiría, además, analizar los escritos filosófico-teológicos que el Cardenal Wojtila publicó antes del Papado. En todo caso, ciertos autores que sustentan posiciones idénticas a las del documento, incluso antes de su publicación, no vacilan en acentuar la importancia del aspecto antropológico y las referencias a la doctrina del actual Pontífice³⁰.

³⁰ Cf J. M. Hennaux l.c. nota 16, y F. Avraux A. Chapelle, *Bioéthique et foi chrétienne*, ib (1986), pp. 249-267 (esp. 250, 262-264).

Una clara confirmación de este aspecto y, en general, de todo nuestro artículo, lo ofrece el reciente artículo de A. Chapelle, *Pour lire "Donum vitae"* (Nouvelle Revue Théologique, 1987, 481-508), aparecido cuando estas líneas estaban ya redactadas. El autor, queriendo aclarar el aspecto doctrinal (propos doctrinal) del documento, destaca los puntos siguientes: 1. DV desarrolla la doctrina del Magisterio en materia moral, dando respuestas *inéditas* a problemas nuevos (506-507), todo ello en plena *coherencia* con la enseñanza tradicional (481, 499 n. 37, 500, 506). 2. se acentúa repetidas veces el influjo decisivo de la enseñanza de Juan Pablo II (en especial su catequisis) en el documento, sobre todo desde el punto de

Por lo que toca al segundo punto, y sea lo que fuere de la hipótesis emitida en torno a la antropología personal de Juan Pablo II, queda en pie el problema de la falta de coherencia orgánica entre este documento y los anteriores. Siendo así, ¿en qué medida la doctrina de DV, en lo que tiene de novedad, puede ser considerada *normativa*?

Dos hipótesis parecen *a priori* plausibles: a) considerar a DV como la exposición de una doctrina en proceso de elaboración, y sometida entonces a imperfecciones que deben eventualmente corregirse, o b) como una toma de posición oficial en materia disputable por los teólogos, pero que en su formulación no consigue fundarse de manera orgánica y coherente en la doctrina tradicional.

En ambos casos la normatividad del documento se resiente sobremanera y no se vé, en tales circunstancias, cómo pueda obligar en conciencia a quienes perciben sus falencias intrínsecas. En cualquier hipótesis sería imprescindible que se precisara mejor, si eso es posible, su coherencia orgánica con el magisterio tradicional sobre este tema.

Como *conclusión* de las reflexiones precedentes, lo esencial de la *doctrina clásica* llevaría a las siguientes fórmulas:

1. el proceso de fecundación artificial no es aceptable que si los elementos son proporcionados por los legítimos esposos (fecundación *homóloga*),

2. y si el punto de partida de ese proceso es un *coito conyugal* correcto (que excluye la masturbación).

3. Sobre esa base no habría nada desordenado en sí en *extraer* del órgano femenino los elementos del *semen* masculino en vista de favorecer la fecundación, lo cual podrá realizarse de *tres maneras* aplicables según la oportunidad:

a. *reinyectar* directamente el semen en los órganos de la esposa para acrecentar las "chances" de procreación,

vista de una *antropología* de neta inspiración personalista y fenomenológica (482, 484, 496, 499 n. 37, 507, 508). 3. se subraya que la *conexión* entre unión conyugal y procreación es la *clave* del documento (486), y el aspecto decisivo para juzgar de la *moralidad* de la FIVET *homóloga* (495, 498, 499) y por consiguiente del "simple case" (499).

No hay en todo el artículo el más mínimo indicio de querer indagar, *en profundidad* y *en concreto*, en qué consiste la novedad de DV. Ahora bien, sólo de una *lectura críticamente respetuosa* de ese aspecto, que gira en torno del problema de las significaciones del acto conyugal *tal* como parece haberlo entendido *siempre* el Magisterio, puede llegar a plantearse el problema del sentido doctrinal de esta instrucción romana y su valor como acto magisterial (portée magistérial, p. 507). Por omisión, el citado artículo parece confirmar la pertinencia del nuestro.

b. *retirar* del cuerpo de la esposa los *óvulos* no fecundados para *fecundarlos todos artificialmente y reintroducirllos* en el seno materno,

c. confiar el óvulo fecundado al útero de *otra mujer* que la esposa, siempre que esto sea beneficioso para la vida y la salud del germen ya constituido.

Salvo meliori iudicio, no se ve hasta el presente —y luego del examen de DV— ningún argumento contrario que convenza del carácter *intrínsecamente desordenado* del proceso de fecundación homóloga tal como se precisa en torno del "simple case".

Tales son, pues, las reflexiones que nos inspira el documento sobre el respeto a la vida analizado desde el punto de vista de la doctrina tradicional de la Iglesia. Quedaría, como se adelantó al comienzo, por encararlo también desde el ángulo *hermenéutico*, examinando en particular si DV tiene suficientemente en cuenta los datos fundamentales de la ciencia actual y, sobre todo, si ha logrado integrarlos en su propia reflexión. Tarea difícil que tiene otras exigencias y que debe conducir al teólogo —y al Magisterio— a entrar en un diálogo profundo con la ciencia y la ética contemporánea. Estimamos sin embargo que una lectura *teológica* como la aquí emprendida puede despejar el terreno para quitar obstáculos innecesarios en el camino de ese diálogo cuya finalidad es el mejor servicio del hombre.

EDUARDO BRIANCESCO