

MEDICINA Y ÉTICA

Revista Internacional de Bioética, Deontología y Ética Médica

2005/2

**Personalismo y personalismos: historia y significados -
Bioética y teología: ¿Cómo se relacionan? -
La reproducción asistida en las sociedades islámicas:
bioética, derecho, costumbre y religión**



UNIVERSIDAD ANÁHUAC
VINCE IN BONO MALUM™

Instituto de Humanismo en Ciencias de la Salud
Facultad de Bioética
Universidad Anáhuac

*Facoltà di Medicina e Chirurgia
dell'Università del Sacro Cuore, Roma*

VOLUMEN XVI NÚMERO II ABRIL - JUNIO DEL 2005

MEDICINA Y ÉTICA

D.R. Investigaciones y Estudios Superiores, S.C.
Editor responsable: Dr. José Kuthy Porter
Impreso en Litho Press de México
Oriente 237 No. 416
Col. Agrícola Oriental, 08500 México, D.F.

Dirección y Administración:
Facultad de Bioética de la Universidad Anáhuac
Lomas Anáhuac s/n. Col. Lomas Anáhuac
Huixquilucan, Edo. de México, C.P. 52786
Tels. 5328-8074, 5627-0210 (Exts. 7205 y 7146)
E-mail: ehamill@anahuac.mx

Dirección y Redacción en Roma, Italia:
Centro di Bioetica della Facoltà di Medicina e Chirurgia
Dell'Università del Sacro Cuore
Tel. 06/33054960. Fax: 06/3051149

Distribución:
Investigaciones y Estudios Superiores, S.C.
Facultad de Bioética de la Universidad Anáhuac

México: 150 pesos; América Latina: \$75 U.S. Dls;
Otros países: \$85 U.S. Dls.

El importe de la suscripción se realizará con cheque
a nombre de Investigaciones y Estudios Superiores, S.C.
Facultad de Bioética de la Universidad Anáhuac
Universidad Anáhuac. Apartado Postal 10-844, México, D.F. 11000

Medicina y Ética:
Número de Registro de Marca 427526
Certificado de Licitud de Título 6655
Certificado de Licitud de Contenido 6923
Certificado de Reserva de Derechos al uso exclusivo 1009-93: control 22235
Impreso en México. *Printed in Mexico.*
ISSN 0188-5022

[039 0793] Porte pagado
 Publicación periódica
 Registro 0390793
 Características 210451118.
 Autorizado por SEPOMEX.

La Revista Medicina y Ética está registrada en los siguientes índices: The
Philosopher's index y en LATINDEX.
The Journal of Medicina y Ética is indexed in: The Philosopher's index, and in
LATINDEX.

2

VOLUMEN XVI NÚMERO 2 ABRIL-JUNIO DEL 2005

MEDICINA Y ÉTICA

Revista internacional de Bioética, Deontología y Ética Médica

Italia

Dirección

Adriano Bausola - Leonardo Ancona - Alessandro Beretta
Anguissola - Carlo Caffarra - Enzo Delorenzi - Angelo Fiori
Giuseppe Morgante - Elio Sgreccia

Director Responsable: Angelo Fiori

Director: Elio Sgreccia

Comité científico: Evandro Agazzi - Leonardo Antico - Adriano Bompiani
Vincenzo Cappelletti - Ignacio Carrasco de Paula - Numa Cellini
Francesco Introna - Gonzalo Miranda - Pietro Quattrocchi
Angelo Serra - Dionigi Tettamanzi

México

Director responsable: Dr. José Kuthy Porter
Director: Dr. Cristian Nazer Astorga
Coordinador Editorial: Dr. José E. Gómez Álvarez
Traductor y corrector: Lic. Eduardo Monterrubio Santa María
Corrector de redacción: Lic. Vicente Pérez Solsona
Composición tipográfica: Tipografía computarizada
Comité Editorial: Dra. Virginia Aspe Armella (Univ. Panamericana), Lic. Antonio Cabrera (Univ. Anáhuac), Mtro. Rafael García Pavón (Univ. Anáhuac), Dra. Ana Marta González (Univ. de Navarra), Dr. Javier Marcó Bach (Univ. de Santiago de Compostela), Dr. José Miguel Serrano Ruiz-Calderón (Univ. Complutense de Madrid), Dra. Martha Tarasco Michel (Univ. Anáhuac), Dra. María Dolores Vila-Coro (Catedrática de Bioética de la UNESCO), Mtro. Carlos Lepe Pineda (Univ. Anáhuac)

ÍNDICE

EDITORIAL	105
Personalismo y personalismos: historia y significados. <i>Giancarlo Galeazzi</i>	111
Bioética y teología: ¿Cómo se relacionan? <i>William E. May</i>	133
La reproducción asistida en las sociedades islámicas: bioética, derecho, costumbre y religión <i>Dariusch Atighetchi</i>	155
Reseña bibliográfica <i>Martha Tarasco Michel</i>	183

EDITORIAL

En días pasados se llevó a cabo el XII Congreso de la Asociación Internacional de Escuelas de Medicina Católicas, organizado por la Escuela de Medicina de la Universidad Católica de Corea.

La Facultad de Bioética, a partir del último congreso de la Asociación llevado a cabo en el campus de la Universidad Anáhuac en México, tiene a su cargo la coordinación del Comité de Bioética, por lo que se trabajó desde hace varios meses, en conjunto con el Dr. Kwang-ho Meng, presidente del comité organizador del XII Congreso, en la preparación de la Sesión de Bioética.

Al Congreso asistieron 14 directores de Escuelas de Medicina de Chile, Indonesia, Italia, Corea, México, Filipinas, Estados Unidos y Taiwán; algunos de ellos acompañados por coordinadores y profesores de sus escuelas.

El congreso se llevó a cabo los días 11, 12 y 13 de mayo de los cuales, el jueves 12 fue dedicado a la presentación de temas relacionados con Escuelas de Medicina y el viernes 13 se dedicó a la Sesión de Bioética.

En la Sesión de Bioética se presentaron los siguientes trabajos:

- “Bioética principialista o bioética personalista para los médicos católicos”, por el Dr. Oscar J. Martínez, coordinador general de la Facultad de Bioética de la Universidad Anáhuac de México.

- “Identidad y estatuto del embrión humano”, por el Padre Gonzalo Miranda, L.C., decano de la Facultad de Bioética del Ateneo Pontificio Regina Apostolorum de Roma.

- “Un análisis de investigación basado en la ética sobre la investigación efectuada por científicos de Corea con células troncales embrionarias obtenidos por clonación humana”, por el Dr. Young Mo Koo, profesor de Humanidades Médicas y Ciencias Sociales de la Escuela de Medicina de la Universidad de Woolsan en Corea.

- “Investigación con células troncales adultas vs. investigación con células troncales embrionarias”, por el Dr. Patricio Ventura-Juncá, director del Centro de Bioética y el Dr. Juan Larrain, profesor de la Facultad de Ciencias Biológicas de la Pontificia Universidad Católica de Chile.

- “Ventajas médicas de las células troncales adultas sobre las células troncales embrionarias”, por el Dr. Il-Hoan Oh, profesor de la Escuela de Medicina Universidad Católica de Corea.

El primer tema despertó interés en los directores de Escuelas de Medicina de los Estados Unidos ya que ellos están acostumbrados a manejar los dilemas de la bioética a través de los cuatro principios que presenta la bioética principialista y no conocen los conceptos que presenta la Bioética personalista.

La bioética personalista hunde sus raíces en la dignidad de la persona humana, aceptando que la razón es capaz de acceder a la verdad, y en especial a la verdad del hombre, reconociendo a la persona como centro de la historia y fundadora de la sociedad.

El enfoque personalista reconoce que la dignidad de la persona humana está fundada en su misma naturaleza humana. Que la razón humana puede ser capaz de leer y entender el orden contenido en la naturaleza de la persona humana y formular las obligaciones que surgen de su misma naturaleza formada por su cuerpo y por su espíritu.

El enfoque personalista no desconoce la libertad de la persona, sino que la encausa hacia el autentico bien de ella misma, lo cual que es reconocido por la misma razón humana.

Lo que define las obligaciones morales no debería de ser el deber por el deber, la ley por la ley misma, o la utilidad por la utilidad, sino que es la dignidad y la estructura ontológica de la persona lo que define los contenidos de los deberes morales.

Los otros trabajos presentados ofrecieron un punto de vista muy actual de temas de bioética y de lo que está sucediendo en el mundo en cuanto a la investigación con células troncales.

En el trabajo presentado sobre el tema de la Identidad y el Estatuto del Embrión Humano se cuestionó sobre la licitud para usar, congelar o eliminar embriones humanos para el avance de la investigación.

Sobre los temas del uso de embriones humanos en el desarrollo de la investigación con células troncales, se concluyó que cuando se ge-

neran embriones humanos por medio de la clonación para luego destruirlos al tomar sus células troncales, se está atentando contra la vida y la dignidad de estos seres humanos en las primeras etapas de su desarrollo.

¡Un doble absurdo! Primero ayudar a generar un ser humano por medio de la clonación para luego destruirlo con el fin de obtener sus células troncales.

La presentación y discusión de estos temas contó con la participación de todos los asistentes por medio de preguntas y comentarios los cuales acordaron seguir en **contacto** con el fin de darle seguimiento a este tema.

*Dr. Óscar J. Martínez González
Coordinador General
Facultad de Bioética*

Criterios para los colaboradores de “*Medicina y Ética*”

1. La revista de *Medicina y Ética* es una revista especializada en el campo de la bioética que está enfocada a la difusión académica entre los profesionales afines a las temáticas y discusiones actuales en este campo. En consecuencia, *Medicina y Ética* no acepta artículos de difusión, ni material que puede ser considerado propagandístico de alguna corriente. La Revista no está circunscrita a una visión única de la Bioética, siempre que los artículos cumplan con rigor la metodología propia en la exposición de las ideas.
2. De acuerdo con lo anterior, las opiniones y posiciones son de responsabilidad exclusiva del autor, y no reflejan necesariamente la posición de la Facultad de Bioética. El Consejo editorial no presupone, en ningún caso, que la institución de origen o de quien da actualmente empleo al autor, suscribe las posiciones de éste, vertidas en el artículo correspondiente.
3. El material deberá ser inédito, no obstante, se aceptan ponencias o comunicaciones, siempre y cuando se señale claramente el lugar y fecha donde se expuso por primera vez la investigación.
4. Se consideran tres tipos de publicaciones: artículos, notas y reseñas. Los artículos deben tener una extensión mínima de 15 cuartillas y máxima de 30. Estos deben ser sobre temas monográficos. Las notas deben ser mayores de 7 páginas y menores de 15. Las notas tienen un carácter de discusión propia del campo científico; la discusión puede ser sobre otros artículos anteriores de la Revista, siempre y cuando cumplan con la calidad académica señalada y no como una mera expresión de una réplica por el afán polémico, sino a la altura del artículo que es motivo del comentario. Las reseñas deben tener una extensión mínima de una cuartilla y máxima de cinco. Las reseñas pueden ser tanto críticas como meramente expositivas.

5. Los artículos serán dictaminados por al menos dos académicos de competencia relevante en un plazo máximo de tres meses. Los nombres, tanto de dictaminadores como del autor, permanecerán en el anonimato. En el caso de respuesta negativa, el autor recibirá un dictamen con las opiniones de los dictaminadores. El autor podrá realizar las correcciones que considere pertinentes y volverla a presentar, sin que *Medicina y Ética* se obligue a publicar el material. En cualquier caso, no se regresan originales. Los autores que hayan sido elegidos recibirán tres ejemplares de cortesía del número en que fueron publicados.
6. Los artículos publicables deberán escribirse de preferencia en español, aunque se aceptan en idioma inglés, de manera clara y concisa. El texto debe ir en letra Arial (12 pts) a espacio y medio, en papel tamaño carta. El material puede ser entregado en formato electrónico para PC, vía correo electrónico o disquete (Word para windows, o formato RTF).
7. Los artículos y notas deberán contener el título del trabajo, el (los) nombres(s) del (de los) autor (es), el nombre de la Institución a la que pertenezcan. El artículo debe estar acompañado de un resumen (abstract) no mayor de 15 líneas (aproximadamente 150 palabras) en español y en inglés. También deben contener 3 palabras claves no contenidas en el título.
8. Las referencias de libros deberán realizarse de la siguiente forma: APELLIDO DEL AUTOR, nombre del autor. *Título del libro*. Traductor, Editorial, Lugar de edición, año de publicación, página (edición original). Por ejemplo:

SINGER, Peter. Una vida ética. Escritos. Trad.: Pablo de Lora Del Toro, Ed. Taurus, Madrid, 2002, p. 57 (inglés: Writings of an ethical life, 2000).

9. En el caso de las revistas el modo será el siguiente: APELLIDO DEL AUTOR, Nombre del autor. “título del artículo”, *Título de la revista*, volumen, número, (mes, año), página. Por ejemplo:

ROMANO, Lucio. “Educación de la sexualidad y los adolescentes. Encuesta cognoscitiva y antropologías de referencia”, *Medicina y ética*, XIII. 1, (enero-marzo, 2002), p. 85.

10. Los artículos deberán ser enviados exclusivamente a la siguiente dirección:

**Facultad de Bioética
Universidad Anáhuac
Dr. José Enrique Gómez Álvarez, Coordinador Editorial
Apartado Postal 10 844
C.P. 11000, México, D.F.
Email: jegomez@anahuac.mx**

11. No nos hacemos responsables del material entregado o enviado a otra dirección distinta de la anterior. Para considerarlo recibido, quien envía deberá contar con un recibo físico con sello, o bien con la respuesta electrónica de la dirección de correo electrónico señalada en el punto anterior.

Personalismo y personalismos: historia y significados

*Giancarlo Galeazzi **

“(El personalismo) es un fenómeno inevitablemente muy mezclado” (Maritain)

“El personalismo(es) una aventura abierta, elaborada más del futuro que del pasado” (Mounier)

Resumen

El artículo trata de la historia de la idea de persona y de las filosofías centradas en la persona. De hecho, el personalismo es un concepto “plural” desde el punto de vista sincrónico y diacrónico. Este carácter pluralista es evidente hoy, cuando la persona humana es el tema central, no solamente en filosofías inspiradas en las religiones, sino también en filosofías laicas, tanto como en ciencias sociales y de la conducta.

De acuerdo con el autor, las diferentes formas de personalismo pueden reducirse a dos corrientes principales: humanística (ontológica o ética) y naturalística (funcional o analítica). Esta distinción es efectiva también en el campo de la bioética, en lugar de otras aproximaciones que se han revelado a sí mismas, como discutibles: laica/ religiosa, calidad/ sacralidad, disponibilidad/ no disponibilidad de la vida.

Frente al uso tan diversificado del término persona, el autor, a pesar de que reconoce que el término conlleva a un cierto

* Catedrático de Filosofía Teórica en el Instituto Teológico de Le Marche de la Universidad Pontificia Lateranense.

equivoco, sostiene la oportunidad de conservarlo con la obligación de calificar claramente las diversas impostaciones, de modo que se favorezca tanto la toma de conciencia del actual conflicto entre las diferentes posturas, como la utilidad de la comparación de estas teorías rivales. Sólo si puntualizamos las diferencias y las similitudes de estos puntos de vista, será posible que exista un diálogo entre las distintas orientaciones. En opinión del autor, la respuesta a la demanda antropológica debe ser buscada en el tema de la persona. Existe una urgencia para satisfacer esta necesidad, tanto desde el punto de vista teórico como ético, debido al antropocentrismo moderno y al antihumanismo postmoderno.

Abstract

Personalism and personalisms. History and meanings

The article deals with the history of the idea of person and of the person-centered philosophies. In fact, the personalism is a "plural" concept from both synchronic and diachronic point of views. This pluralistic characterisation is evident today, when the human person is central not only in religion-inspired philosophies, but also in some lay ones as well as in some psychological and social sciences.

According to the Author, the different forms of personatism can be reduced to two main trends: humanistic (ontological or ethical) and naturalistic (functionalistic or analytic). Such a distinction is effective also in the field of bioethics in place of others that come out questionable, as lay/religious, quality/sacredness of life, and availability/no-availability of life approaches.

Facing with the different use of the term person, the Author supports the opportunity to keep it—even if it has determined a certain equivocalness—but on condition that to qualifying the different approaches, in such a way as to promote both being

conscious of actual conflict of visions and the utility of a comparison among these rival theories. Only if we will pinpoint the differences and the similes of the different approaches, it will be possible to converse among them. In Author's opinion, the answer to the anthropological demand must be found on the theme of the person. Such a request is impelling, from theoretical and ethical point of view, after the seasons of modern anthropocentrism and post-modern anti-humanism.

Palabras clave: personalismo, persona, ontología, ética.
Key words: personalism, person, ontology, ethics.

El título de este trabajo hace evidente *el problema de fondo* que surge de la pregunta sobre la persona. De hecho, la introducción de esta categoría en la historia de Occidente en las obras de los pensadores cristianos determinó *una novedad* a la cual se le puede dar el nombre de “personalismo”¹, advirtiendo que desde el inicio de la persona se han dado (en el tiempo, y de manera creciente), múltiples *conceptos* que pueden etiquetarse más o menos apropiadamente como “personalismos”.² Por esto, el concepto de personalismo siempre ha estado declinado en plural, y los personalismos se han caracterizado por una mayor o menor diversidad.

El problema es ver cómo se han configurado históricamente las diversas formas de *personalismo*, para llegar a la situación *actual* cuando la categoría de persona conoce una “suerte” renovada, pero en términos que dan lugar a un verdadero “conflicto de interpretaciones”.

La hipótesis que queremos proponer es que la consideración del pasado y del presente respecto a la reflexión personalista nos lleva a superar las varias “declaraciones de muerte” del personalismo y de la persona. Se afirma por el contrario, la vitalidad de estas categorías objeto de un debate que aparece siempre más sobrecogedor y complejo, en cuanto ve aproximarse “visiones personalistas rivales” que deben confrontarse y ser valoradas a la luz de una antropología integral.

Del personalismo a los personalismos

En la Patrística, en la Escolástica y en la Modernidad

Para comprender la novedad que la introducción del concepto de persona conlleva, se debe hacer referencia ante todo a la Patrística y después a la Escolástica, que en lo referente a la persona se ocuparán en el debate trinitario y cristológico, con una valencia no sólo teológica sino también cristológica.

Para *Tertuliano*, primero en usar el término *persona* en la teología trinitaria,³ la categoría de persona no significa “una apariencia externa, un papel, o una simple función, sino más bien el objeto de un juicio de existencia, la presencia efectiva y manifiesta de alguien que existe en sí mismo; una realidad individual y distinta”.⁴ Por esto se puede decir que Tertuliano introdujo y legitimó el concepto y el término persona, y aunque de un modo primitivo, evitó disolver el concepto en una noción puramente “dramática”, “funcional”⁵ (es interesante notar que algunos conceptos actuales tienden a reducir a la persona sólo a esto).

En San Agustín⁶ el concepto de persona hace referencia al individuo considerado en su singularidad.⁷ Esto aparece más adecuado en el discurso antropológico que en la teología trinitaria, por lo que puede afirmarse que “en Agustín, aparece un nuevo concepto de hombre en la historia”, y que “este cambio verdadera y propiamente antropológico está en conexión con el análisis de la conciencia desplegada en particular en *De Trinitate*, y por lo tanto, con el giro teológico que esta obra representa en el pensamiento cristiano”.⁸

Es con Boecio que se alcanza una verdadera definición de persona como *sustancia individua naturae rationalis*, “sustancia individual de naturaleza racional”,¹⁰ para quien el hombre se caracteriza como subsistente, como sujeto y como individuo racional, definición que como fue advertida de inmediato,¹¹ es válida para el hombre, no totalmente para Cristo, y totalmente inadecuada para Dios. Por ello, *Ricardo de San Vittore* aportó una corrección a la definición de Boecio al hablar de *rationalis natura individua existencia*.¹² A esta definición se refirió Tomás de Aquino,¹³ quien sostiene que persona *significat id quod est*

perfectissimum in tota natura, scilicet, subsistens in rationale natura,¹⁴ la persona, entonces es aquella que “subsiste en una naturaleza racional”. De esta forma, Tomás retoma la definición de Boecio, interpretando la *substantia individua* en la perspectiva de la subsistencia, y la *natura rationalis*, en la perspectiva del intelecto universal:¹⁵ el hombre en cuanto persona no es el ser, pero posee el ser, el *esse subsistens per participationis* recibe el ser de aquel que es el *Ipsum esse per se subsistens*. Por ello Tomás argumenta que una definición de persona puede ser universalmente válida, no en modo unívoco ni equívoco, sino analógico,¹⁶ es decir, en la base de esta analogía está el reconocimiento de la dignidad: *hypostasis proprietate distincta ad dignitatem pertinente*.¹⁷

El carácter de la dignidad fue subrayado por Buenaventura de Bagnoregio, y será después considerado sinónimo de persona desde Pico hasta Kant. Así se expresa San Buenaventura: *persona de sui ratione dicit suppositum distinctum proprietate ad dignitatem pertinente*.¹⁸ También Duns Scoto¹⁹ recalcó tal dignidad, subrayando que Dios es persona en sentido subsistente y el hombre lo es en sentido dependiente.²⁰

Mientras que para los teólogos anteriormente citados la persona (colocada en el horizonte teocéntrico) es vista (teológicamente y antropológicamente) en su dimensión ontológica, con los filósofos modernos la definición de persona, se coloca en un horizonte antropocéntrico, resintiendo la crisis planteada por el concepto de sustancia.

J. Locke define a la persona²¹ “como un ser inteligente y pensante” y afirma que el hombre es persona en cuanto que “posee razón y reflexión, y puede considerarse a sí mismo, es decir, la misma cosa pensante que es, en distintos lugares y tiempo. De tal modo se distingue a sí mismo de todas las demás cosas pensantes, que en ello consiste la identidad de la persona”. Esto implica para Locke que “sin conciencia, no hay persona”. De manera que “la pregunta clásica “¿qué cosa es?”, la búsqueda sobre el ser, y por tanto sobre la ontología de la persona, en virtud de la revolución llevada a cabo en el cogito cartesiano, se vuelve en Locke, la pregunta de la identidad”. Por tanto, es con este autor que “de la persona como sustancia, se pasa a la persona como conciencia, o mejor, autoconciencia”.²²

Otro tanto sucederá entre los racionalistas (y se trata de posturas, si bien en un escenario diverso, están presentes en el debate contemporáneo).²³

También hay quienes, como I. Kant, entienden que la sustancia de la persona hace referencia a una *res* que “*no es de naturaleza ontológica, sino solo jurídico-moral*”.²⁴ De hecho, para Kant la persona “*es la propiedad de un ser que tiene derechos*”,²⁵ y por lo tanto, una cualidad moral.

Sin embargo, no hace falta olvidar que en la modernidad, y en diálogo con ella, se hizo sostenedor de un personalismo ontológico. Rosmini²⁶ formuló el “*principio persona*”, según en cual “*aquello que es, pero no es persona, no puede permanecer –estar– sin que sea una persona*”, y define a la persona como “*derecho subsistente*”.

Por ello, el debate sobre la persona ha estado dirigido por una motivación teológica en el ámbito del debate patrístico y escolástico relativo a la trinitaria y a la cristología (de Tertuliano a Agustín, de Boecio a Ricardo de San Vittore, de Tomás de Aquino a Buenaventura y a Duns Scoto). En la modernidad, entonces, tal debate se ha dejado a un lado, pasando de un contexto teocéntrico a uno antropocéntrico, y manifestando un doble contraste: aquel de los que sostienen la idea de persona (de Cartesio a Rosmini) y los que lo niegan (de Espinoza a Hegel) y el contraste, en el ámbito de aquellos que conciben la persona en términos antimetafísicos en clave psicológica (de Locke, a Berkeley y a Hume) y en clave ética, (como en Kant), y aquellos que la han connotado en términos metafísicos (valga por todos ellos Rosmini).

Hemos querido retomar que algunos de los principales conceptos de la persona han estado elaborados desde la edad premoderna y moderna. Esto lo hemos hecho con el fin de mostrar que el concepto de persona siempre ha estado declinado en plural y que se debe reconocer que la instancia del personalismo siempre se ha traducido en diversos personalismos.

En el Novecientos

Este pluralismo, que desde siempre caracteriza el personalismo, se hace más evidente en el “900” ya que podría definirse como “el siglo

del personalismo". Al mismo tiempo, puede ser llamado el "siglo más sanguinario", porque que en él la persona ha estado repetidamente violada y violentada, y se tuvieron a la vez, tantas formas de personalismo: probablemente como reacción en contra de las varias formas de antipersonalismo, el "900" se constituyó en el "siglo de los derechos".

Así, el 900 ve la presencia de los totalitarismos. El antipersonalismo tiene una caracterización "ideocrática" primero y "tecnocrática" después, y en contraste, la defensa de la persona en la acción de instituciones tales como las Naciones Unidas (con la Declaración Universal de los Derechos del Hombre y las convenciones universales sucesivas) y la Iglesia Católica (con su Doctrina social y con el Concilio Vaticano Ecuménico II).

En el plano propiamente teórico, aparece "el siglo de la persona", objeto de reflexión a través de varios "personalismos" (entendidos sobre todo como orientaciones filosóficas, aunque también con conocimientos científicos) y también de varias "personologías" (que se colocan a nivel científico y además filosófico). En este contexto pluralista, el siglo se inicia con algunas orientaciones que hacen del personalismo su bandera contra el idealismo absoluto.

Se afirma entonces (y ahí se reconoce un papel de primer plano) aquello que tras los años 30 y 50 se configura como una corriente filosófica verdadera y propia, alternativa del existencialismo y del marxismo; es decir, el movimiento *Esprit de Mounier* (*Espíritu N. del T.*),²⁷ que tuvo una caracterización prevalentemente ético-política.

Además, deben señalarse otras múltiples orientaciones filosóficas del personalismo de inspiración religiosa: se puede hablar, de hecho, de personalismo cristiano, hebreo, y musulmán;²⁸ y en el ámbito de los pensadores cristianos, encontramos personalistas que provienen del mundo católico, como J. Maritain,²⁹ ortodoxos como N. Berdiaev,³⁰ y protestante como P. Ricoeur.³¹

Cabe recordar que en la segunda mitad del 900, junto a estas diversas formas de personalismo "religioso", surgieron otras orientaciones tanto filosóficas como científicas:³² en el ámbito de la filosofía analítica y de la filosofía práctica, se analiza el término de persona en clave laica y con tendencia más o menos antimetafísica, y en el ámbito

de las ciencias humanas, se estudia el tema de la persona a la luz de la investigación biológica y neurológica, psicológica y social.

Cinco acepciones del término personalismo

Ya en este punto resulta claro que el término personalismo se ha usado con diversos significados: indicaremos a continuación las cinco acepciones principales.

- En primer lugar, el personalismo indica la diversificada reflexión occidental centrada en la persona.³³ Caracteriza el pensamiento desde la patrística hasta la postmodernidad; en la óptica teológica originariamente, y filosófica posteriormente con una impostación ontológica, psicológica o ética. Así se observa desde Tertuliano a Duns Scoto, y desde Locke a Guardini. Este último asiste a un rico y variado debate de carácter antropológico que va mucho más allá de la parte solo antropológica. Esto es el personalismo como humanismo cristiano y laico.

- En segundo lugar, el personalismo indica una línea de tendencia del 900³⁴ que atraviesa aquello que filosóficamente puede caracterizarse como el “siglo largo”, que va desde los “maestros de la sospecha” a los “maestros del respeto”. Y bien, en cada una de las tres fases en las que el 900 puede ser dividido, se encuentran fundamentalmente dos líneas: la del *nihilismo* (Nietzsche, Heidegger y Foucault) y la del *personalismo* como antinihilismo con Laberthonnière y Renouvier en la primera fase, Mounier y Maritain en la segunda, y Lévinas y Ricoeur en la tercera.

- En tercer lugar, el personalismo indica algunas orientaciones filosóficas al inicio del siglo XX³⁵ que por ello pueden ser definidas como personalismo novecentesco, (del novecientos NdT) y que han encontrado su expresión en los pensadores franceses Laberthonnière y Renouvier y sobre todo en los americanos Howison, Bowne, Brightman, y Hocking, con los cuales el término tuvo difusión. Esto es el personalismo como espiritualismo.

- En cuarto lugar, el personalismo indica una corriente filosófica específica de la mitad del Novecientos³⁶, aquella denominada “personalismo” o “personalismo comunitario”, que se consolidó entre los

años treinta y los años cincuenta, sobre todo en Francia con Mounier y el movimiento de Esprit (también con exponentes en otros países); esto es el personalismo como anti-individualismo o anti-totalitarismo.

- En quinto lugar, finalmente, el personalismo indica las filosofías y las ciencias de la persona³⁷ que, muerto el personalismo como “ismo” del novecientos, reverdece el interés por la persona, la cual –al final del novecientos– está de nuevo al centro del debate cultural con diferentes formas de “postpersonalismo”, que denominaremos neopersonalismo y personologismo desde el punto de vista filosófico, y personología (de tipo humanístico o naturalístico), desde el punto de vista científico. Ésto es el personalismo como pluralismo, en cuanto a que acentúa el carácter pluralístico del personalismo dando lugar a las antinomias verdaderas y propias del concepto de persona, sobre el cual nos detendremos.

Hacia el Postpersonalismo

Crece el interés, aumenta la ambigüedad

Lo que hasta ahora hemos expuesto hace que la etiqueta “personalismo” se aplique a diversos productos; es decir, a los varios “personalismos” que desde el punto de vista diacrónico y sincrónico, han existido y existen, incluso contraponiéndose entre sí. Este hecho no debe sorprendernos ni ser considerado una limitación, ya que todas las grandes expresiones filosóficas (desde el platonismo al aristotelismo, del racionalismo al empirismo, del criticismo al idealismo y al positivismo, etc) han tenido una expresión plural, lo que subraya la complejidad y la fecundidad de cada corriente. Y el personalismo no es una excepción a esta regla, por lo cual, cuando se habla de personalismo, se necesitaría aclarar previamente a qué personalismo se hace referencia.

Este congreso justamente se titula con el interrogativo “¿Cuál personalismo?”. Se da así la necesidad de expresar una opción particularmente necesaria en nuestro tiempo, en el que el personalismo (que para señalar la novedad, hemos denominado *postpersonalismo*) tiene tanto una impostación filosófica, si se quiere religiosa o metafísica

(podemos hablar de neopersonalismo), o si se quiere laicista o anti-metafísica (que podremos llamar personologismo), en cuanto a científica, de tipo psicológico y social (la así llamada personología). Aclaremos esta terminología.

Hablamos de *postpersonalismo* no tanto para indicar la situación después de “la muerte del personalismo” histórico (aquel que, para entendernos, nació en los años 30 del novecientos, y se desarrolló en tres décadas sucesivas, coexistiendo junto con las corrientes de las que era antagónico, es decir, el existencialismo y el marxismo), sino sobre todo, para indicar la condición postmoderna en la cual el problema de la persona es diferente que en el del principio del novecientos (cuando el personalismo se configuró en una perspectiva anti-idealista y anti-positivista) o en la mitad del 900 (cuando se connotó en una perspectiva anti-individualista y anti-totalitaria). El carácter reactivo de estos personalismos se va sustituyendo o integrando en una intencionalidad mayormente propositiva. Pero no sólo eso. La inspiración religiosa o metafísica se restringe, incluso si no disminuye, ya que en ciertos sectores resulta siempre dominante, porque como alternativa a ella va penetrando una impostación decididamente laica y metafísica. Pero sobre todo, aún en la caracterización prevalentemente filosófica (filosófico-religiosa, filosófico-ética, filosófico-política), se acompaña en forma creciente una caracterización científica (psicológica y social, biológica y neurológica).

Para indicar estas novedades en el escenario *postpersonalístico*, adoptaremos una terminología que nos parece ayuda a ver la diferencia y comprensión de las diversas orientaciones. Así hablamos de neopersonalismo (sin atribuir al término ninguna connotación de movimiento) para indicar al heredero, en términos renovados, del personalismo tradicional en las dos dimensiones características del mismo: el *ontológico* (de matriz tomista) y el *ético* (de matriz kantiana). En lugar de ello denominamos personologismo a la versión laica, anti-metafísica, filosófico-científica, que se traduce en múltiples direcciones: de la filosofía analítica al neocontractualismo y al neoutilitarismo. Finalmente, se habla de personología para indicar la vertiente científica de la investigación personalista. En este ámbito entran dos tipos de posturas: aquella de las ciencias sobre todo psicológicas y sociales, y el de las neurociencias y de las ciencias cognitivas.

La distinción sugerida puede también ser propuesta hablando de un postpersonalismo que se presenta con dos orientaciones de fondo: el humanístico con carácter filosófico (neopersonalismo ontológico y ético) y científico (personología psicológica y social), y el naturalístico con carácter filosófico (personologismo) y científico (personología biológica y neurológica).

Considero que este repaso histórico, a pesar de ser sintético, puede dar una idea de la novedad en la que la investigación personalista ha llegado en la segunda mitad del 900, y de la complejidad que ha estado adquiriendo.

Esta dilatación de intereses respecto a la persona hace de éste un tema transversal, objeto de múltiples aproximaciones, impostaciones y soluciones: todo ello si bien hace que se incremente la atención sobre la persona, también es verdad que le confiere una creciente ambigüedad.

La cosa se ha vuelto evidente en el ámbito del debate suscitado en la bioética, con la que se renueva la necesidad de afrontar el tema del hombre, más precisamente sobre su naturaleza y sobre su identidad, y surgen de cuando en cuando, dos posturas denominadas religiosa y laica, de la sacralidad y de la calidad de la vida, de la no disponibilidad y de la disponibilidad de la vida. Sin embargo, personalmente preferimos hablar de un concepto humanístico (o sustancialista), que puede ser de tipo ontológico o ético³⁸ y de un concepto naturalístico (o convencional) de tipo funcional o analítico.³⁹ Quienes sostienen la primera postura identifican a la persona con el ser humano, poniendo en la base una definición metafísica de la naturaleza humana o una definición moral de su identidad. Quienes sostienen la segunda postura atribuyen el ser persona a quien esté en grado de realizar ciertas operaciones, por lo cual hombres, animales y máquinas pueden ser personas en la medida en que se caractericen por acciones que sean considerados actos de la persona. Precisamente esto último ha llevado a algunos⁴⁰ a hipotetizar el abandono del término persona, considerada como equívoca, y atribuir al concepto de hombre aquellas características de dignidad, individualidad y relacionalidad con las cuales se connotaba la categoría de persona.

Existe entonces un elemento que en este cuadro se subraya como del todo inédito. Se trata de una postura que constituye una verdadera

provocación para todas las orientaciones que hemos indicado: es la postura que caracteriza una tendencia de la reflexión ecologista y de la inteligencia artificial; es decir, la reivindicación de los derechos del ambiente y de los animales, y la atribución de la categoría de personas a ciertos animales y máquinas, pero no a ciertos hombres. Queremos entonces decir que, en las últimas décadas, se ha afirmado un personalismo ambientalista, animalista y cibernético que invierte el sentido tradicional de personalismo.

Mientras éste nació como defensa de la persona humana contra el trascendentalismo idealístico, el totalitarismo ideológico y el nihilismo tecnológico, ahora existe un concepto que utiliza la idea de persona (y con ella los derechos que le corresponden por serlo) no a favor del hombre (y de todos los hombres) sino contra el hombre (en cuanto a que excluye a algunos).

Más allá de la muerte del personalismo y de la persona

Podríamos estar tentados a decir entonces que no solamente ha muerto el personalismo, sino que “también muere la persona”. En realidad, sostenemos que no se deba renunciar a ninguno de los dos conceptos. Recordemos que su configuración en plural ha caracterizado desde siempre los dos conceptos, desde siempre presentados en un modo complejo: ayer, el objeto de persona se aplicaba a Dios, ángeles y hombres; hoy se aplica a hombres, animales y máquinas.

El problema entonces no estriba en renunciár a los conceptos de personalismo y de persona, sino en aclarar sus múltiples voces. Por lo tanto se impone una doble tarea. Por un lado, hace falta de tomar una posición precisando el propio concepto de persona y de personalismo (en nuestro caso, por ejemplo, hacemos referencia a la idea de persona como sujeto fundado ontológicamente y a una idea de personalismo como reacción anti-ideológica y como propuesta de humanismo integral). Por otro lado, se requiere confrontar los diversos conceptos con el fin de ver qué relaciones se pueden instaurar entre las diversas filosofías y ciencias de la persona, y entre las diversas metafísicas y fenomenologías de la persona.

Es evidente que si se adopta este planteamiento no se debe de hablar de la "muerte del personalismo", sino del sentido que ha tomado la decadencia del movimiento específico del personalismo. Debe reconocerse que en su lugar hay ahora un complejo postpersonalismo, que, repetimos, comprende filosofías de la persona (el neopersonalismo humanístico de matriz clásica y tomista y el personalismo naturalístico de matriz analítica y empírica) y ciencias de la persona (las personologías psicológicas y sociales; y también éstas distinguiéndose en humanísticas y naturalísticas). Tampoco se debe hablar de la "muerte de la persona", sino más bien de la persona "en una encrucijada", en cuanto a que estamos frente a dos impostaciones fundamentalmente. Una relaciona el concepto de persona a la idea de naturaleza humana, o en sentido fuerte, (sustancialista), o bien en sentido débil (procesual): responde a las preguntas: *¿qué cosa* es la persona? Y *¿quién* es persona? La otra, en cambio, reconduce el problema de la persona a su operatividad, o en sentido fuerte, que no niega alguna clase de identidad, o en sentido débil, que niega cualquier identidad estable; es decir, responde a las preguntas: *¿qué hace* la persona? Y *¿cuándo se es* persona? Por lo tanto, existe por una parte un concepto estructural o de identidad (¿cuál es el sujeto que es persona?) y por otra, un concepto funcional u operacional (¿qué operaciones hacen a la persona?). En todos los casos —convergencia no insignificante— se reconoce la centralidad del concepto de persona, aún si es concebida diversamente.

Esta diversidad, que no es de ahora, está presente y hace tiempo que ha estado evidenciada. Aún si es verdad que (tanto por dar un ejemplo ilustre) ya Maritain, refiriéndose a la situación que le era contemporánea, subrayaba que: *"nada sería más falso que hablar del personalismo, como de una escuela o de una doctrina. Es un fenómeno de reacción (...), y es un fenómeno inevitablemente muy mezclado. No existe una doctrina personalista, sino que hay aspiraciones personalistas y una buena docena de doctrinas personalísticas, que no tienen a veces en común, sino sólo la palabra persona, y de las cuales, algunas tienden más o menos, hacia uno de los errores contrarios entre los que se sitúan"*.⁴¹ A su vez Mounier⁴² consideraba la palabra personalismo como *"un término cómodo"*, que se prestaba a un uso *no unívoco*.

Un mapa del personalismo

Frente a las múltiples aproximaciones hacia la persona, retenemos que el problema no es el de rechazar la denominación “personalismo” para algunas de ellas, sino de especificar los varios tipos de personalismo, que como mencionábamos pueden ser reducidos a dos tendencias fundamentales: aquella de tipo humanista (o subjetivo o intersubjetivo) y aquella de tipo antihumanista (o naturalista o convencionalista). El primero comprende varias formas de personalismo ontológico (por ej. Cottier y Jonas) y ético (por ej. Ricoeur y Lévinas). El segundo comprende diversas formas de personalismo analítico (Strawson y Wiggins) y empírico (Engelhardt y Singer). Para Italia (limitándonos a los filósofos) podemos citar respectivamente: Berti y Agazzi, Rigobello y Prini, Lecaldano y Moravia, Bobbio y Battaglia.

Se trata de distinciones que no hay que absolutizar, pero que sirven para mostrar la inadecuada identificación del personalismo con un solo concepto personalístico; es decir, observamos un reduccionismo que, repetimos, no se ha verificado jamás, ni siquiera cuando el personalismo estaba sostenido en el ámbito de la Patrística y de la Escolástica (basta pensar a las definiciones de persona en Boecio y en Tomás). Mucho menos se ha verificado después en la modernidad —si se piensa en Locke y en Rosmini— ni tampoco contemporáneamente con Maritain y Mounier. En todos los casos, estos y otros autores son considerados personalistas, y sin embargo, son también reconocidos como representantes de diversos personalismos.

Pues bien, hoy la situación se ha fragmentado ulteriormente. Como se ha podido constatar, se observan las diversas corrientes en las que se traducen las dos posturas fundamentales: la de tipo humanístico, que de alguna manera es heredera, aunque de forma renovada, de la antropología clásica o cristiana desde la enseñanza del “finalismo”; y aquella de tipo antihumanístico, que tiende a configurar a la persona en el contexto del “naturalismo”.

Por ello, tanto histórica como teóricamente, hay que abandonar la idea monísta y reconocer que el pluralismo caracteriza —*de facto* y *de jure*— al personalismo. Ciertamente hoy, de manera más acentuada que ayer, aparecen conceptos como antitéticos entre sí, siendo que algunos de ellos se definen (o pueden ser definidos) como personalistas.

Esto, sin embargo, no debe inducir a hacer vana la idea de personalismo, si no más bien a profundizarla ulteriormente, combatiendo “la batalla del concepto” de persona que el personalismo de ayer no ha hecho o no ha vencido. Tal vez porque había anteriormente una menor heterogeneidad entre los diversos personalismos que hacía menos urgente la batalla teórica, e inducía a dedicarse mucho más al esfuerzo ético. Hoy, debido al incremento de heterogeneidad entre los diversos conceptos de persona, esta batalla se torna ineludible e inaplazable.

Probablemente, la reflexión sobre la persona puede ofrecer una renovada vitalidad en la discusión entre la metafísica, la hermenéutica y la analítica, que son, como bien puede verse, las tres impostaciones teóricas existentes en el actual debate sobre la persona. Consideradas irreconciliables hasta ayer, hoy parecen menos incompatibles, y no falta quien ha buscado utilizarlas para indicar nuevos caminos de investigación personalista.

Conclusiones

La historia y significado de los conceptos “personalismo” y “personalismos” deben ayudar a repensar el problema de la persona en la nueva condición postpersonalista, evidenciando no simplemente los contrastes existentes entre los diversos pensadores que reflexionan sobre la persona, sino sobretudo en los puntos de contacto que existen entre ellos, además de buscar las razones que han llevado a entender a la persona en una forma tan contrastante.

- Dos ejemplos. Primero: algunas formas del llamado personalismo postmoderno nacen en contraposición a cierto antropocentrismo moderno. Esto explica el matiz de ruptura en relación con el personalismo moderno y consecuentemente con el premoderno, mismo al que el moderno pretendía haber superado.

- Segundo: algunas formas del así llamado personalismo postmoderno, nacen de la modernidad misma, y de su reivindicación de derechos que vienen dados más que a los hombres, a ciertos animales, considerando que no basta recordar los deberes que los hombres tienen en sus confrontaciones, sino que es necesario considerar también

a los animales como poseedores de derechos que no pueden ser violados. Y bien, el primer caso es una reacción comprensible, y el segundo es una defensa comprensible, y ambos llevan a asumir posiciones que son más bien discutibles o inaceptables.

Sin embargo, se evidencia, más allá de las divergencias a nivel del contenido, que es de gran significado la convergencia a nivel de los intereses para la “*cuestión personalista*”. Podemos afirmar que la persona se configura como el gran tema del nuevo milenio, y que a diferencia de los dos milenios precedentes, el concepto de persona deberá medirse con el desafío que proviene de la tecnociencia, y “los personalismos” (o como quiera que se llamen: neopersonalismos, y personalismos, o sea filosofía y ciencia de la persona, o bien teoría y práctica de la persona) se configuran diversamente, dependiendo del reto al cual respondan. Es decir, afirmando o negando la primacía de la persona humana (reconociéndole la dignidad, la diversidad y la capacidad de diálogo), su extraterritorialidad respecto a las ideologías (políticas y mediáticas), su especificidad (sin ceder a la “especie”) en la confrontación con otros entes considerados personas.

Si anteriormente se trató de identificar a la *persona hominis* en relación con la *persona Dei* o a la *persona angeli*, hoy se trata de esforzarse en individuar el *proprium* de la persona humana respecto a los seres vivos, como los animales, y a otros seres artificiales, como el robot: el acercamiento que se ha llevado a cabo, más que escandalizar, debe hacer reflexionar, y con un compromiso teórico.

Al respecto, nos parece que hay indicaciones valiosas de aquellos pensadores⁴³ que han desarrollado sobre el tema de la persona, una reflexión basada en el pensamiento clásico (aristotélico y/o tomista) y también atenta a las contribuciones del pensamiento contemporáneo (en particular el analítico y el comunicativo). Se realiza así una fecunda comparación e interacción entre las impostaciones que aún siendo diversas, revelan algunas exigencias comunes y fecundas. Por éstas se precisará empezar, y sobre éstas deberá insistirse, para ver si puede haber un concepto de persona que evite tanto la univocidad como el equívoco, para afirmar el carácter analógico.

¿Podría llevarse a cabo una doble analogía al respecto? Es decir, ¿una ontología relativa al concepto de persona desde el punto de vista

de la sustanciabilidad (aplicada a los hombres, a los ángeles y a Dios), y otra empírica, relativa al concepto de persona desde el punto de vista de la operatividad (aplicada a los hombres a los animales y a las máquinas)? ¿Podría servir una distinción tal a legitimar dos aproximaciones de la persona, manteniendo aún así firme la especificidad del hombre, tanto en comparación con los seres trascendentes, como con los entes naturales y artificiales?

Frente a lo que quisiéramos llamar como *la antropología moderna* (adoración del sujeto) y *la antropofobia postmoderna* (el rechazo del sujeto), que llevan al personalismo respectivamente, por un lado hacia el trascendentalismo y por el otro, hacia el nihilismo, sostenemos que hay un espacio para una antropología humanística que ayude a reconocer aquello que es común y aquello que diferencia al hombre de otros seres: aquello por lo cual es persona por su *naturaleza* y aquello por lo que es persona desde el punto de vista de sus *funciones*.

Tal personalismo configura una antropología entre ciencia, sabiduría y cordura. Por este medio se atribuye al hombre una misión triple: búsqueda de los significados (ciencia), preguntas sobre el sentido (sabiduría) y responsabilidad sobre la elección (cordura). Frente a la tecnociencia se ve la necesidad no sólo de desarrollar la bioética, sino también de elaborar una tecnoética que sea capaz de gobernar la tecnología, evitando que ésta se transforme en tecnocracia. De este modo, se hace manifiesto que el partido sobre la persona no se juega sólo sobre la mesa de la antropología, sino más bien sobre aquella más amplia de la idea que se tiene de la propia filosofía.

Será necesario, entonces, ser conciente de las diferencias, sin por ello llevar a cabo exclusiones. Como ya puntualizaba Mounier,⁴⁴ “*un personalismo cristiano y un personalismo agnóstico, por ejemplo, difieren en su más íntima estructura y no existiría ninguna ventaja en buscar alcanzar compromisos; sin embargo, ellos se encuentran en ciertos campos del pensamiento, y en ciertas afirmaciones fundamentales, en algunas manifestaciones prácticas, sean de orden individual, sean de orden colectivo. Y ello basta para justificar la existencia de un término plural*”, y para decir (usando una eficaz expresión de Ricoeur) que “*el personalismo está más adelantado a nosotros que atrasado*”.⁴⁵

El personalismo representa entonces la ocasión privilegiada para no eludir la interrogación antropológica, que constituye la pregunta urgente desde el punto de vista teórico y ético en la actualidad.

Tenemos necesidad, estamos convencidos, de un personalismo a la medida del hombre, es decir —y que no parezca una tautología— de un personalismo antropológico. Cosa obviamente diversa del personalismo antropocéntrico de la modernidad y de los personalismos ecológicos y cibernéticos de la postmodernidad. Se trata, entonces, de repensar el personalismo de inspiración cristiana, de modo que —aclarando en qué sentido “*el hombre es el vértice de lo creado*” (Juan Pablo II)— pueda configurarse siempre más claramente como un concepto filosóficamente fundamentado y dialogante.

Una tarea que podría serle asignada al nuevo personalismo humanístico debería ser el de volver a ser el lugar privilegiado para la defensa del hombre (de todos los hombres y de cada hombre). Para esto hace falta un personalismo que apele a la especificidad de la naturaleza o de la identidad del hombre en términos universales sobre la base de la identificación entre persona y hombre. El “nuevo Prometeo” que libera a la naturaleza y a los animales, encadena al hombre equiparándolo (sólo a los mejor dotados de entre ellos) con ciertos animales (e incluso con ciertas máquinas), desde el momento en que atribuye la condición de persona a entes que desarrollan ciertas funciones identificadas con el ser persona.

Y bien, justamente una bioética humanística (y no naturalística) podría hacerse cargo de una nueva forma de personalismo, que vuelva a defender al hombre de renovados reduccionismos. Entonces la bioética podría, después de haber revitalizado a la ética, vitalizar también a la antropología. Una bioética humanística, de hecho, llamaría nuevamente al personalismo a su dimensión propiamente antropológica, de modo que no ceda ni a viejas formas de antropocentrismo, ni a nuevas formas de ecocentrismo o zoocentrismo. Se trata entonces de precisar el sentido de un personalismo comprometido con la defensa de la dignidad de los humanos, sin por ello ofender el valor de los no humanos.

Para tal fin, no se trata simplemente de ponerse como alternativa del funcionalismo, reivindicando el sustancialismo, sino más bien de afrontar el funcionalismo en su propio terreno, mostrando que las

mismas operaciones efectuadas por los hombres, los animales y las cosas, no son iguales, en cuanto a que tienen un sentido diverso según quién las realice. Lo cual resulta evidente si se efectúa una aproximación no solamente analítica, sino holística, que considere el contexto en el cual la acción se lleva a cabo, o mejor aún, el sujeto que realiza dicha obra. Parece, por tanto, totalmente inadecuada una consideración de las acciones que no tenga en cuenta quién es el sujeto que las ha realizado.

Podremos concluir que existe la necesidad de una reflexión renovada, de modo que el personalismo sea connotado de una ontología. De una ontología en sentido fuerte, es decir, de tipo metafísico (aquella tradicional, clásica); o de una ontología en sentido débil, o sea, de tipo físico (que está emergiendo y se va elaborando). Pero en cualquier caso, es importante que permita hacer referencia a la especificidad de ser o del modo de ser, de quien realice actos y funciones, por lo que el ser persona —en términos de ontología metaempírica o empírica—, tiene una consistencia propia que reclama, de una forma y medida particular, la identificación del sujeto humano: en acto o en potencia.

Referencias bibliográficas

¹ Cfr. MILANO A. *Persona en la teología en los orígenes del significado de persona en el cristianismo antiguo*. Napoli: Dehoniane. 1985; MELCHIORRE V. *Para una hermenéutica de la persona* en Pavan A., (editado por) Milano A., *Persona y Personalismos*. Napoli: Dehoniane. 1987:289-308.

² Cfr. BERTI E. *Génesis y Desarrollo del concepto de persona en la historia del pensamiento Occidental*, en Castellano D. (editado por), *Persona y Derecho*. UDINE: Missio. 1990: 17-34; Id., *Sujetos de responsabilidad. Preguntas de filosofía práctica*. Reggio Emilia: Diabasis 1993: 27-49 y 51 – 71; MILANO A., *La trinidad de los teólogos y de los filósofos: la inteligencia de la persona en Dios*, en Pavan, MILANO (editado por), *Persona y personalismos.....*; GALEAZZI G., *Personalismo*. Milano: Bibliográfica 1998.

³ TERTULIANO. *Adversam Praxeam*. Sin embargo el primero en usar el término *prosopon* en la acepción trinitaria fue Hipólito, cfr. Hipólito. *Contra Noctum*.

⁴ MILANO. *Persona en Teología...*pp. 21.

⁵ También Basilio de Cesárea (*Contra Eun.*) que usa una terminología griega distinguiendo *ousia* e *hypostaseis*, caracteriza a la persona por su subsistencia irreductible y al mismo tiempo para la apertura al otro.

⁶ TRAPÉ A. *Los términos naturaleza y persona en la Teología Trinitaria de San Agustín*. Augustinum, 1973: 577 – 587; Boigelot R., *La palabra persona en los escritos Trinitarios*

de San Agustín. N.R.Th., 1930:5-16; HENRY P., *San Agustín acerca de la Personalidad*. New York, 1960; Folch Gomes C., *La Doctrina de la Trinidad Eterna. El significado de la expresión "Tres Personas"*. Río de Janeiro: Ediciones "Lumen Christi" 1979.

⁷ AGUSTÍN DE HIPONA. *De Trinitate*. donde encontramos las siguientes expresiones para definir la persona: *singulus quisque homo: substantia singularis atque individua; aliquid singulare atque individuum*.

⁸ MILANO. *Persona en la Teología*.....pp.49.

⁹ Cfr. NEDONCELLE M. *Variaciones de Boecio sobre la persona*, *Revue des Sciences Religieuses* 1955: 201 – 238; DUSSEL E., *La doctrina de la persona en Boecio: solución cristológica*, *Sapientia* 1967: 101 – 126.

¹⁰ BOECIO. *Contra Eutiche et Nestorium*.

¹¹ Cfr. MILANO. *Persona en la Teología* pp53.

¹² RICARDO DE SAN VITTORE. *De Trinitate*. IV, 23, 10.

¹³ Cfr. DEGLI INNOCENTI U. *El problema de la persona en el pensamiento de Santo Tomás*. Roma: Lateran University Press. Marinelli F., *Personalismo Trinitario en la historia de la salvación. Relación entre la SS Trinidad y las obras ad extra en el Scriptum super Sententiis de santo Tomás*, Roma-Paris: Pul-Vrin 1969; Mallet A., *Persona y Amor en la Teología Trinitaria de Santo Tomás de Aquino*, Paris, 1956; Schweizer O., *Persona y la Unión Hipostática en Santo Tomás de Aquino*, Friburgo, 1957. Bailleux E., *El personalismo tomista de la persona*, *Revista de las Facultades Católicas del Oeste* 1963, 3; RUELLO F. *Comentarios sobre la noción de Santo Tomás, en teología trinitaria*, R.Th., 1961:22-42.

¹⁴ Cfr. TOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I,q.29.c3.

¹⁵ MILANO. *Persona en teología*.....pp. 56 y 60.

¹⁶ TOMAS DE AQUINO. *In I Sent.*, d25, q. 1, a.2,sol.

¹⁷ Id., *Summa*....., I,q.23.a.3 ad 2.

¹⁸ Cfr. *In I Sent.*, d. 23, a.1, q.1, resp.

¹⁹ Cfr., MUHLEN H. *Sein und Person nach Johannes Duns Scotus*. Werl. 1954 en Th. Lz 1955, 80: 353 – 355.

²¹ Cfr. LOCKE J. *Ensayo sobre el intelecto humano*, II, XXVII.

²² MILANO. *Persona en teología*.....pp.105

²³ También para Leibnitz y Wolff la identidad de la persona es la identidad de la conciencia.

²⁴ MILANO. *Persona en teología*.....pp.122

²⁵ MATHIEU V. *Opus postumum*. Roma-Bari: Laterza, 1984

²⁶ Cfr. ZOLO D. *El personalismo rosminiano*. Brescia: Morecelliana. 1963.

²⁷ Cfr. MOUNIER E. *Obras*, París: Seuil, 1961-63, 4 vol.: ID., *Qué cosa es personalismo*, Torino: Einaudi, 1948; ID., *El personalismo*, Roma: Ave, 1964; ID., *Revolución personalista y comunitaria*, Milano: Comunità, 1949; ID., *Manifiesto al servicio del personalismo comunitario*, Bari: Ecuménica, 1961; ID., *Comunismo, anarquía y personalismo*, Bari: Ecuménica 1976; *Personalismo y cristianismo*, Bari: Ecuménica, 1977. Cfr. sobre Mounier: Danese A. (Edit), *La cuestión personalista. Mounier y Maritain en el debate para una nueva humanidad*, Roma: Città Nuova, 1986; ID., *Unidad y Pluralidad: Mounier y el retorno de la persona*. Roma: Città Nuova, 1984; Goisis G., *Mounier y el laberinto personalista*, Venecia: Helvetia, 1989; Lamacchia A., *Mounier, Personalismo comunitario y filosofía de la existencia*, Bari: Levante, 1993.

²⁸ Cfr. BENIAMIN R., *Noción de persona y personalismo cristiano*. Paris, 1972; Aa.Vv., *La Filosofía del Diálogo*. Asís:Cittadella 1980; Lahabasi M.A. *El personalismo musulmán*, París: Lieu/Pl., 1969. Cfr. Para la teología católica: Aa.Vv., *Misterio y sentido de la persona*, *Communio* 1982, 62-63; *Persona y personalismo*, Padua: Gregoriana, 1992; Häring B., *Per-*

sonalismo en la teología y en la filosofía, Roma: Paoline, 1969; Milano A., *Persona en la teología*, Napoli: Dehoniane, 1984; Id., *La Trinidad de los teólogos y de los filósofos. La inteligencia de la persona en Dios*; Pavan, Milano (Edit), *Persona y personalismos.....*; Scola A., Marengo G., Prades J., *La persona Humana. Manual de Antropología teológica*, Milano: Jaca Book, 2000.

²⁹ Cfr. MARIATAIN J., *Obras Completas*, Paris-Friburgo: Saint-Paul & Ed Universitaires, 1982 – 1995, 15 vol; Id., *La persona y el bien común*, BRESCIA: Morcelliana, 1948; GALEAZZI, G. (Edit), *La persona humana y su compromiso con la historia*, Vicenza: La Locusta, 1979, 1979; VIOTTO, P. (Edit.) *Humanismo integral*, Roma: Borla, 1968; GALEAZZI, G. (Edit), *Para una filosofía de la educación*, Brescia: La Scuola 2001; Id. (Edit.), *Cultura y libertad*, Bologna: Boni, 1986. Cfr. *Sobre Maritain*; GALEAZZI, G., *Persona, sociedad y educación en J. Maritain. Antología del pensamiento filosófico y de la crítica*, Milano: Massimo, 1979; Bo C., *El estilo de Maritain*, Vicenza: La Locusta, 1981; Mancini L., *Como leer a Maritain*, Brescia: Morcelliana, 1993; Galeazzi G., (Edit.), *Conocer a Maritain*, Ancona: Instituto Maritain, 1985; Id., *J. Maritain, un filósofo para nuestro tiempo*, Milano: Massimo, 1999; Possenti V., *Una filosofía para la transición. Metafísica, persona y política en J. Maritain*, Milano: Massimo, 1984; Scola A., *El alba de la dignidad humana. La fundación de los derechos humanos en la doctrina de J. Maritain*, Milano: Jaca Book, 1982; Lorenzini M., *El hombre en cuanto persona. La antropología de J. Maritain*, Bologna: Studio Dominicano, 1990; Rizzi G., *El hombre en Maritain*, Roma: Logos, 1990.

³⁰ Cfr. BERDIAEV, N., *Esclavitud y libertad del hombre*, Milano: Comunità, 1952. Cfr. Sobre Berdiaev: Tancini F., *El personalismo religioso en Berdiaev*, en Aa.Vv. *Filósofos contemporáneos*, Milano: Marzorati, 1943.

³¹ Cfr. DE PAUL RICOUR. (Edit. I Bertoletti), *La persona*, Brescia: Morcelliana, 1998; (Edit D. Jannotta), *Sé como otro*, Milano: Jaca Book 1993. Cfr. sobre Ricoeur: Buzzoni M., *Ricoeur: Persona y ontología*, Roma: Studium, 1988; Danese A., *Persona, comunidad, instituciones*, Fiesole: Ed. Cultura della Pace, 1994; Jervolino D., *Filosofía y lenguaje*, Milano: Guerinini, 1994; Id., *El cogito y la hermenéutica. La cuestión del sujeto en Ricoeur*, Génova: Marietti, 1993; Danese A., (edit.), *El yo en el otro. Confrontación con P. Ricoeur*, Genova: Marietti, 1993; Aa.Vv., *Especial sobre Ricoeur*, Prospectiva Persona, 1993, 3: 11-36.

³² Cfr. Para la filosofía analítica: RYLE G. *El espíritu como comportamiento*, Bari: Laterza, 1982; AYER A. *El concepto de persona y otros ensayos*, MILANO: Il Saggiatore, 1963; Parfít D., *Razón y persona*, Milano: Il Saggiatore, 1989; Strawson P., *Individuos*, Milano: Feltrinelli, 1978; WILLIAMS B. *Suerte moral*, Milano: Feltrinelli, 1987; Goffman E., *Asylums*, Torino: Einaudi, 1972. Cfr. También: Messeri M., *El sujeto de la experiencia en Strawson*, Revista de Filosofía 1980, 81: 1-33. Cfr. Sobre psicología, la personología humanística de: Allport G.W., *Conversión. Fundamentos de una psicología de la personalidad*, Firenze: Giunti-Barbera, 1968; Maslow A.H., *Hacia una psicología del ser*, Roma: Astrolabio, 1971; Bühler C., *Introducción a la psicología humanística*, Roma: Armando, 1976; Crouchon G., *Introducción a la sicodinámica. La persona y su ambiente*, Brescia: La Scuola, 1965. Para otras personologías: cfr. Jervis A., *Presencia e identidad. Lecciones de psicología*, Milano, Garzanti, 1984; Cfr. Sobre psicoanálisis: Nuttin J. *Sicoanálisis y personalidad*, Cinisello Balsamo: San Paolo, 1995; Fromm E., *¿Tener o ser?* Milano: Mondadori, 1996. Cfr. Sobre psicoterapia: Rogers C., *La terapia centrada en el paciente*, Firenze: Giunti, 1970; Frankl V., *Fundamentos y aplicaciones de la logoterapia*, Torino, Sei, 1977; Binswanger L., *Para una antropología fenomenológica*, Milano: Feltrinelli, 1989. Cfr. Sobre sociología: Ardigò A., *Para una sociología más allá de lo post moderno*, Roma-Bari: Laterza, 1989; Di Nicola G.P., *Para una ecología de la sociedad*, Roma: Dehoniane, 1994. Cfr. sobre antropología: Di

- Nicola G.P. *Igualdad y Diferencia. La reciprocidad Hombre-Mujer*. Roma: Città Nuova, 1989; Di Cristofaro Longo G. *Identidad y Cultura. Para una antropología de la reciprocidad*. Roma: Studium, 1993. Cfr. Sobre la economía: Danese A. (edit.). *Persona y desarrollo. Un debate interdisciplinar*. Roma: Dehoniane, 1991; Vendrame G. *Ética económica y social. La persona al centro*. Bologna: Edb, 1993; Zamagni S., *Economía y ética*, Roma: Ave, 1994. Cfr. Sobre ecología: Moroni A., *Hombre y ambiente. Historia de una relación difícil*, Roma: Studium, 1987; Jacobelli J. (Edit.) *El pensamiento verde entre la utopía y el realismo*, Roma-Bari: Laterza, 1989; Battaglia L. (Edit.) *Filosofía y ecología*, Roma: Abelardo, 1994.
- ³³ Cfr. MILANO. *Persona en la teología...*
- ³⁴ Cfr. GALEAZZI. *Personalismo...*
- ³⁵ Cfr. FARBER, M. (Edit.) *La actividad filosófica contemporánea en Francia y en los Estados Unidos*, Paris, 1950.
- ³⁶ Cfr. LACROIX, J. *El personalismo como anti-ideología*. Milano: Vita e Pensiero, 1974.
- ³⁷ Cfr. ABBAGNANO, N. Y GALEAZZI, G. *Personalismo*, y Moravia S., *Personología*. en Abbagnano N., Fornero G. (edit) *Diccionario de Filosofía*, Torino: Utet, 1999: 814 – 815 y 816- 817; Galeazzi G., *Personología en Laeng M.*, (Edit) *Enciclopedia pedagógica*, Brescia: La Scuola, 2003: 1170 – 1172.
- ³⁸ CATTORINI, P (Edit.), *Ciencia y ética en la centralidad del hombre*, Milano: Franco Angeli, 1990; Botturi F., Possenti V. (Edit), *Bioética y persona*, Per la filosofía. 1992, 9; Agazzi E. (Edit), *Bioética y persona*, Milano: Franco Angeli, 1993; Bellino F., *Los fundamentos de la bioética. Aspectos antropológicos, ontológicos y morales*, Roma: Città Nuova, 1993; Viafora C., (Edit) *La bioética en la búsqueda de la persona en estado de límite*, Padova: Gregoriana, 1994; Mondin B., (Edit), *Antropología y bioética. Investigación interdisciplinar sobre el enigma del hombre*. Milano: Massimo 1997; Tettamanzi D., *Bioética, nuevos desafíos para el hombre*, Casale Monferrato: Piemme, 1987; Sgreccia E., *Manual de Bioética I. Fundamentos y ética biomédica*, Milano: Vita e Pensiero, 1999; Viafora C., *Fundamentos de Bioética*, Milano: Ambrosiana. 1989; Leone S., *Lineamientos de bioética*, Palermo: Medical Books, 1990; Bellino F., *Tratado de Bioética*, Bari: Levante, 1992; Giustiniani P., *¿Cuál proyecto de persona? Para una bioética hoy.*, Napoli: Esi, 1998; Pessina A., *Bioética. El hombre experimental*, Milano: Bruno Mondadori, 1999; Agazzi E., (edit.), *¿Qué ética, para la bioética?*, Milano: Franco Angeli, 1990; Aa.Vv., *Medicina y persona*, Acquaviva delle fonti, 1986; Cattorini P., *Enfermedad y alianza. Consideraciones éticas sobre la experiencia del sufrir y la necesidad de cuidado*, Firenze: Pontecorboli, 1994. Cfr. También Gracia A., *Fundamentos de bioética*, Cinisello Balsamo: Paoline, 1993.
- ³⁹ Cfr. ENGELHARD, J., *Manual de Bioética*, Milano: Il Saggiatore, 1991; Charlesworth M., *La ética de la vida*, Roma: Donzelli, 1996; Singer P., *Repensar la vida. La vieja moral no sirve ya*, Milano: Il Saggiatore, 1996; Mori M. (Edit.) *Las bioética. Cuestiones morales y políticas para el futuro del hombre*, Milano: Bibliotechne, 1991; Ferranti G., Maffettone S. (edit.), *Introducción a la bioética*, Napoli:Liguori, 1992; Rodotà S. (Edit.), *Cuestiones de bioética*, Roma-Bari: Laterza, 1993; Bataglia L., Ceruti M. (Edit), *Bioética y cultura de la complejidad*, Cesena: Macro1998.
- ⁴⁰ Cfr. PALAZZANI, L. *El concepto de persona entre la bioética y el derecho*, Torino: Giapichelli, 1996.
- ⁴¹ MARITAIN, *La persona y el bien común...*, pp.8.
- ⁴² MOUNIER, *El personalismo...*
- ⁴³ Cfr. Por ejemplo Berti E., *Sujetos de responsabilidad. Cuestiones de filosofía práctica*, Reggio Emilia: Diabasis, 1993.
- ⁴⁴ Mounier, *El personalismo...*, pp. 11.
- ⁴⁵ Ricoeur, *La persona...*

Bioética y teología: ¿Cómo se relacionan?

*William E. May**

Resumen

El autor se propone tratar el tema fundamental de la relación existente entre la bioética –que se ocupa particularmente de determinar el carácter moral de los actos humanos en relación a la generación, el desarrollo y el cuidado de la vida y de la salud de la persona humana– y la teología, es decir, el estudio disciplinado de Dios y de todos los otros seres en su relación con Dios. El acercamiento a la cuestión tiene su punto de partida en el reconocimiento de lo crucial que es el tema del significado de la persona humana.

A una posición monista¹ de cuño teológico y católico, la bioética contemporánea muchas veces opone una concepción dualista, que tiene su punto crucial en la idea del cuerpo como instrumento, más que como bien intrínseco de la persona. El autor propone una crítica de esta visión.

La segunda parte del artículo está dedicada a la moralidad de los actos humanos, tema que vuelve a desarrollarse a partir de la contraposición entre la visión de la teología católica y la de gran parte de la bioética contemporánea, que tiene una mala disposición hacia los absolutos morales y los actos intrínsecamente malos, y es la promotora de la teoría del consecuen-

* Profesor de Teología Moral. Instituto Juan Pablo II para estudios sobre el matrimonio y la familia, Universidad Católica de América, Washington D.C., E.U.A.

cialismo ético claramente individualista. Precisamente es ese riesgo de arbitrariedad lo que es objeto de crítica en una concepción semejante, incapaz de abrirse al significado real de la libertad humana.

Abstract

Bioethics and theology: which link?

The Author faces with the fundamental topic of the relationship between bioethics – that it is particularly interested to determine the moral character of the human actions regarding the generation, development and care of life and health of the human person – and theology, that is the orderly study of God and of all the other beings in their relationship with God. The approach to the matter moves from the recognition that the topic of the meaning of the human person is crucial.

To a solistic theological and Roman Catholic position, the contemporary bioethics often opposes a crucial dualistic conception of the human body considered like an instrument rather than an intrinsic good of the person. The Author proposes a criticism of this last formulation.

The second part of the article is devoted to the morality of the human actions. This is a topic once more developed beginning from the comparison between the position of Roman Catholic theology and that of big part of the contemporary bioethics. This is not prepared toward the absolute moral and the intrinsically bad actions and it theorises an individualistic ethical consequentialism. Really, the risk of arbitrariness is the object of criticism of a similar conception, incapable to open to the real meaning of human freedom.

Palabras clave: bioética, teología, persona, antropología, moralidad.
Key-words: Bioethics, Theology, person, Anthropology, morality.

La bioética es una rama de la filosofía moral (ética) que se interesa especialmente en la determinación del carácter moral de los actos humanos relacionados con la generación, el desarrollo y el cuidado de la vida y de la salud de la persona humana. La teología es el estudio disciplinado de Dios y de todos los otros seres en su relación con Dios. Específicamente, la teología católica es el estudio disciplinado de Dios en la medida en que Él se nos ha dado a conocer por medio de la Revelación pública divina, y de su relación con todos los otros seres, en particular con el hombre. La teología católica asume como su principio o “punto de partida” las verdades de la fe que Dios nos ha dado a conocer por medio de la Revelación transmitida por la Iglesia de Cristo. Ésta busca determinar la relación entre estas verdades de fe y otras afirmaciones que parecen ser verdaderas.²

Precisamente, con base en la revelación divina, la teología católica cree que el hombre “en la tierra es la única criatura que Dios ha querido por sí misma”.³ El hombre, único entre todas las criaturas, fue hecho “a imagen y semejanza” de Dios (*GS* 1, 26), y por tanto se encuentra en una relación especial con Dios, cuyo Hijo unigénito, Verbo eterno, se hizo hombre, “se hizo carne” (*sarx egeneto*) (*GS* 1, 14), precisamente para mostrar la profundidad del amor de Dios por el hombre. La teología católica sostiene que “ (...) el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado. Porque Adán, el primer hombre, era figura del que había de venir, es decir, Cristo nuestro Señor. Cristo, el nuevo Adán, en la misma revelación del misterio del Padre y de su amor, manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la sublimidad de su vocación”.⁴

Dado que la bioética se interesa en primer lugar y sobre todo de la vida, la salud y el bienestar de la persona humana, y puesto que la teología – especialmente la teología católica – tiene un interés especial por la persona humana hecha a imagen y semejanza de Dios y llamada, en Cristo, a un destino más alto de cuanto ojo humano haya visto jamás, o que oído haya oído o que corazón haya concebido (cfr. Cor. 2,9; Is. 64,4), éstas dos disciplinas están relacionadas, en primer lugar, en y por medio de la persona humana. Por tanto, la primera parte de este escrito tratará el argumento de la antropología humana: ¿qué es la persona humana?

La bioética, como ya se ha dicho, es una rama de la filosofía moral o ética, y como tal trata de descubrir qué acciones humanas, relacionadas con la generación, el desarrollo y el cuidado de la vida de las personas, son moralmente buenas o malas, a la luz de criterios con bases morales. Así mismo, uno de los mayores intereses de la teología es el carácter moral de los actos humanos. Por tanto, la segunda parte de este escrito cuestionará la moralidad de los actos humanos, en especial aquellos cuyo sujeto es la persona humana.

El argumento antropológico: ¿Qué es la persona humana? El significado crucial de la cuestión

Se trata de un argumento central de la teología católica y de la bioética contemporánea. En primer lugar haré una síntesis de la concepción holística católica de la persona humana, posteriormente examinaré la concepción dualista ampliamente aceptada en influyentes ambientes de bioética, y concluiré con una crítica de la antropología dualista.

La concepción holística de la teología católica de la persona humana

Como afirma el Catecismo de la Iglesia Católica, “la persona humana, creada a imagen de Dios, es un ser conjuntamente corpóreo y espiritual” (n.362). El cuerpo del hombre es *humano* y *viviente* precisamente porque está animado por el alma espiritual (n.364). El alma y el cuerpo están tan estrechamente unidos en la persona humana que el alma debe ser considerada la “forma” del “cuerpo”.⁵ El cuerpo es un cuerpo humano viviente exclusivamente a causa del hecho de que está animado por un alma espiritual. El Papa Juan Pablo II ha afirmado que “el alma racional” de la persona humana “es por sí misma *et essentialiter* la forma de su cuerpo”, y “la persona, incluyendo su cuerpo, está confiada completamente a sí misma, y es en la unidad del alma y el cuerpo que ella es el sujeto de sus propios actos morales”.⁶

El capítulo segundo del Génesis muestra claramente que la naturaleza del cuerpo humano es personal; de hecho, el cuerpo humano ma-

nifiesta o revela a la persona. El hombre, al despertar del profundo sueño en el que el Señor Dios lo hizo entrar y al ver a la mujer que ha sido formada de su propia costilla, declara: “en verdad que ésta es hueso de mis huesos y carne de mi carne” (Gn. 2,23). Juan Pablo II comenta que, al lanzar este grito, el hombre “parece decir: aquí hay un cuerpo que expresa a la persona”.⁷ La naturaleza corpórea, sexual, de la persona humana es un asunto de extrema importancia. De hecho, la sexualidad, “por medio de la cual el hombre y la mujer se donan el uno al otro por medio de actos recíprocos, exclusivos y esponsales, no tiene un significado meramente biológico, sino que tiene que ver con el más profundo ser de la persona humana”.⁸

El cuerpo humano revela a la persona humana; y dado que el cuerpo humano es inevitablemente masculino o femenino, es la revelación de una persona hombre o de una persona mujer. Precisamente a causa de la diferencia sexual, manifestada en sus cuerpos, la persona hombre y la persona mujer pueden “donarse” físicamente a sí mismos recíprocamente. Además, dado que el cuerpo, masculino o femenino, es la expresión de la persona humana, el hombre y la mujer, al donar sus cuerpos al otro, se donan *a sí mismos*. El don del cuerpo de un hombre y de una mujer el uno al otro, es el signo exterior, el sacramento de la comunión de personas que existe entre ellos. Y este sacramento, a su vez, es la imagen de la comunión de las Personas en la Trinidad. El cuerpo humano, por tanto, es el medio y el signo de la donación de la persona hombre y la persona mujer, y viceversa, en la *communio personarum* que llamamos matrimonio. Juan Pablo II llama a esta capacidad del cuerpo de expresar la comunión de las personas, el *significado nupcial del cuerpo*.⁹

Además, en la corporeidad, la persona hombre y la persona mujer se abren al “don” de una nueva vida humana, mediante el acto personal por medio del cual se “donan” a sí mismos el uno al otro. El acto matrimonial o conyugal, único, propio y exclusivo de la pareja, es el acto íntimamente apropiado para comunicar un tipo de amor único –el amor matrimonial– y para dar la vida de una generación de personas humanas a la sucesiva.¹⁰ El acto matrimonial es más que un mero acto genital entre el hombre y la mujer que “están” casados; éste es, en verdad, el acto que actualiza su matrimonio, por medio del cual el marido se dona a sí mismo a la esposa recibéndola de alguna forma,

y la esposa lo recibe en una especie de donación, y en este acto corporal ellos están llamados a cooperar con Dios en el hacer surgir una nueva vida humana.¹¹

Finalmente, la persona humana, independientemente de su condición, es un ser que tiene un valor moral, sujeto de derechos inviolables, que son y deben ser reconocidos y respetados por los otros, incluyendo el inviolable derecho a la vida de la persona humana inocente, el derecho a no ser matado intencionalmente, el derecho de los niños a nacer en y por medio del acto conyugal.¹²

Podemos resumir la concepción de la antropología humana de la teología católica por medio de las siguientes postulados: 1. *La persona humana es un cuerpo humano viviente y, en sentido inverso, un cuerpo humano viviente es una persona humana.* 2. *La persona con un cuerpo masculino está destinada a ser un don para la persona con un cuerpo femenino en la comunión de personas que llamamos matrimonio.* 3. *La sexualidad humana es parte integral de la persona humana; es un bien "de la persona", y se expresa genitualmente sólo en el matrimonio, en el acto conyugal "abierto" al bien de comunicar la vida y el amor.*

En esta dimensión de la persona humana no hay distinción entre ser humano y persona humana. Todos los seres humanos son persona. Ser un ser humano, por tanto, tiene un significado moral crucial en cuanto que al ser persona se tiene un valor mayor que la totalidad del universo material y no se puede ser considerado como un instrumento o un objeto de uso en ninguna circunstancia. El ser humano es una entidad respecto a la cual sólo hay una respuesta adecuada: el amor.¹³ Ser un ser humano, ser una persona, hace una tremenda diferencia.

Una concepción de la persona humana muy difundida en la bioética contemporánea

Muchos autores contemporáneos, figuras conocidas en el campo de la bioética, distinguen netamente entre ser un *ser humano* y ser una *persona humana*. Estos autores afirman que una entidad, para ser considerada persona, debe haber desarrollado, al menos en fase inicial, capacidades o habilidades cognitivas ejercitables. Los autores más im-

portantes que sostienen esta teoría probablemente son Peter Singer y Michael Tooley, entre ellos se diferencian en la especificación de las facultades necesarias. Esta posición es mantenida también por muchos bioéticos contemporáneos, por ejemplo, Daniel Maguire y Ronald Green, mientras que uno de sus precursores fue Joseph Fletcher.¹⁴

De acuerdo con esta antropología o concepción de la persona humana, no todos los seres humanos son persona, sino sólo aquellos con determinadas habilidades cognitivas. Ser un ser humano no tiene un significado moral; y de hecho, algunos de los que apoyan esta posición, entre ellos Singer especialmente, afirman que cuantos mantienen que ser miembros de la especie humana tiene un significado moral importante, son culpables de *especieísmo*, un prejuicio tan inmoral como el *racismo*.¹⁵

Además, según esta concepción, nuestro poder para generar la vida humana es un aspecto de la sexualidad que compartimos con los otros animales y que es parte de un mundo de naturaleza sub-personal sobre el que la persona conciente tiene el dominio. En cuanto *personal* y *humana*, nuestra sexualidad puede permitirnos evadir nuestra prisión de soledad y hacernos entrar en amistad o comunión con otro sujeto conciente. Este aspecto de nuestra sexualidad es personal puesto que su existencia depende de nuestra conciencia.

Por tanto, nosotros podemos distinguir netamente entre el comportamiento sexual, que puede tener diversas finalidades, primera entre todas el placer, ya sea solitario que recíproco, y el comportamiento reproductivo; en relación a este último, las nuevas tecnologías “reproductivas” permiten superar los límites de la “ruleta reproductiva” genital y generar la vida en el laboratorio, con el fin de acrecentar su calidad.¹⁶ Así es como el autor expresa su argumento: “La reproducción genital es menos humana que la reproducción en el laboratorio, aunque ciertamente es más divertida, pero gracias a nuestra separación entre el hacer niños y el hacer el amor, ambas se vuelven más humanas, pues son una elección y no una casualidad”.¹⁷

Esta visión de la persona humana es, por supuesto, dualista en cuanto que distingue netamente entre el cuerpo humano viviente y la persona humana viviente. Recientemente, Leon R. Kass, presidente del *Council of Bioethics* de la Presidencia Bush, ha subrayado que el

modelo de “dignidad” humana presentado por la bioética contemporánea y de la antropología que la sostiene, es “inhumano”. Se argumenta así, pues “presenta el concepto de “individualidad” de forma dualista, *en oposición* a la naturaleza y al cuerpo”, y de este modo “no logra justificar la realidad concreta de nuestras vidas encarnadas... y no respeta la totalidad de la dignidad que tenemos por medio de nuestros amores y deseos... aspectos centrales de nuestra vida humana entendidos como una unión madura de cuerpo y alma”.¹⁸

En verdad, si la persona no es su cuerpo, entonces la destrucción de la vida del cuerpo no es en sí misma un ataque al bien intrínseco de la persona humana. Así las vidas del nascituro, del neonato, de los individuos en “estado vegetativo persistente” y de muchos otros, ya no son un valor, ya no son inviolables. Es más, en esta visión, el cuerpo puede volverse una “prisión” o un peso intolerable sobre la persona y, de hecho, proteger el “derecho a morir”, procurando la eutanasia o asistiendo al suicidio, significa hacerle un favor a la persona.

Síntesis de una concepción de la persona humana muy influyente en bioética

Podemos sintetizar esta antropología en los siguientes postulados: *1. Se concibe de forma dualista a la persona humana como un sujeto conciente, distinto y diverso de su cuerpo. 2. Considera al cuerpo humano no como un bien intrínseco a la persona sino como un instrumento privilegiado de la persona. 3. Considera al aspecto procreativo o “reproductivo” de la sexualidad como parte de un mundo subhumano, sobre el que la persona tiene el dominio, y al aspecto “relacional” o de amor como personal, en cuanto que este aspecto depende, para que exista, del ser conciente.*

Crítica de la antropología dualista

El dualismo distingue al sujeto que tiene experiencias concientes – al que el dualismo identifica con la “persona”– del cuerpo del sujeto. Varios argumentos muestran la falsedad del dualismo. Me parece que el argumento presentado por Patrick Lee es muy persuasivo. Lee lo resume así:

1. El sentir es un acto corporal, un acto realizado por una entidad corpórea mediante el uso de un órgano corpóreo; 2. es la misma entidad la que siente y que comprende; 3. por tanto, el que comprende es una entidad corpórea, no una sustancia espiritual (o conciente) que usa al cuerpo.¹⁹

Peter Singer, por dar un ejemplo, se empeña en el acto de percibir sensaciones. Tal acto es, y no podría ser de otra manera, un acto corpóreo, acto que Singer, ser corpóreo, efectúa haciendo uso de órganos corpóreos como los ojos, oídos, piel, etc. Singer es la misma entidad que puede comprender argumentos como éste. Singer, que es una persona, es por tanto una entidad corpórea, no un sujeto espiritual o conciente que usa un cuerpo diverso de sí mismo, en cuanto que él es la misma entidad que percibe sensaciones y que las comprende.

Planteando la misma cuestión de otra forma, si una persona humana se rompe un brazo, no daña uno de sus instrumentos, sino que se hiere a *sí misma*.

Además, ¿cuál sería el motivo por el que el ejercicio de las funciones cognitivas debería ser una característica que confiere valor a quien la posee? Lee presenta la cuestión y dice que la respuesta correcta es que tales funciones, y la capacidad de ejercitarlas, tienen “un significado ético no porque son entidades intrínsecamente de valor (las funciones cognitivas), sino porque las entidades que tienen tales potencialidades tienen un valor intrínseco. Y, *si la entidad tiene ella misma un valor intrínseco, entonces ella debe ser intrínsecamente de valor desde el momento que empieza a existir*”, y la entidad con tales potencialidades existe desde el momento mismo en que existe un cuerpo humano viviente.²⁰

La afirmación dualista de que no todos los seres humanos son personas, sino sólo aquellos que pueden ejercitar sus capacidades cognitivas deben ser considerados como tales, está marcada, además, por un debate entre sus mismos defensores, en torno a cuál o cuáles facultades precisamente deben ser ejercitables por una entidad para que se le pueda clasificar como “persona”. Esta premisa inevitablemente conduce a un criterio arbitrario e injustificado de “individualidad”.

En Inglaterra, un grupo de pensadores católicos ha ofrecido una crítica irrefutable a esta arbitrariedad. Merecen ser citados amplia-

mente en cuanto que su crítica muestra hábilmente y con detalle la arbitrariedad de la posición dualista. Ellos escriben:

Las capacidades racionales necesarias para estas habilidades (cognitivas) son varias y están presentes en diversos grados en los seres humanos. Si la posesión actual de tales capacidades es una condición necesaria para ser tratados con justicia, habrá que enfrentar las problemáticas relacionadas con cuáles facultades deben ser poseídas y cuánto deben estar desarrolladas, antes de que alguien pueda obtener el ser tratado con justicia. Tales cuestiones pueden obtener una respuesta sólo *eligiendo* cuáles habilidades tienen un valor y cuáles deben ser desarrolladas. Para establecer algunos derechos adquiridos puede ser razonable e inevitable realizar elecciones arbitrarias (...). Pero si el concepto de valor humano y de dignidad se expone a una arbitrariedad en relación a quién debe ser tratado con justicia (es decir, en relación a quiénes sean los verdaderos *sujetos* de justicia), está claro que falta aquello que se suele identificar como la estructura de la justicia. Esto es incompatible con nuestras intuiciones fundamentales de justicia en cuanto que deberíamos determinar quién es sujeto de justicia por medio de una elección arbitraria. La necesidad de un concepto no arbitrario sobre quiénes son los sujetos de justicia, requiere la presunción de que un *tratamiento según la justicia es debido a todos los seres humanos en virtud de su humanidad*. Este asunto indispensable también es intrínsecamente razonable. Es verdad que la dignidad distintiva y el valor de la vida humana se manifiestan en el ejercicio de capacidades racionales desarrolladas, en las que participamos de bienes humanos como la verdad, la belleza, la justicia, la amistad, la integridad. Pero las capacidades racionales necesarias se adquieren gracias a una capacidad fundamental o radical *que se nos ha dado con nuestra naturaleza de seres humanos* precisamente para desarrollar estas capacidades.²¹

Este dualismo, como lo ha hecho notar Juan Pablo II, es una de las raíces de la “cultura de la muerte”. Refiriéndose al dualismo, el Santo Padre en la *EV* identifica expresamente a uno de los mayores fundamentos de la “cultura de la muerte” en la “mentalidad que... sólo reconoce como titular de derechos a quien se presenta con plena o, al menos, incipiente autonomía y se libra de situaciones de total dependencia de los demás”.²²

A este propósito, Germain Grisez ha dicho que “el pensamiento moral debe permanecer fundamentado sobre una sólida antropología que afirme la corporeidad de la persona. Tal pensamiento moral encuentra en la sexualidad un significado y un valor biológico personal, no genéricamente biológico. Los cuerpos, que se vuelven una sola carne en el acto sexual, son personas; su unidad, en cierto sentido, forma una persona singular, potencialmente procreadora, de la que la realidad de un nuevo individuo humano, personal, corpóreo, surge en una continuidad material, corporal y personal”.²³

La moralidad de los actos humanos

Ahora sintetizaré brevemente la teología católica sobre el significado y la moralidad de los actos humanos y sucesivamente la metodología moral más difundida, característica de la bioética contemporánea fundada en la antropología dualista. Finalmente concluiré con una breve crítica de la metodología ampliamente aceptada en la bioética contemporánea.

El significado de la moralidad de los actos humanos en la teología católica

La teología católica se interesa por los actos humanos, es decir, en los actos que realiza una persona con la capacidad de decidir y de escoger, según diversas motivaciones. En primer lugar, tales actos se vuelven realidades que provocan en el mundo estados de hecho, de los que es responsable la persona que actúa. Pero la razón más importante por la cual la teología católica se interesa de los actos humanos, es que en los actos escogidos libremente y por medio de éstos, cada uno *da a sí mismo su identidad de persona moral*.

Hace siglos san Gregorio Niseno ya notaba: Todos los seres sujetos al devenir no permanecen idénticos a sí mismos, sino que pasan continuamente de un estado a otro mediante un cambio que se traduce siempre en bien o en mal... Así pues, ser sujeto sometido a cambio es nacer continuamente... Pero aquí el nacimiento no se produce por una intervención ajena, como es el caso de los seres corpóreos... sino que

es el resultado de una decisión libre y, así, *nosotros somos* en cierto modo *nuestros mismos progenitores*, creándonos como queremos y, con nuestra elección, dándonos la forma que queremos.²⁴

Como el Papa Juan Pablo II ha enfatizado, en continuidad con la tradición teológica católica, “es precisamente mediante sus actos como el hombre se perfecciona en cuanto tal, como persona llamada a buscar espontáneamente a su Creador y a alcanzar libremente, mediante su adhesión a él, la perfección feliz y plena”. Continúa diciendo: “Nuestras acciones elegidas libremente, no producen sólo un cambio en el estado de cosas externas al hombre, sino que, en cuanto decisiones deliberadas, califican moralmente a la persona misma que los realiza y determinan su *profunda fisonomía espiritual*”.²⁵ Nuestro carácter moral, en otras palabras, puede ser definido, como afirma Grisez, “la identidad existencial integral de la persona –la persona completa, con todas las dimensiones de él o de ella, conformada por elecciones buenas o malas– considerada como una disposición para elecciones ulteriores”.²⁶

Si bien es verdad que somos libres de elegir qué hacer y en las acciones, así como por medio de las acciones libremente elegidas, nos hacemos a nosotros mismos el tipo de persona que somos; *no* somos libres de hacer que se vuelva bueno o malo lo que elegimos hacer. Nuestra experiencia nos enseña que en ocasiones hemos elegido libremente hacer cosas que sabíamos, ya en el momento de realizarlas, que eran *moralmente* equivocadas.

Para elegir el bien necesitamos de verdades que guíen nuestras elecciones. La teología católica reconoce que “la suprema norma de la vida humana es la ley divina, eterna, objetiva y universal, por medio de la que Dios, con sabiduría y amor, ordena, dirige y gobierna al universo y a la sociedad humana”.²⁷ Pero Dios, por una gentil disposición de la Providencia divina, ha hecho al hombre capaz de alcanzar un conocimiento más profundo del plan divino y la participación del hombre en esta ley eterna, divina, es precisamente lo que llamamos la “ley natural”.²⁸

Según lo que la tradición teológica católica custodia en la Sagrada Escritura, la primera verdad destinada a ayudarnos a juzgar correctamente y a realizar elecciones moralmente buenas, es el doble mandamiento de amar a Dios sobre todas las cosas y al prójimo como a uno

mismo (cfr. Mt. 22, 37-40; Mc. 12, 28-34; Lc. 10, 25-28; Rm. 13, 9; Gal. 5, 14).²⁹

Pero si es verdad que debemos amarnos a nosotros mismos y a nuestros prójimos, somos nosotros los que elegiremos, y por otra parte, queremos que los bienes de la existencia humana florezcan en nosotros mismos y en los otros, bienes como la vida en sí misma, incluida la integridad y la salud del cuerpo, el conocimiento de la verdad y el amor a la belleza, la amistad interpersonal, la justicia y el matrimonio.³⁰ Así, los Padres del Concilio Vaticano II nos enseñan que la “norma” de la actividad humana es que “según el designio de Dios y su Voluntad... ésta *corresponda al verdadero bien de la humanidad (bono autentico)*, y permita al hombre, como individuo o en medio de la sociedad, el cultivar y actuar su vocación integral”.³¹

Precisamente porque debemos amar al prójimo como a nosotros mismos, debemos amar los bienes perfectibles y destinados a florecer en ellos. Es por esta razón que Santo Tomás ha dicho que “ofendemos a Dios sólo cuando actuamos *en contra* de nuestro bien”,³² y que el Papa Juan Pablo II insiste en que “los diversos mandamientos del Decálogo no son otra cosa que la reafirmación del único mandamiento sobre el bien de la persona, en el nivel de los múltiples bienes que connotan su identidad de seres espirituales y corporales, en relación con Dios, con el prójimo y con el mundo de las cosas (...). Los mandamientos, que Jesús recordó a su joven interlocutor (en Mt. 19, 16 ss.), están destinados a tutelar *el bien* de la persona, imagen de Dios, mediante la protección de sus *bienes*”.³³

La teología católica establece que la moralidad de un acto humano depende de tres factores: el *objeto* del acto, su *fin* y las *circunstancias* en las que se realiza.³⁴ De éstas, la fuente *primaria* de la moralidad de un acto humano es el *objeto*, y esto no es de maravillarse pues el objeto del acto es precisamente lo que la persona que actúa *elige realizar*. El objeto, como el Papa Juan Pablo II aclara, no es cualquier evento físico en el mundo externo sino que es precisamente eso que la persona que actúa elige libremente. Al hacerlo, se hace a sí mismo el tipo de persona que *quiere hacer eso*;³⁵ por ejemplo, matar intencionalmente a una persona inocente, hacer a un niño en laboratorio, etc. Si yo elijo matar a una persona inocente, matar a un inocente es

el objeto de mi acto, que lo especifica como el acto de matar y yo, eligiendo hacerlo, *me hago a mí mismo un asesino*.

El fin por el cual elijo hacer lo que hago, es otra fuente de la moralidad del acto, y así lo son también las circunstancias en las que elijo hacerlo. Para que el acto sea moralmente bueno, todos estos factores – objeto, fin y circunstancias – deben ser buenos, y si alguno de estos factores es malo, entonces todo el acto está viciado. *Bonum ex integra causa, malum ex quocumque defectu*. Pero la fuente primaria de la moralidad de un acto es el objeto elegido libremente. Si éste es malo, ningún fin o circunstancia puede volverlo bueno. El que actúa trata frecuentemente de justificar (o mejor, de racionalizar) sus propios actos apelando al fin por el que elige realizarlos y frecuentemente *replantea o redescrive* sus propias acciones según las consecuencias esperadas; es decir, según el *fin* por el cual elige realizarlo. Así, algunos racionalizan el asesinato compasivo, no como el acto de matar, sino de aliviar el sufrimiento humano y ayudar a una persona a morir con dignidad.

Como hemos visto, la teología católica reconoce a los actos humanos como moralmente significativos, pues dentro y por medio de ellos nos damos a nosotros mismos nuestra identidad moral.

Además, enseña justificadamente que “la razón” reconoce que ciertos tipos de actos, especificados por sus objetos, son intrínsecamente malos y proscritos por normas morales absolutas. Esto se deriva del hecho de que tales actos no pueden ser ordenados a Dios, *porque contradicen radicalmente el bien de la persona, creada a su imagen, al violar sus bienes, bienes como la misma vida humana*,³⁶ como Juan Pablo II enseña claramente. Entre estos actos están los actos especificados por los siguientes tipos de objetos: el asesinato intencional de una persona humana inocente (incluyendo el aborto y la eutanasia o la muerte compasiva), el adulterio, el hacer niños en el laboratorio, la anticoncepción.

Sumario de la teología católica y el significado y la moralidad de los actos humanos

La concepción de los actos humanos y de su moralidad en la teología católica puede ser sintetizada en las siguientes proposiciones. 1. Los

actos humanos se vuelven cosas hechas; es decir, ellos causan estados de hecho en el mundo externo, y las personas humanas son responsables de haberlos causado. Pero los actos humanos tienen un significado primario crucialmente moral, pues en su origen hay una elección humana libre, de forma que las personas humanas se determinan y se dan su propia identidad moral, su propio carácter, dentro y por medio de los actos que libremente eligen realizar. 2. La "norma" o "verdad" más alta, que nos guía en nuestros juicios morales verdaderos y buenas elecciones morales, es la ley eterna de Dios. Nuestra participación inteligente en esta ley es la ley natural. Por tanto, podemos hablar de una "teonomía participada".³⁷ 3. El principio moral fundamental es el mandamiento del amor, el que requiere de nosotros que amemos los bienes destinados a florecer en nosotros y en los otros, bienes como la vida misma, incluyendo la vida y la salud corporal, el conocimiento de la verdad y el amor por la belleza, la amistad, el matrimonio, etc. 4. La fuente primaria de la moralidad de un acto es "el objeto" libremente elegido aquí y ahora. La razón atestigua que algunos tipos de acto no pueden ser ordenados a Dios, como lo especifican sus mismos objetos, pues estos violan la dignidad de la persona hecha a Su imagen, violando sus bienes. Tales actos, entre ellos el asesinato intencional de una persona inocente, son intrínsecamente malos y están proscritos por normas morales absolutas.

El significado y la moralidad de los actos humanos ampliamente compartidos en la bioética contemporánea.

Varias formas de consecuencialismo, entre las que puede incluirse el utilitarismo y el proporcionalismo, dominan en la bioética contemporánea. Común a todos los tipos de consecuencialismo, está la afirmación de que el camino justo para formular juicios morales verdaderos y realizar elecciones morales buenas, es la de considerar las diversas alternativas a elegir y escoger aquella que promete el mejor balance del bien sobre el mal; debemos elegir el "bien mayor" o el "mal menor". Los que sostienen este modo de realizar juicios y elecciones morales afirman que es evidente que así es como se realizan los juicios, ya que al fin y al cabo, sería absurdo elegir el bien menor o el

mal mayor. El consecuencialismo, además, se focaliza en los actos humanos, pues éstos son capaces de devenir cosas reales y de tener efectos que tienen consecuencias en el mundo exterior. Esto sucede, como ya hemos dicho, porque por medio de la comparación entre las consecuencias, es decir el estado de cosas provocado en el mundo externo, uno puede determinar cuáles alternativas prometen verdaderamente el “bien mayor” o el “mal menor”.³⁸

Dicho método consecuencialista de realizar juicios morales, mira las acciones humanas “desde fuera”; por así decirlo, viéndolas como eventos que causan efectos determinados. Se interesa de los actos humanos en la medida en que *éstos devienen cosas hechas* o tienen consecuencias. Las acciones así concebidas se explican interpretando el nexo previsto entre un evento-acto y su efecto como si éste fuera la *razón* por la que un sujeto racional ha realizado el acto en cuestión. La acción en sí y sus efectos son simples eventos o estados de hecho, en sí mismos no-morales o pre-morales. Sólo las razones que un sujeto podría tener para causar un efecto “x”, por medio de un evento-acción “y”, tienen un significado *moral*. Así, las *razones*, o bien, *los fines intencionales del agente*, son moralmente decisivos. Para los consecuencialistas cada evento-acto que tiene “x” efectos, puede ser moralmente justificable por las razones o el fin justo, y puede ser reinterpretado en términos del fin por el cual ha sido realizado.³⁹ Se puede, en pocas palabras, hacer el mal, textualmente no-moral o pre-moral, de forma que pueda derivarse de él un bien, y se puede describir el acto en términos del buen estado de cosas que le sigue o que se preveía que se derivaría de éste. Así, para los consecuencialistas, por ejemplo, el evento-acto de asesinar a una persona inocente puede ser moralmente descrito no como *asesinar intencionalmente a una persona inocente*, sino como “proteger la dignidad humana, aliviando sufrimientos insoportables”, etc. Es más, los consecuencialistas, considerando el argumento de la “clonación terapéutica”, pueden omitir el describir el acto como la producción de una nueva vida humana que será asesinada para conseguir sus células estaminales, y redescribirlo como el producir células estaminales para la investigación terapéutica.

En pocas palabras, en esta visión no existen actos intrínsecamente malos o prohibidos por absolutos morales. Además, este modo ampliamente difundido de expresar juicios y realizar elecciones morales,

enfatisa la *autonomía* del sujeto moral. Para los que promueven esta visión de la moralidad no existe la referencia a una fuente sobrehumana de significado y de valor. Más bien, es competencia de la persona individual, en compañía de otros, en su sociedad, el determinar los criterios que deben usarse para realizar juicios morales. Hoy, muchos en los círculos de bioética aceptan los cuatro criterios o “principios” elaborados por Tom Beauchamp y James Childress, a saber, los principios de “autonomía, no maleficencia, beneficencia y justicia”.⁴⁰

De cualquier forma, estos principios se afirman sin más y tienen una función semejante a la de la ley civil o a las reglas de un club que se pueden aplicar estrictamente, transgredirse o “balancearse” teniendo en cuenta diversos factores.

Sumario del significado y de la moralidad de los actos humanos compartida ampliamente en la bioética contemporánea

Esta visión de la moralidad puede sintetizarse como sigue: 1. *El modo justo de realizar juicios y elecciones morales es el considerar las posibilidades alternativas de las acciones y elegir aquella acción que promete el mejor balance del bien sobre el mal, es decir, “el bien mayor” o “el mal menor”;* 2. *Las acciones humanas fundamentalmente son eventos que tienen efectos (consecuencias) en el mundo externo y son, en cuanto tales, no-morales o pre-morales. Su cualidad moral está determinada por la identificación de las razones (es decir los fines) por las cuales un sujeto racional busca iniciar ciertos eventos-actos, con el fin de provocar determinados efectos;* 3. *Se puede describir, o mejor redescubrir, a los actos en relación a la esperanza de los buenos efectos que se busca provocar como resultados;* 4. *No existen los absolutos morales o actos intrínsecamente malos;* 5. *No hay una fuente supra-humana de significado y valor (es decir, ley eterna o Dios); más bien, hay fuentes humanas autónomas que tienen la responsabilidad de articular normas de comportamiento para determinar culturas humanas.*

Breve crítica de la moralidad más influyente y difundida en la bioética contemporánea

Como se ha dicho, la moralidad consecuencialista afirma que el modo justo de realizar juicios y elecciones morales consiste en comparar las alternativas a elegir y elegir aquella que promete el mejor balance del bien sobre el mal. Como Juan Pablo II ha hecho notar, “todos reconocemos la dificultad, o más bien la imposibilidad, de valorar todas las consecuencias y los efectos buenos y malos – definidos como pre-morales – de los propios actos: un cálculo exhaustivo no es posible”.⁴¹ Germanin Brisez, John Finnis y otros han mostrado que esta posición moral es insostenible, pues falla al no ser capaz de reconocer que los bienes de las personas humanas son completamente incommensurables – los bienes que están en juego al realizar elecciones morales relevantes – y, por tanto, no pueden ser sujetas al tipo de cálculo que requiere el consecuencialismo.⁴²

La “autonomía” propuesta por los promotores de esta ética es falsa, pues no hace del hombre la medida de todas las cosas. Como Juan Pablo II enseña, se trata de uno de los fundamentos de la “cultura de la muerte”, en la medida en que se basa en “una *concepción de la libertad* que exalta en modo absoluto al individuo singular y no lo dispone a la solidaridad, a la plena aceptación y al servicio del otro”.⁴³

El tipo de “principios” elaborados por T.L. Beuchamp y J.F. Childress y sus seguidores, como correctamente lo ha hecho notar John Finnis y Anthony Fisher, “tiene fundamento y significado sólo dentro de una ética plenamente desarrollada”, radicada en una sana antropología y en el reconocimiento del papel que los bienes humanos básicos juegan en la fundamentación de las normas morales. Fuera de este contexto, y en el contexto antropológico dualista de la bioética contemporánea, sus “principios” simplemente son una especie de conjunto de reglas, sujetas a la interpretación arbitraria de los, así llamados, agentes morales “autónomos”.⁴⁴

Referencias bibliográficas

¹ El autor usa el término inglés *Solistic*. (NdT)

² GRISEZ G. “Christian Moral Principles”, *The Way of the Lord Jesus*, 1, (1983), p. 3-5.

³ CONCILIO VATICANO II. “Constitución pastoral sobre el mundo moderno” *Gaudium et spes* (7/12/1965), n. 24. (En adelante se citará con las iniciales GS.)

⁴ *Ibid.*, n. 22.

⁵ Cfr. *Concilio de Viena*, 1312; DS, 902; ver también el *Catecismo de la Iglesia Católica* (11/10/1992), n.365.

⁶ JUAN PABLO II. *Carta Encíclica "Veritatis splendor"*, (6/8/1993), n. 48. (En adelante se citará con las iniciales VS.)

⁷ ID., *The Nuptial Meaning of the Body*, Audiencia general del 9 de enero de 1980, en JUAN PABLO II, *The Theology of the Body: Human Love in the Divine Plan*, Boston: Pauline Books and Media, 1997: 61.

⁸ ID., *Exhortación Apostólica "Familiaris consortio"* sobre el papel de la familia cristiana en el mundo moderno, (22/11/1981), n. 11. (En adelante se citará con la siglas FC.)

⁹ ID., "The Nuptial Meaning...", pp. 60-63; ID., "The human person becomes a gift in the freedom of love", Audiencia General del 16 de enero de 1980, en ID., *The theology...*, pp. 63-66.

¹⁰ La unión genital, por tanto, es el único acto personal, corpóreo, por medio del cual una nueva vida humana puede ser donada. Personas no desposadas pueden unirse genitalmente, pero contrariamente a la pareja marido-esposa, que se han donado irrevocablemente a sí mismos recíprocamente en el matrimonio, tales personas, según la concepción católica de la persona humana, no se han preparado para "acoger la vida humana amorosamente, para nutrirla humanamente, para educarla religiosamente, es decir, en el amor y en el servicio de Dios y del prójimo. A este respecto véase AGUSTÍN DE HIPONA, *De genesi ad literam*, 9,7 (PL 34, 397). Marido y esposa, al desposarse, se han vuelto "idóneos" para generar una nueva vida humana y para donarle la casa de que tiene necesidad y a la que tiene derecho para crecer y desarrollarse. Cfr. PABLO VI, *Carta Encíclica "Humanae Vitae"*, (25/7/1968), n. 12: "*coniugii actus... eos idoneos etiam facit ad novam vitam gignendam.*"

¹¹ FC, nn. 17-20, 28-32; WOJTYLA K., *Love and Responsibility*, Nueva York: Farrar, Straus, Giroux, 1981, Capítulo 4; MAY W.E., *Marriage: The Rock on Which the Family Is Built*, San Francisco: Ignatius Press, 1995, Capítulo 2; GRISEZ G., *Living a Christian Life, The Way of the Lord Jesus*, 1993, 2: 553-680.

¹² JUAN PABLO II. *Carta Encíclica "Evangelium Vitae"* (25/3/1995), (En adelante será citada con las siglas EV). CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Instrucción sobre "El respeto a la vida humana naciente y la dignidad de la procreación"*. *Donum vitae*, (22/5/1987).

¹³ WOJTYLA. *Love and responsibility...*, p. 41.

¹⁴ Cfr. TOOLEY M. *Abortion and Infanticide*. New York, Oxford University Press, 1983; SINGER P. *Rethinking Life and Death: The Collapse of Our Traditional Ethics*, New York, St. Martin's Press, 1994. Véanse también MAGUIRE D. *Death by Choice*. New York, Doubleday, 1974 e ID., *Sacred Choices: The Right to Contraception and Abortion in Ten World Religions*, Philadelphia: Fortress Press, 2001; GREEN D., *The Human Embryo Research Debates: Bioethics in the Vortex of Controversy*, New York: Oxford University Press, 2001, y FLETCHER J., *Morals and Medicine*, Princeton: Princeton University Press, 1954, e ID., *Moral Responsibility: Situation Ethics at Work*, Philadelphia: Westminster Press, 1967.

¹⁵ Cfr. SINGER. *Rethinking Life and Death...*, pp. 173, 202-206, en donde Singer elabora su "nuevo quinto mandamiento": "*Do not discriminate on the basis of species*".

¹⁶ Cfr. MONTAGU A. *Sex, Man, and Society*, New York: Putnam's, 1969, en especial el cap. 1, "The Pill, the Sexual Revolution, and the Schools".

¹⁷ FLETCHER J. "Ethical Aspects of Genetic Controls: Designed Genetic Changes in Man", *New England Journal of Medicine*, 285, (1971), pp 776-783; véase también el texto de ID., *The Ethics of Genetic Controls*, Garden City, New York: Doubleday Anchor, 1970, significativamente titulado *Ending Reproductive Roulette*.

¹⁸ KASS L.R. *Life, Liberty and the Defence of Dignity: The Challenge for Bioethics*, San Francisco: Encounter Books, 2002: 17, 20.

¹⁹ LEE P. *Human Beings Are Animals*, en GEORGE R.P. (ed.), *Natural Law & Moral Inquiry: Ethics, Metaphysics, and Politics in the Work of Germain Grisez*, Washington D.D.: Georgetown University Press, 1998: 136-143.

²⁰ LEE P. *Abortion and Unborn Human Life*, Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 1997: 26-27.

²¹ GORMALLY L. (ed.), *Euthanasia, Clinical Practice and the Law*, London: The Linacre Centre for Health Care Ethics, 1994: 123-124. Miembros del "Working Party", que ha preparado este documento son, además de Gormally, John Finnis, Elizabeth Anscombe y John Keown. Una crítica similar había sido hecha en 1978 por GRISEZ G., BOYLE J. *Life and Death with Liberty and Justice: A Contribution to the Euthanasia Debate*, Notre Dame, en: University of Notre Dame Press, 1979: 220-224.

²² *EV*, n.19.

²³ GRISEZ G. "Duamism and the New Morality en Atti del Congresso sul Settimo Centenario di San Tommaso d'Aquino", Vol. 5, *L'Agire Morale*, Nápoles: Edizioni Domenicane, 1975: 325.

²⁴ SAN GREGORIO NACIANCENO. *De Vita Moysis*, II, 2-3: Págs. 44, 327-328. Véase la cita en *VS*, n. 71.

²⁵ *VS*, n. 71.

²⁶ GRISEZ. *Christian Moral Principles...*, p. 59.

²⁷ CONCILIO VATICANO II. *Declaración sobre la libertad religiosa "Dignitatis humanae"* (7/12/1965), n. 3.

²⁸ A este respecto cfr. *Ibid.*, en especial la nota 3, donde los Padres Conciliares hacen referencia a tres textos de Sto. Tomás que definen la ley natural como nuestra participación inteligente en la divina ley de Dios. Cfr. también CONCILIO VATICANO II. *Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el mundo moderno "Gaudium et spes"* (7/12/1965), n. 16; *VS*, nn. 12, 40-42; STO. TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologiae*, 1-2, 91, 2; 94; 100.

²⁹ Cfr. STO. TOMÁS DE AQUINO. *Summa...*, 1-2, 100, 3, ad 1.

³⁰ Sobre los bienes perfectibles de la existencia humana, de las personas humanas, cfr.: ID., *Summa...*, 1-2, 94, 2; *VS*, nn. 12-13; GRISEZ, *Christian Moral Principles...*, pp. 121-133.

³¹ *GS*, n. 35.

³² STO. TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra gentiles*, 3.122: "Non enim Deus a nobis offēditur nisi ex eo quod contra nostrum bonum agimus."

³³ *VS*, n. 13.

³⁴ *Catecismo de la Iglesia Católica*. 1750-1754; STO. TOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae*, 1-2, 18.

³⁵ Cfr. *VS*, n. 78.

³⁶ *Ibid.*, n. 80.

³⁷ *Ibid.*, n. 41.

³⁸ Una descripción precisa de consecuencialismo, utilitarismo, proporcionalismo, se puede encontrar en las siguientes fuentes: FINNIS J., *Fundamentals of Ethics*, Washington D.C.: Georgetown University Press, 1983: 80-108 (Utilitarianism, Consequentialism, Proportionality... or Ethics?); GRISEZ G., *Against Consequentialism*, American Journal of Jurisprudence 1978, 23: 449-462. El Papa Juan Pablo II ha rechazado la metodología consecuencialista en la *VS*. Ha precisado que hoy estas metodologías se describen como "tecnologías".

³⁹ Cfr. FINNIS. *Fundamentals of Ethics...*, pp. 114-120 en donde Finnis describe este aspecto del consecuencialismo. Cfr. también RHONHEIMER M., *Intrinsically Evil Acts and*

the Moral Viewpoint, en DI NOIA J.A., CESSARIO R. (ed), *Veritatis Splendor and the Renewal of Moral Theology*, Chicago: Midwest Theological Forum, 1999: 168-171.

⁴⁰ Cfr. BEAUCHAMP T. y CHILDRESS J., *Principles of Biomedical Ethics*, 5th ed., New York: Oxford University Press, 2001.

⁴¹ *VS*, n. 78.

⁴² FINNIS J. *Moral absolutes: Tradition, Revision and Truth*, Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1991; GRISEZ, "Against Consequentialism"; en ID., *Christian Moral Principles...*, cap. 6.

⁴³ *EV*, n. 19.

⁴⁴ Cfr. FINNIS J. y FISHER A., *Theology and the Four Principles of Bioethics: A Roman Catholic View*, en GILLON R. (ed), *Principles of Health Care Ethics*, Chichester: John Wiley & Sons, 1993: 31-44.

La reproducción asistida en las sociedades islámicas: bioética, derecho, costumbre y religión

*Dariusch Atighetchi**

Resumen

La ausencia de una autoridad jurídico-religiosa suprema y de un magisterio, son los principales factores para que existan una gran cantidad de interpretaciones y opiniones diferentes sobre los temas de bioética en el mundo musulmán.

Uno de los temas aparentemente menos debatido es el de la procreación médicamente asistida. En él prevalece, entre los jurisconsultos islámicos más actualizados en el tema, la tolerancia de las técnicas homólogas y el rechazo de las heterólogas que se equiparan con un acto de fornicación-adulterio prohibido por la Sharia. También la adopción legal sigue estando prohibida. Las legislaciones de los Estados contemporáneos respetan estas dos interpretaciones que se derivan del derecho familiar con origen en la Sharia. Se analizan varias fatwa de autoridades religiosas sobre el tema de la procreación asistida resaltando sus conveniencias y desventajas. Una reflexión particular se dedica a los comentarios de algunos jurisconsultos shiítas que presentan ideas más originales sobre el argumento.

Por lo general, se puede notar que se está dando un debate muy interesante en el que empiezan a surgir opiniones favorables incluso sobre algunos aspectos de las prácticas heterólo-

* Docente de bioética islámica. *Seconda Università degli Studi di Napoli* (dirección para correspondencia: dario_atico@iol.it).

gas. El caso egipcio es emblemático para analizar la mentalidad de la población en torno a las nuevas técnicas de procreación occidental, una mentalidad que incide en su disposición a usarlas o no.

Abstract

The assisted procreation in the Islamic society

The absence of a juridical and religious highest authority and of a magistracy are the principle factors of several and different interpretations on bioethical issues in the Islamic world. One of the apparently least conflicted issues is the medically assisted procreation.

Among Islamic jurists, well-informed on this issues, there are a substantial tolerance with the homologous reproductive technologies and a reject of heterologous ones. The latter are equivalent to an act of adultery, prohibited by the Shari'a. Also the legal adoption is forbidden. The State laws respect these two approaches, both derived from the Shari'a family law.

In the article several fatwa of religious authorities on the assisted procreation are analyzed, showing convergences and divergences, and very original reflections of some shi'iti jurists. So it's evident that, among this rich debate, begin to stand out some opinions to support some aspects of the heterologous techniques.

The Egyptian case is emblematic to analyze the mentality of population in valuing these new occidental reproductive technologies.

Palabras clave: Islam, reproducción asistida, FIVET, bioética, adopción, matrimonio, Egipto.

Key-words: Islam, reproductive technologies, IVF-ET, bioethics, adoption, marriage, Egypt.

Introducción jurídica

El Islam sunnita (al que pertenece el 90% de los musulmanes del mundo) no posee una autoridad jurídico-religiosa suprema ni un magisterio. La *Sharia* (derecho islámico) es la ley de origen divino apta para regular los actos humanos que surge de cuatro fuentes, las primeras tres tienen origen divino:

1. El Corán, es decir, la palabra de Dios directa y literal que actualiza y supera definitivamente al Antiguo y al Nuevo Testamento. Estos últimos, aunque son respetados, tan sólo son textos inspirados por Dios y su contenido original habría sido manipulado;

2. Los “dichos” (*hadith* pl. *ahadith*) del Profeta Mahoma (m. 632 d.C.), de los que se conservan varios miles y tienen un diferente valor normativo según su autenticidad;

3. El consenso ininterrumpido y unánime de los doctores de la ley (Muftí, Ulama y Fuqaha) y/o de la comunidad islámica;

4. El razonamiento por analogía.

En las situaciones no reguladas por las Fuentes Sagradas ni por la Sharia –como en el caso de la mayoría de los temas bioéticos–, los fieles acuden a un doctor de la ley islámica (Muftí, Ulama y Fuqaha) el que emite sólo opiniones jurídicas (*fatawa*). Los documentos jurídicos emitidos por las diversas organizaciones islámicas (Academias de Derecho Islámico, Comités de las Fatwa, etc.) pueden tener valor de recomendaciones o de resoluciones, éstas últimas de mayor peso normativo. En realidad su valor sigue siendo el de una *fatwa* (opinión), en cuanto que se trata de respuestas que pueden ser objetadas por otros organismos o autoridades religiosas, de forma independiente o colectiva, incluso cuando son presentadas como “representativas” de una posición “oficial” del Islam sobre un problema determinado.

Aspectos problemáticos de las reflexiones bioéticas islámicas

La ausencia de un magisterio y de una autoridad jurídico-religiosa suprema, defensora de la “ortodoxia”, produce inevitablemente una gran cantidad de dictámenes jurídico-religiosos más o menos diversos y cuyo valor representativo es débil. Las Fuentes Sagradas comunes

siempre han sido interpretadas por los juristas y los fieles musulmanes a través de los siglos. Las variaciones ulteriores en las interpretaciones y posiciones se derivan de las muchas corrientes jurídicas presentes en el Islam sunnita y shiíta, de las muchas sectas, de los variadísimos contextos culturales, de los diferentes niveles de adhesión a los preceptos religiosos, etc.

Individuar y analizar las diversidades presentes en las reflexiones bioéticas islámicas se vuelve fundamental al realizar un análisis científico en el que no se trata simplemente de “constatar la posición del Islam” ante los diversos temas (aborto, clonación, experimentación con embriones, *living will*, etc.), como si se tratara de una forma de pensar monolítica, sino que se busca reconstruir “las posiciones” de los varios Islams sobre un tema, además de las dinámicas que producen dichas posiciones diferentes, ya sea en el plano de la evolución temporal que en el plano de los diversos contextos geopolíticos.

Estas son algunas de las premisas metodológicas indispensables para poder acercarse con una perspectiva científica a las especulaciones bioéticas en el Islam. Estas consideraciones no suelen tenerse en cuenta en los círculos religiosos, en especial en territorios de inmigración. En estos casos, una bioética apologética, dirigida a exaltar el primado jurídico y moral de la “verdadera religión” (la única fundada directamente en la palabra perfecta y literal de Dios, además de en la perfecta ley, Sharia), se vuelve dominante y viene acompañada por otros factores que obstaculizan una percepción más objetiva de los problemas. Por ejemplo, se asiste con frecuencia a una simplificación de las posiciones; a recurrir arbitrariamente a documentos jurídico-religiosos sin aclaraciones en torno a su poco valor representativo; a la ausencia de análisis de las diversas posiciones “oficiales” sobre los temas particulares; a la completa ausencia de referencia a los comportamientos concretos de las poblaciones en su relación con la enfermedad, los hospitales, etc.; a la total y sistemática ignorancia de las formulaciones y posiciones de los Estados islámicos, que se descartan *a priori* como provenientes de “falsos” Estados islámicos.

Esta propensión puede también explicarse por la necesidad psicológica de muchos inmigrantes y conversos de atrincherarse en la fortísima identidad islámica frente al desorientador relativismo ético dominante en occidente, una actitud que lleva a empobrecer la gran ri-

queza de especulaciones producidas en los diversos contextos musulmanes. Esa es una riqueza (y variedad) que frecuentemente es percibida como sinónimo de relativismo, sobre todo en las corrientes religiosas radicales. Esto induce a refugiarse en posiciones unívocas y “fuertes” basadas en una interpretación literal de los Textos Sagrados, posiciones más gratificantes desde un punto de vista psicológico, ya sea en el campo de los medios de comunicación como en la comparación – y también en la competencia – con otras religiones y culturas.

La importancia de la referencia a las leyes de los Estados en la bioética islámica es fruto de la constatación de que, la mayoría de las veces, las normativas son propuestas por personalidades religiosas locales con gran autoridad, además de que son elaboradas con la ayuda de médicos, juristas y expertos de fe islámica. Esto también vale cuando las posiciones entre los Estados difieren sensiblemente, haciendo aún más necesario que se requieran ulteriores análisis y explicaciones.

Como ya se ha tratado¹, entre los casi mil quinientos millones de fieles musulmanes presentes en todos los continentes, la reflexión bioética parte siempre de principios y valores de la tradición jurídico-religiosa, incluso para las personas menos apegadas a los principios de la fe. En este contexto se puede observar la acción de dos tendencias contrapuestas, una centrípeta y otra centrífuga. La primera se caracteriza por la constante referencia a las Sagradas Fuentes, tratando de unificar (y simplificar) las respuestas para los fieles y las opiniones de los juristas. La segunda tendencia se puede distinguir por la constante interpretación y elaboración de las mismas Fuentes, dándose así un notable pluralismo en las posiciones referentes a casi todos los problemas bioéticos. Sin embargo, se trata de un pluralismo “débil”, en cuanto que tales posiciones oscilan siempre dentro de los parámetros del derecho y de la tradición islámica.

Premisas de la reproducción asistida islámica

Tres premisas²

A. Desde el punto de vista jurídico-religioso, la legitimación del recurso a prácticas médicas ausentes en la Tradición consiste en encon-

trar alguna práctica semejante o alguna alusión en el Corán, en los “dichos” del Profeta o en algún texto jurídico clásico. En su ausencia, una técnica es justificable si es terapéuticamente eficaz, no transgrede los preceptos de la fe, responde al principio del beneficio público (*maslaha*) y al principio de necesidad para la salvación de la vida humana.

B. En el derecho musulmán el estatuto del embrión y del feto está condicionado por dos concepciones:

1. La infusión del alma se da a los 120 días de la fecundación (fuentes menores la establecen a los 40 o 42 días), por lo que el feto sin alma parece menos tutelado que el animado. Las penas impuestas a un aborto procurado (casi siempre el “precio de sangre”) solían ser más severas después de la animación.

2. La casi unánime aceptación del aborto “terapéutico” en cuanto que la vida materna tiene más valor que la del feto.

En relación al aborto procurado antes de la animación, las posiciones de las cuatro corrientes jurídicas canónicas sunnitas (es decir, *hanafita*, *malikita*, *shafita* y *hanbalita*) oscilan desde el permiso cuando se tiene un motivo válido, pasando por la reprobación y llegando hasta la prohibición. Tales reflexiones pueden extenderse a la tutela del embrión en la práctica de reproducción médico-asistida, en particular cuando se da la crío-conservación y la experimentación con embriones.

C. En el Corán y en las otras Fuentes Sagradas, la prole es considerada una bendición divina. La descendencia numerosa es un signo de la benevolencia divina, mientras que la esterilidad se percibe como una vergüenza que daña sobre todo la imagen, la posición social y la autoestima de la mujer, cuyo papel siempre ha estado condicionado por su capacidad de procrear. Según la ley islámica, la condición jurídica de la mujer, dentro de la familia, es distinta a la del hombre. Una prueba de esto es que se le ofrecen diferentes oportunidades al esposo que a la esposa cuando la contraparte resulta estéril.³ De hecho, si la mujer es estéril, el marido puede volver a casarse, pues la ley islámica permite la poligamia hasta un máximo de cuatro esposas (Corán 4,3). Como una alternativa, el marido puede elegir el repudiar a la mujer. El repudio unilateral por parte del varón siempre se ha prestado para

abusos; con sólo acusar a la mujer de esterilidad era suficiente para alejarla.

Por el contrario, cuando el marido resulta estéril, la Sharia no concede a la mujer la facultad de repudiarlo. Sin embargo, por influencia de los modelos normativos occidentales en muchas legislaciones actuales de los países musulmanes, dado que el matrimonio conserva el carácter de contrato privado, la mujer puede incluir en el contrato algunas condiciones a su favor (por ejemplo, que el cónyuge no se case con otra mujer, que no sea estéril, etc.), si el marido no cumple, se le concede el derecho a la mujer para obtener el divorcio; o bien, la mujer puede terminar el matrimonio pagando una compensación o rescate al cónyuge para que la repudie; finalmente, se le permite a la consorte el recurrir al divorcio judicial.⁴

Sobre la relación entre el derecho musulmán y los Estados contemporáneos, es útil aclarar que la Sharia constituye formalmente, al menos según lo que dictan las constituciones de los diversos Estados, la fuente o una de las principales fuentes de las leyes de estos países. En realidad, la mayoría de ellos es gobernada por medio de institutos y sistemas jurídicos de tipo occidental.

Una resistencia particular a la influencia occidental la presentan las normas del derecho familiar islámico (matrimonio, divorcio, filiación legítima, etc.) las que, precisamente porque se derivan del Corán, son más difícilmente modificadas o actualizadas por los Estados musulmanes contemporáneos. El tema de la procreación asistida hace referencia directa al los principios del derecho familiar islámico más que cualquier otro argumento bioético. Sin embargo, podremos notar el surgimiento de un debate cada vez más complejo en el que incluso han surgido posiciones favorables a las prácticas reproductivas heterólogas.

La reproducción asistida

El tema de la reproducción artificial no nace apenas hoy en la cultura de las zonas musulmanas.⁵ De hecho, parece que los árabes practicaron la inseminación artificial ya en 1322 d.C. en caballos, con el fin de garantizar la pureza de los sementales.

Además, en la historia árabe preislámica existía un tipo de unión sexual llamada *al-istibdaa* o “unión reproductiva” que permitía a una esposa el unirse a un hombre de buena reputación, pero diverso del marido, para darle un hijo. El fin era el de dotar al neonato de las características hereditarias del “segundo padre” y una vez encinta, la mujer volvía a su hogar originario. Esta costumbre preislámica fue abolida por el Profeta, abolición sistematizada por el derecho musulmán de la que se ha derivado la prohibición de la fecundación artificial heteróloga.

Es más, el Corán y los “dichos” del Profeta Mahoma (los *ahadith*) condenan como fornicación (*zina*) cualquier relación carnal entre hombre y mujer que no sea su esposa o su esclava, partiendo del Corán 17, 34: “No os acerquéis al adulterio: es una torpeza y un pésimo camino.” Y a pesar de que la esclavitud y el concubinato – históricamente aceptados y regulados por la *Sharia* (la ley de origen divino) – hoy son obsoletos en el mundo musulmán, la sexualidad sigue siendo lícita exclusivamente dentro del matrimonio. Esta premisa jurídico-religiosa permite establecer la actitud general del Islam en relación a la procreación médicamente asistida.

El término jurídico *zina* incluye, técnicamente, tanto a la fornicación como al adulterio, ambos actos duramente punibles según la *Sharia*.⁶ Hoy los jurisconsultos islámicos equiparan con actos de *zina* a todas las técnicas de reproducción artificial heteróloga en las que un extraño a la pareja proporciona, por la razón que sea, espermatozoides, óvulos, embriones, útero, etc., a los esposos que no son capaces de utilizar los suyos para generar hijos. Por el contrario, son toleradas o aceptadas las prácticas reproductivas homólogas.

En el derecho musulmán la única filiación legítima es la de la figura paterna, los hijos generados después de una relación entre un individuo y una mujer que no sea su esposa (relación de *zina*) no son parte de la familia paterna; no se admite que exista entre ellos ninguna relación jurídica; ellos no tienen vínculos con el padre ni algún derecho de sucesión; el hijo espurio tiene vínculos sólo con la madre y con la familia materna.⁷ Estas consecuencias son aplicadas por los juristas contemporáneos también a los hijos generados por medio de la procreación artificial heteróloga.

De cualquier forma, el niño es atribuido a la madre ya sea fruto de una relación lícita como ilícita. Tal relación, sin embargo, no compensa la exclusión de los vínculos con el padre y, por medio de él, con los agnados, relaciones que garantizarían una protección indispensable para la vida social del individuo en las sociedades tradicionales.⁸

Precisamente a causa de la absoluta omnipotencia divina, principio básico de la teología islámica, el recurso a medios artificiales para procrear no es considerado por lo general como un obstáculo a la voluntad divina; es más, la práctica tendrá éxito sólo si Dios lo quiere. La misma interpretación teológica está presente en la postura tolerante de cara a la contracepción por parte del derecho musulmán; de hecho, la técnica anticonceptiva tendrá éxito sólo si Dios lo quiere, volviéndose un instrumento de la voluntad divina más que un obstáculo.⁹

La adopción legal

Frente a la imposibilidad de tener hijos, la pareja no puede recurrir a la adopción legal, en cuanto que está prohibida por la Sharia con base en el Corán 33, 4-5: “Dios no ha puesto en el seno del hombre dos corazones. No os ha dado a vuestras esposas, aquellas de las que os separáis (repudiáis con el zihar), por madres. No ha puesto a vuestros hijos adoptivos en pie de igualdad con vuestros hijos. Eso es lo que dicen vuestras bocas, pero Dios dice la Verdad, y Él guía a la buena senda. Nombrad a los hijos adoptivos de acuerdo con el nombre de su padre: Eso es más equitativo ante Dios. Si no conocéis a sus padres, dadles el nombre de vuestros hermanos de religión o de vuestros clientes”. Se acepta sólo un tipo de adopción “de recompensa” según la cual una familia puede criar, educar y proteger a un niño pero sin considerarlo legalmente como un hijo propio en cuanto que permanece ligado a la familia de origen. De este modo, el “protegido” no goza de los mismos derechos hereditarios de los otros hijos “verdaderos”,¹⁰ no está vinculado a las mismas reglas matrimoniales que establece el Corán 4, 23-24 para determinados grados de parentesco,¹¹ etc. Incluso en el caso en el que los verdaderos padres no sean conocidos, el niño no puede asumir el apellido del “adoptante”. Siguiendo

esta indicación, el artículo 46 del Código de Familia argelino (1984) declara: “la adopción está prohibida por la Sharia y por la ley”, prohibición vigente en los Estados musulmanes a excepción de Túnez (ley de 1958) y Somalia.

Mientras que en occidente la adopción muchas veces se presenta como la solución natural a la esterilidad y ausencia de hijos, en el Islam, aunque el Corán prohíbe la adopción legal, al mismo tiempo la Palabra de Dios promueve el cuidado y la educación de los huérfanos. No obstante, a pesar de esta disposición, en los Estados musulmanes existen fuertes resistencias, en especial de carácter cultural, a esta solución humanitaria.¹² Entre los “prejuicios” que se encuentran se pueden citar: el temor de tener que relacionarse con hijos ilegítimos y, por lo mismo, inmorales; los padres naturales podrían reaparecer y reclamar a los hijos “protegidos”; podrían no surgir vínculos afectivos entre los padres y el recién llegado; podría surgir una atracción sexual entre los padres y el recién llegado o entre éste y los hijos naturales; los hijos no naturales muchas veces son estigmatizados por la comunidad y por otros miembros de la familia; los padres “adoptivos”, pero en especial la madre, corren fácilmente el riesgo de la estigmatización por la incapacidad de procrear hijos “verdaderos”. A causa de estas creencias populares, no es de maravillarse que sólo pocas parejas estériles y acomodadas en Egipto hayan pensado en acoger a un huérfano al que no podrán, además, transmitir sus propias riquezas, según las leyes de sucesión vigentes.

Elaboraciones jurídico-religiosas

No obstante lo dicho, existen juristas contrarios a cualquier tipo de procreación artificial. Por ejemplo, Abd al-Halim Mahmud, Sheik de Al-Azhar durante el periodo 1973-1978, se pronunció en este sentido por medio de una *fatwa* en 1986. Además, en una *fatwa* de los años 60 el Sheik shiíta libanés M. G. Mughniyyah definía cualquier tipo de procreación artificial como prohibida por la *Sharia* a todos los creyentes.¹³

Sin embargo, hoy los opositores y los doctores de la ley más preparados sobre el tema asumen una posición más positiva, aunque siempre con reservas.

Un documento que trata de los límites de la aprobación de la reproducción asistida es la *fatwa* de Gad Al-Haq, Gran Muftí de Egipto en 1980.¹⁴ Según esta sentencia, cualquier técnica es aceptable si los gametos pertenecen a los cónyuges y el embrión es implantado en la esposa sin la participación de terceros, evento que volvería a la práctica en un tipo de adulterio (*zina*). La fecundación *in-vitro* está prohibida también con el semen proveniente del cónyuge difunto. Según el Islam, los hijos, independientemente de cómo sean procreados, deben ser el resultado de los padres biológicos y legalmente casados. La adopción es ilícita. El jurista equipara al niño nacido de una fecundación artificial heteróloga con un bastardo, cuya paternidad no puede ser atribuida al padre sino sólo a la madre que lo ha generado, semejante a un niño resultado de una relación sexual ilegítima. Finalmente, un hombre que acepta la inseminación de su mujer por parte de otro hombre, pierde definitivamente su honor. Análogamente se pronunció posteriormente el Gran Muftí Hamza, en una *fatwa* en el periódico *Al-Muslimin* en 1982.

En los años 80, Mahmud Shaltut, el Sheik de la Universidad de Al-Azhar (Cairo, Egipto), era favorable a la fecundación artificial entre cónyuges pero definía al uso de gametos de un hombre diverso al cónyuge como un acto semejante al adulterio, es decir, un pecado y un crimen. El Muftí de Siria, Moustafá Zarqa, añadía que la pena establecida en la Sharia para el adulterio, es decir, la lapidación, no debía ser aplicada en estos casos; el hijo debe ser atribuido a la madre y, en caso de muerte de la madre o el hijo, uno hereda del otro y viceversa.¹⁵

En 1982 el Comité de la Fatwa de Malasia ha aprobado la fecundación *in-vitro*. El Comité ha decidido que los musulmanes pueden utilizar embriones congelados en las prácticas de reproducción asistida, siempre que el embrión sea utilizado sólo por la pareja casada y que los cónyuges estén vivos.

El reconocido Sheik Yusuf al-Qaradawi recuerda que el Islam tutela a la descendencia prohibiendo cualquier relación ilícita *zina* (adulterio y fornicación), así como la adopción, con la finalidad de conservar a la prole libre de injertos extraños.¹⁶

En 1984, con ocasión de uno de las primeras intervenciones de Fecundación *in vitro* con transferencia de embriones (FIVET) en el

mundo árabe, el hospital Farah de Amman (Jordania) había solicitado una sentencia u opinión jurídica sobre el asunto al Gran Muftí de Jordania, Ezedine al-Khatib, el que respondió con una famosa *fatwa* en enero 1985. El Sheik recordaba que la FIVET es lícita para la Sharia, en caso de necesidad, sólo si la inseminación usa gametos de los cónyuges. Se recordaba, además, que el que efectúa la intervención debe tomar las precauciones necesarias de forma que se asegure de que no se verifiquen intercambios involuntarios entre los gametos de las parejas, por los graves efectos que tendría sobre la descendencia y el honor.¹⁷

En 1985 en La Meca (Arabia Saudita), la VIII sesión de la Academia de Derecho Musulmán se pronunció sobre la fecundación artificial.¹⁸ El texto juzgaba conformes con la Sharia a las técnicas de fecundación y de inseminación homóloga, ya sea *in vivo* que *in vitro*, mientras que se prohíbe toda técnica de reproducción asistida heteróloga, en cuanto que es clasificada como un acto de *zina* (adulterio o fornicación); es decir, que no todos los gametos provienen de los cónyuges o que la mujer “portadora” no es la mujer legítima. Además, el recurso a la reproducción asistida es tolerado sólo en casos de extrema necesidad, para evitar el riesgo de mezclas de gametos.

Con el fin de procurar el espermatozoides necesario para la fecundación *in vitro*, el derecho musulmán no pone obstáculos a la masturbación. Cuando no se trata de esta situación, la mayoría de los doctores de la ley parece no aprobar el recurso libre a esta práctica. El Profeta Mahoma invitaba a los que no podían casarse a controlar su instinto sexual por medio del ayuno.

Durante la VIII sesión de la Academia de Derecho Musulmán se ha vuelto a examinar la resolución adoptada en la sesión precedente, la VII sesión, realizada en 1984. Esta sesión había permitido la práctica del préstamo de útero en el contexto polígamo; es decir, la fecundación *in vitro* realizada con los gametos del marido y la esposa, después de la cual el embrión es insertado en el útero de otra de las esposas del mismo marido (relación polígama) que voluntariamente lleva a fin el embarazo. Se permitía en los casos en que la mujer que proporciona los óvulos no tenga útero.¹⁹ Paradójicamente, el insertar al embrión fruto de los gametos del marido y de una de las esposas en otra de las esposas legítimas, se mantiene la relación reproductiva

dentro del mismo núcleo familiar, razón por la que la práctica estaría entre las técnicas de fecundación homóloga. En otras palabras, lo que en occidente es una práctica heteróloga, en el contexto polígamo es una práctica homóloga.

Además, en la misma VII sesión (1984) se había especificado cuál era la condición jurídica de la segunda madre, la “portadora”, equiparándola con una “madre de leche” del niño. En el derecho musulmán, la parentela de leche se establece cuándo una nodriza amamanta al hijo de otra mujer; la madre y el padre de leche (es decir, el marido de la nodriza, “propietario” de la leche) son equiparados con los padres naturales, a la vez que el niño amamantado es equiparado a un hermano o hermana de los otros hijos naturales de la pareja nodriza, valiendo para el hijo de leche las mismas reglas y prohibiciones para cuestiones matrimoniales previstas para los hermanos, a partir del Corán 4, 23-24 que prohíbe el matrimonio de una persona con su hermana o madre de leche.²⁰ Al mismo tiempo, sin embargo, los parientes de leche no heredan y los padres de leche no tienen obligaciones de tutela o mantenimiento del niño amamantado.²¹

Aunque para la Sharia, como ya se ha dicho, la única filiación válida es la que respecta a la figura paterna, la VIII sesión de la Academia de Derecho Musulmán de la Meca (1985) ha buscado garantizar una filiación segura para el niño también en relación con la figura materna rechazando la “maternidad sustitutiva” en una relación poligámica. En el mismo sentido se pronunció la Conferencia Internacional sobre Bioética de la reproducción humana en el Islam, desarrollada en 1991 en el Cairo.

Sin embargo, no existiendo una autoridad jurídica suprema, es normal que no falten juristas y especialistas que consideren coherente con los principios de la Sharia la práctica de las “madres sustitutas” en el marco de la poligamia.

Nótese como una misma organización jurídica, la Academia de Derecho de la Meca, se pronunció –en 1984 y en 1985– con dos Resoluciones de contenido opuesto (y no se trata de simples Recomendaciones) sobre un tema específico a distancia de sólo un año.

En abril de 2001 el *Islamic Research Council* de la Universidad de Al-Azhar (el Cairo) había condenado el recurso a la maternidad sustituta que permitía a una mujer sin útero, a causa de un tumor, el tener

un hijo fruto del propio gameto y del de su esposo en el útero de una portadora. Sin embargo, esta prohibición no fue votada por unanimidad ni siquiera en el caso de una técnica reproductiva heteróloga.

Este hecho nos lleva a la siguiente consideración: la condena de todo tipo de práctica heteróloga parece ser un punto fundamental de la reflexión islámica, una opinión compartida por las autoridades políticas, religiosas, jurídicas y científicas, más allá de las numerosas divergencias sobre muchos otros aspectos técnicos. Irónicamente, el Sheik libanés shiíta M. H. Fadlallah, se preguntaba: “Si queremos que el útero de la esposa sea fecundado por otro hombre diverso del esposo, ¿por qué no permitir las relaciones sexuales ilícitas? Sería una solución preferible a cualquier reproducción médica asistida”.²²

Y a pesar de todo, parece que también sobre el rechazo de la fecundación heteróloga emergen dudas en los debates de algunos Estados islámicos. En marzo 2001, el egipcio M. S. Tantawi, Sheik de Al-Azhar, emitió una *fatwa* en la que reafirmaba la ilicitud de la práctica del útero rentado. También la fecundación con el esperma del marido difunto era prohibida, porque la mujer deja de ser esposa de un hombre cuando éste muere. Esta *fatwa* constituía una respuesta a la opinión de Abdel Moati Bayoumi, miembro del Parlamento egipcio y docente en la Facultad de Fundamentos de la Religión en la Universidad del Cairo, según la cual una mujer puede alquilar el propio útero en caso de graves problemas económicos. Estas opiniones contrarias fueron acompañadas por un vivo debate en los medios de comunicación egipcios.

Al final de los años 90, una fatwa del Ayatolá Ali Khamenéi, guía religioso de la República islámica de Irán, permitió la donación de óvulos en un caso específico. Sobre la reproducción heteróloga no hay que ignorar la fuerte tendencia por parte de parejas nordafricanas y mediorientales, con graves problemas de esterilidad, a viajar a Estados occidentales donde es posible recurrir a prácticas de reproducción heterólogas. Con cualquier excusa (turística, viaje para visitar a parientes o amigos, etc.) se va a los hospitales de los Estados donde se realiza la reproducción asistida, con tal de tener un hijo. Cuando en el país de origen los familiares no conocen bien la condición de esterilidad de la pareja, al volver ésta embarazada y no resulta extraño.

Entre las técnicas sobre las que no hay consenso entre las autoridades religiosas destaca la que posibilita a una mujer para embarazarse después de la menopausia. La técnica heteróloga, es decir, usando óvulos donados por otra mujer, es inaccesible a la luz de las premisas ya citadas, pero existe también la posibilidad de utilizar un embrión crio-conservado, fruto de los gametos de parejas casadas y vivas. En este caso hay que valorar los riesgos y las complicaciones relacionadas con la edad de la mujer y los problemas suscitados por la educación de un niño por parte de una madre de edad avanzada.²³

En noviembre de 2000, la Universidad de Al-Azhar del Cairo y la IICPSR (*International Islamic Center for Population Studies and Research*) organizaron un convenio internacional sobre el tema "Bioethics of Art. A Middle Eastern Perspective". Un debate muy intenso se dio en torno a la licitud del implante de embriones, después de la muerte del marido en la esposa legítima.²⁴ Formalmente la opinión prevaleciente entre los juristas, los médicos y expertos islámicos, es que el matrimonio termina con la muerte de uno de los miembros de la pareja, por lo que es religiosamente ilícito implantar al embrión después de la muerte del marido. Sin embargo, se presentó una segunda opinión según la cual los intereses morales de la viuda serían mejor tutelados teniendo un hijo del marido difunto. La cuestión fue dirigida al *Islamic Research Council* para que realizara un análisis más profundo del problema.

Hay que subrayar que Farid Wassel, penúltimo Gran Muftí de la República Árabe de Egipto, hace algunos años personalmente permitió un caso de implante de embriones en una esposa legítima después del deceso del marido. Se trataba de una pareja que había decidido someterse a la FIVET. El marido ya había proporcionado una muestra de esperma y estaba acompañando a la mujer para que se le implantaran los embriones crio-conservados. Durante el viaje, el hombre muere en un accidente de auto. Después de que los parientes se lo solicitaron, Wassel dio el consentimiento para el implante de los embriones.

Un caso semejante había sido analizado en una fatwa del Sheik Abd Allah al-Mushidd,²⁵ guía del Comité de las Fatwa de Al-Azhar, el cual había considerado lícito, a la luz de la Sharia, fecundar el gameto de una mujer, en el periodo de *idda*, con el esperma crio-conser-

vado del marido difunto. El *idda* es el periodo de retiro legal que la mujer debe respetar después de la disolución del matrimonio. El *idda* de una viuda es de cuatro meses y diez días; el de una divorciada es de tres menstruaciones.

En 1989 esta tesis suscitó numerosas protestas, como la de M. M. Shalabi, Profesor de la Universidad de Alejandría en Egipto y Beirut, según la cual al-Mushidd no tenía un cuenta que la madre podría ser madre el último día de la *idda* o después del fin de la *idda*. En estos casos, el niño nacería después de 365 días del divorcio o a la muerte del padre y, en consecuencia, sería ilegítimo. Sin embargo, si el niño nace antes de un año del divorcio o de la muerte de su padre, entonces pertenece todavía al lecho (*firash*) del padre y no hay problema en que se le reconozca como hijo legítimo. No obstante, Shalabi subrayaba que la ausencia del marido por muerte o divorcio implicaba riesgos tanto para la genealogía del niño como para la distribución de los bienes del difunto. Los juristas unánimemente afirman que la genealogía es estable cuando el niño es resultado de una relación legítima entre cónyuges vivos en el lecho conyugal (*firash*). Por todas estas razones, concluye Shalabi, la fecundación artificial sigue considerándose lícita sólo entre vivos desposados.

Reflexiones en el Islam shiíta

Las posiciones *shiítas* parecen más articuladas y, en ocasiones, distantes de las *sunnitas*, como puede verse en diversas colecciones de los decretos principales de los juristas *shiítas* contemporáneos. La razón es histórico-teológica. El Islam *shiíta* (que incluye aproximadamente al 10% de los musulmanes del mundo, presentes sobre todo en Irán, Irak, Pakistán y Líbano) considera todavía abierta la posibilidad de una interpretación personal (pero calificada) de las Fuentes Sagradas, posibilidad sólo formalmente cerrada para los *sunnitas* desde el siglo XII. Esta posibilidad muchas veces vuelve a las posiciones *shiítas* más liberales sobre muchas cuestiones doctrinales y éticas en comparación con las del mundo *sunnita*.

También entre los shiítas prevalece el derecho a la donación de gametos provenientes de extraños a la pareja casada. Sin embargo, para

muchos juristas, un niño es privado de derechos hereditarios y de vínculos jurídicos con el padre sólo cuando es el producto directo de una relación carnal adúltera; este niño mantiene vínculos jurídicos sólo con la madre. En consecuencia, la inseminación y la fecundación artificial heteróloga, dado que no se ve al hombre participar directamente en el acto carnal-reproductivo, son actos ilícitos, pero el hijo sigue estando jurídicamente vinculado al propietario del semen.²⁶ Por el contrario, para los sunnitas una relación sexual reproductiva heteróloga natural o artificial (sea *in vivo* que *in vitro*) da siempre como resultado el nacimiento de un hijo bastardo que no tiene ningún vínculo con el padre sino sólo con la madre y con la familia de ésta.

Para algunos juristas *shíitas* (sentencia 786) la fecundación homóloga en probeta es lícita, el propietario del semen será el padre del niño pero dicho niño no posee una madre (probablemente en cuanto fecundado en probeta).²⁷

Según algunos, inyectar artificialmente el esperma en el útero de la propia esposa es lícito, pero se vuelve ilícito si la persona que inyecta el semen es un extraño (alguien diverso del marido, por ejemplo un médico) y la inyección implica el tocar o ver las partes íntimas de la mujer (sentencia 787). Estas últimas consideraciones tuvieron un cierto peso entre aquellos “doctos” islámicos *sunnitas* y *shíitas* que inicialmente eran contrarios a todo tipo de técnica reproductiva artificial.

Para otros juristas *shíitas*, si en una relación homosexual una mujer hace penetrar el esperma del marido en la vagina de una segunda mujer, que queda encinta, el nascituro pertenecerá legalmente al hombre, en cuanto que no es el resultado directo de una relación carnal ilícita entre hombre y mujer (sentencia 785).

Sobre este último caso es útil citar el razonamiento del Sheik *shíita* libanés Muhammad Gawad Mughniyyah,²⁸ que en una fatwa de los años 60 utiliza un *hadith* de Hasán B. Alí (hijo del cuarto Califa, Alí) para condenar todo tipo de fecundación artificial. El *hadith* hablaba de una mujer casada que, durante una relación homosexual con una virgen realizada inmediatamente después de una relación con su cónyuge, había fecundado a la virgen con el semen del marido. Contra una acción semejante, Hasán había sentenciado: la mujer casada debe pagar una compensación por la pérdida de la virginidad de la joven;

después, la mujer casada debe ser lapidada en cuanto la relación de la mujer casada con la virgen equivale al adulterio; posteriormente, se debe esperar a que la mujer más joven de a luz y el niño es entregado al padre, propietario del semen; finalmente, la virgen es azotada por su fornicación. A la luz de este mismo *hadith* y recurriendo al argumento análogo y a la interpretación personal de las fuentes (permitida para los shiítas), el Sheik examinaba el novísimo problema de la procreación médica asistida llegando a la conclusión de la prohibición de todo tipo de procreación artificial.

La fatwa citada del Ayatollah iraní Alí Khamenéi especificaba las condiciones para recurrir a la donación de óvulos por parte de una segunda mujer, cuando la primera esposa de un hombre no sea capaz de producir óvulos útiles o sea incapaz de procrear. La nueva pareja debería, antes que nada, obtener la aprobación de un tribunal religioso. Sucesivamente, el hombre debe vincularse a la mujer “donadora” recurriendo al matrimonio temporal (*mut'a*), en ocasiones definido como matrimonio “de placer”, juzgado lícito por el Islam *shiíta* y por el código civil iraní (art. 1075-1077). En este caso, el recurso al matrimonio temporal sería dictado exclusivamente por la exigencia de dar al hombre un niño dentro de una relación matrimonial cuando la primera esposa no puede hacerlo. Se trata de un matrimonio consensual sometido a los mismos vínculos de un matrimonio ordinario: la mujer no debe estar ya casada; no puede casarse con un varón no-musulmán; la unión no es válida entre determinados grados de parentela.²⁹ La duración del matrimonio temporal es establecida en el contrato matrimonial entre las partes y puede ser de una hora, un día, un mes, un año u otros periodos, pero no debe superar la duración de la vida de los contrayentes del acuerdo, en ese caso el matrimonio se vuelve un matrimonio permanente.

Muy semejante es la solución de otra prestigiosa autoridad *shiíta*, muy conocida por los sucesos político-militares actuales en Irak, es decir, al-Sistani, el Gran Ayatollah de Irak, en su obra “Fatawa simplificadas” (Beirut, 2002). Según él, son lícitas la inseminación artificial homóloga y la fecundación homóloga *in-vitro*. Sin embargo, también es lícito fecundar en probeta el semen del marido con óvulos de una mujer distinta de la esposa para luego implantar el embrión en el útero de la mujer legítima. Es ilícito fecundar los óvulos de una mujer

con gametos de un hombre distinto del marido para luego inyectar el embrión en el útero de la misma mujer. Finalmente, es lícito inseminar a la mujer con el semen del marido después de la muerte de éste último; el hijo es atribuido al padre pero no hereda de éste.

Documentos médico-jurídicos

Sobre los problemas concernientes a las técnicas de reproducción asistida, una opinión útil para el mundo islámico es la que se expresa en las recomendaciones formuladas en la primera Conferencia Internacional sobre la “Bioética de la Reproducción Humana en el mundo musulmán” desarrollada en 1991 en la Universidad de Al-Azhar del Cairo (Egipto). El documento³⁰ pone en evidencia los siguientes puntos de acuerdo entre los participantes:

1. Las investigaciones sobre la estimulación de la ovulación, sobre la fecundación *in vitro* y la inseminación artificial, están permitidas si los gametos pertenecen a la pareja casada y con la condición de que el óvulo fecundado sea transferido al útero de la esposa.
2. Está prohibida la donación, el comercio de gametos y la maternidad “sustituta”, inclusive en un contexto poligámico.
3. El número de embriones a transferir a un útero no debe superar las 3-4 unidades.
4. Los óvulos fecundados en excedencia pueden ser crio-conservados; pertenecen a la pareja casada y son transferibles sólo a la mujer legítima si el contrato matrimonial sigue siendo válido.
5. La investigación con pre-embiones debe limitarse a la investigación terapéutica teniendo el consentimiento de la pareja.
6. Está prohibida la investigación con el fin de mejorar las características hereditarias del feto, incluidas las que buscan la selección del sexo.

Sobre el punto de la selección del sexo del feto, existen documentos más tolerantes. Uno sería el de las Recomendaciones del Seminario sobre “La Reproducción Humana en el Islam” organizado por la Organización Islámica de las Ciencias Médicas (Kuwait, 1983), en las que se afirma que existe un acuerdo entre los juristas islámicos para rechazar la preselección del sexo del feto si se practica a nivel

nacional, mientras que a nivel individual bastantes juristas consideraban lícito para la pareja la elección de un varón o de una mujer, mientras que otros también eran contrarios a esto por temor de que un sexo termine por superar numéricamente al otro.³¹

El segundo documento proviene del Convenio organizado en la Universidad de Al-Azhar sobre “Bioethics of Art. A Middle Eastern Perspective” (Noviembre 2000), que trató del Diagnóstico Genético Preimplantatorio (DGP). El texto recordaba que los musulmanes no aceptan la opinión de la Iglesia Católica según la cual la vida humana inicia desde la concepción; la vida humana requiere plena protección de 2 a 3 semanas después de la concepción y la implantación en el útero.³² En consecuencia, es lícito no implantar embriones producidos *in vitro* cuando muestran serias anomalías cromosómicas o genéticas individuadas por medio del DGP. Más controversial es el debate sobre el uso no médico del DGP. Los participantes condenaron el recurso a la DGP con el fin de discriminar a las mujeres, pero han precisado que el rechazo total de la práctica comporta serios riesgos para las madres en la sociedad mediorienta, especialmente cuando el nacimiento de un varón sigue siendo fundamental para el bienestar psicofísico y social de la madre.

En 1997 el Comité de Bioética de Líbano ha recordado³³ que la FIVET es lícita cuando el marido es musulmán y la esposa es musulmana, cristiana o judía, esto para “garantizar” una prole musulmana según las reglas de la Sharia. La FIVET de una viuda o divorciada con el semen crio-conservado del marido es ilícita en cuanto que el contrato matrimonial termina con la muerte del marido o el divorcio. Se aconseja fecundar sólo el número necesario de óvulos; los embriones sobrantes son propiedad de la pareja que puede decidir dejarlos morir o cederlos para investigación terapéutica.

Sociedades y legislaciones

Los primeros intentos exitosos de FIVET en los países árabes fueron realizados en Jordania, Egipto y Arabia Saudita desde mediados de los años 80. En Jordania esto fue posible por el uso de la fatwa del Muftí del Reino Hashemita, Sheik Ezzedine al-Khatib en 1985, el

cual se expresó a favor, con la condición de que la pareja estuviera casada; nacieron dos gemelos varones de dos madres diversas. Desde entonces muchos otros países han creado Centros con estos fines, casi siempre privados, dados los altos costos de las técnicas.

Los costos de las Nuevas Técnicas de Reproducción en los países “en vías de desarrollo” parecen mucho más elevados en comparación con los costos en los Estados avanzados. Además, los políticos locales no valoran la infertilidad como una enfermedad, por lo que los Estados están muy poco dispuestos a cubrir (incluso parcialmente) los gastos de los pacientes.

Egipto parece ser el país musulmán líder en Medio Oriente en la aplicación de las tecnologías reproductivas pero en un contexto social en el que el juicio y la efectiva disponibilidad de los ciudadanos hacia estas técnicas es contradictorio. En otras palabras, los valores culturales, socio-económicos, religiosos y políticos inciden sobre la percepción y recepción (o falta de ésta) de estas prácticas reproductivas occidentales. Precisamente por la importancia del papel de Egipto, nos detendremos en estos aspectos.

El primer centro FIVET egipcio nació en 1986 y en 1999 existían ya 35 centros similares. En un libro, M. Inhorn describió³⁴ ocho obstáculos concretos que inhiben o limitan el recurso a las nuevas técnicas reproductivas (NTR) en Egipto, casuística que, con las diferencias y cuidados adecuados, puede aplicarse a otros Estados árabes. Aquí nos detendremos en cuatro de estos obstáculos: 1. las creencias culturales, 2. la clase social, 3. el sexo, 4. la religión.

1. Un motivo cultural importante del rechazo de las NTR en Egipto parece radicarse en creencias populares sobre la naturaleza de la reproducción humana y sobre la fisiología reproductiva. La visión reproductiva occidental contemporánea implica un modelo “duogenético” de la procreación, caracterizado por una contribución igual de espermatozoides y óvulos, hombre y mujer, modelo cultural que parece poco aceptado por la mayoría de los egipcios de origen más pobre e iletrado. Éste grupo muchas veces comparte una visión “monogenética” de la procreación en la que las mujeres no contribuyen significativamente, a lo mucho sirven para portar y nutrir al feto que crecería gracias a la sangre menstrual.³⁵ Estas son algunas nuevas concepciones que desafían la concepción “monogenética” de la reproducción:³⁶

el hombre no proporciona todos los elementos necesarios para la reproducción; los óvulos contribuyen a la creación de la prole dando a la madre un papel biológico relevante con derechos sobre los hijos; los gametos masculinos y femeninos tienen el mismo peso en la formación de la nueva criatura; la unión de los gametos puede darse fuera del cuerpo de la madre y sin penetración sexual.

2. Las nuevas tecnologías reproductivas son inaccesibles para las mujeres estériles pobres y de las clases medias, en parte porque todos los centros FIVET egipcios, menos uno, son privados, por lo que los pacientes deben pagarse hasta los medicamentos (los seguros de salud son una novedad poco difundida). La única excepción la constituye el Centro FIVET del Hospital Shatby de la Universidad de Alejandría en la que, sin embargo, el número de tratamientos en mujeres pobres es muy reducido.³⁷

En otras palabras, los pacientes y las pacientes que recurren a las NTR generalmente son profesionistas de alta sociedad y de alto nivel cultural. No es de maravillarse que los mismos médicos pertenezcan también a una élite rica, especializada en occidente y con una mentalidad mucho más “occidentalizada” y moderna respecto a la mentalidad media de la población.

3. Las relaciones entre los sexos y las dinámicas conyugales influyen notablemente el acceso a las NTR también entre las clases más elevadas.³⁸ La mujer estéril de cualquier clase teme particularmente al derecho familiar islámico que consiente fácilmente al esposo el divorcio unilateral si la mujer es estéril.³⁹ Aunque la mujer de un marido estéril podría divorciarse (aunque sólo con la aprobación de un tribunal), corre el riesgo de una estigmatización social que la presiona para evitarlo, a no ser en circunstancias insostenibles (por ejemplo, la violencia). En todo caso, muchos hombres prefieren divorciarse que someterse a análisis, intentos y gastos como los que se requieren de los cónyuges por la FIVET.

La introducción en los años 90 en Egipto de la técnica de la microinyección de un espermatozoide en el ovocito (ICSI) ha aumentado el número de clínicas practicantes de la FIV. Dado que muchas de las mujeres que han permanecido junto a sus esposos estériles durante años ya son muy ancianas para producir óvulos utilizables en una microinyección, la ICSI coloca a la egipcia estéril y a la anciana estéril

en condiciones precarias, en cuanto que los maridos prefieren muchas veces divorciarse y elegir a una joven para intentar lograr la paternidad con la nueva técnica.

4. En todas las áreas musulmanas las fuentes religiosas exaltan la maternidad y la filiación. Sin embargo, la mujer estéril que para llegar a ser madre acuden a las NTR, puede optar sólo por las prácticas homólogas y no puede adoptar, pues la adopción está prohibida por el derecho musulmán y por el derecho positivo de los Estados modernos.

Una mención especial merece la actitud apologética de los medios de comunicación egipcia –y de muchos otros Estados árabe-musulmanes– presentando películas y artículos que buscan poner en evidencia la decadencia moral de Estados Unidos y de Europa, caracterizada por la enorme cantidad de técnicas reproductivas inmorales y ridículas. Los medios se centran en los casos de mujeres que alquilan su útero para luego disputar la custodia del hijo que llevaron en el vientre; médicos que fecundan a cientos de mujeres con el propio espermatozoides; o el caso de una mujer holandesa con dos gemelos, uno blanco y el otro negro provenientes de padres diversos y nacidos por una equivocada mezcla de gametos en el laboratorio. El fin de tales denuncias siempre está orientado a exaltar la moral islámica que impide tal degeneración. Las madres pueden poner su confianza en los magníficos y competentes médicos musulmanes.

La denuncia obsesiva de los eventuales errores en laboratorio ha tenido también el efecto de inhibir a las parejas egipcias para buscar en occidente, pero también en Egipto o en otros Estados musulmanes, la solución tecnológica a la falta de prole, por el miedo al riesgo de la fecundación heteróloga.

La mayoría de los Estados musulmanes que tienen centros para la reproducción médica asistida, no han cambiado todavía sus decretos de gobierno o legislaciones para regular su práctica; como excepciones están Tunes, Turquía, Arabia Saudita y Egipto. En Jordania,⁴⁰ el derecho positivo no regula las técnicas, lo que fomenta su desarrollo, siempre que no excedan los límites establecidos de la deontología médica. El *Hospital Farah* de Ammán realiza aproximadamente 3.000 casos de FIVET al año. El hospital se ha impuesto normas de autocontrol gracias a un Comité Ético compuesto por ocho médicos

externos con la labor de examinar los problemas que se van presentando.

En el Reino Saudita y en Indonesia, la autorización para la creación de nuevos centros proviene de organismos gubernamentales. En Líbano y en otros Estados se siguen las directivas de los organismos profesionales.

Es emblemático el camino seguido por la República Árabe de Libia, el primer país árabe que se ha dado una legislación sobre el tema, la ley 175 de 1972 art. 403 del Código Penal, que prohibía el recurso a cualquier tipo de técnica reproductiva asistida. La ley afirmaba que sus raíces están en los principios de la Sharia, empezando con las siguientes palabras: "Respetando las normas de la noble Sharia". Según estas normas, quienquiera que obligue a una mujer a someterse a una técnica de reproducción médica puede ser condenado hasta a diez años de cárcel, si la mujer consiente, la pena por el reato es de la mitad. La pena no supera los diez años de cárcel si el "crimen" es cometido por un médico. La mujer que consiente o que realiza en sí misma la práctica puede ser condenada hasta a cinco años de prisión. El marido es castigado con la misma pena si consiente, independientemente del hecho de que la práctica sea realizada por su esposa o por un extranjero.⁴¹ Sin embargo, en 1986 fue aprobada la ley n.17 en torno a la responsabilidad del médico, que aprobó la inseminación artificial y la FIVET homóloga en casos de necesidad, con el consentimiento de las partes y cuando el contrato matrimonial esté en vigor.

En todos los Estados con mayoría islámica en los que se usan las NTR, éstas sólo se aplican a las parejas heterosexuales.

Algunas legislaciones especifican el número de embriones que es lícito transferir en el caso de la FIVET. Por ejemplo, en Arabia Saudita no pueden ser más de 3-4 embriones.

La crio-conservación de embriones se practica⁴² en Irán, Jordania, Malasia, Líbano, Pakistán, Egipto, Jordania, etc. En Arabia Saudita y Turquía la técnica está reglamentada por la ley; sin embargo, en Arabia no se ha establecido un periodo máximo de conservación. En el reino saudita se regula también la crio-conservación de ovocitos, tolerada también en Egipto. En este Estado, los ovocitos son conservados hasta la muerte de la mujer, de forma semejante a lo que se hace para

la conservación del esperma masculino que se debe conservar sólo hasta la muerte del hombre.

El recurso a la micro-implantación, sobre todo la técnica ICSI, está reglamentada por ley y/o es practicada en Egipto, Arabia Saudita, Turquía y Jordania, pero no en Malasia, Pakistán ni en Indonesia.

Un ejemplo del papel que conservan en las legislaciones contemporáneas, directa o indirectamente, los principios del derecho familiar con origen en la Sharia, es el de la reciente ley n. 93 de agosto de 2001 de Tunes – Estado musulmán notoriamente “moderado” – que regula la medicina reproductiva. Esta normativa aplica las posiciones más importantes elaboradas por los juristas islámicos, añadiendo, sin embargo, algunas soluciones originales para situaciones específicas. El art. 4 limita el recurso a la medicina reproductiva exclusivamente para los miembros de una pareja casada, viva, en edad de procrear y con gametos que les pertenezcan. Según el art. 5 la fecundación de gametos y el implante de los embriones, se debe efectuar sólo en presencia de los miembros de la pareja y después de haber obtenido su consentimiento por escrito. El recurso a un tercer donante de gametos y la donación de embriones están prohibidos. También está prohibido el implantar un embrión en el útero de otra mujer.

El n. 6 permite a una persona no casada sometida a tratamientos dañinos para su capacidad reproductiva, el congelar los gametos que utilizará una vez casada. Está prohibido el recurso a técnicas de clonación (art. 8). El art. 11 precisa que el congelamiento de gametos o embriones es lícito sólo con fines terapéuticos. El congelamiento necesita del consentimiento escrito de la pareja. Los gametos y embriones crio-conservados se conservan durante cinco años, renovables por otros cinco años a solicitud escrita del interesado (en caso de gametos) o de la pareja (en caso de embriones). Al término del periodo (sin renovación) o en caso del deceso de un miembro de la pareja, los gametos deben ser destruidos y el congelamiento de los embriones interrumpido. Después de la sentencia de un eventual divorcio, la pareja o uno de los dos puede pedir al tribunal la interrupción del congelamiento de los embriones. Según el art. 12, los embriones sobrantes pueden ser conservados en espera de su uso, previo consentimiento escrito de la pareja.

En agosto de 2002, el parlamento iraní autorizó la fecundación *in-vitro* homóloga para parejas incapaces de tener hijos por problemas de esterilidad.

Referencias bibliográficas

¹ ATIGHETCHI D., *Islam, musulmani e bioetica*, Roma: Armando Editore, 2002: 17-18.

² ID., *Islamic Tradition and Medically Assisted Reproduction*, Molecular and Cellular Endocrinology 2000, 169: 137-141.

³ ID., *Islam, musulmani e bioetica...*, pp. 99-100.

⁴ CHAFI M., *L'Islam et l'Insémination artificielle*, Revue Juridique Politique Indépendance et Coopération 1987: 356-362.

⁵ *Ibid.*, pp. 357 y 359.

⁶ La pena establecida por el *Corán* 24, 2 consiste en 100 latigazos por la fornicación. La pena de la lapidación, por el contrario, no tiene una base coránica.

⁷ SANTILLANA D., *Istruzioni di diritto musulmano malichita con riguardo anche al sistema sciafita*, Roma: Istituto per l'Oriente, 1926-1938, Vol. 1: 242.

⁸ Por ejemplo, si el individuo comete un homicidio, los agnados son responsables en su lugar del pago del precio de sangre (*diyya*). Si el individuo es asesinado, le compete al agnado más próximo aplicar la ley del talión al responsable o recibir de él el precio de sangre (véase el caso de un aborto procurado), etc. Véase ALUFFI BECK-PECCOZ R., *La modernizzazione del diritto di famiglia nei paesi arabi*, Milán: Giuffrè, 1990: 153-154.

⁹ Véase, sobre este tema, el capítulo: "Anticoncepción y control demográfico", en ATIGHETCHI D., *Islam, musulmani e bioetica...*, pp. 52-70; ID., *The Position of Islamic Tradition on Contraception*, Medicine and Law 1994, 13 (7/8): 717-725.

¹⁰ Si un hombre no tiene hijos propios, pero ha criado a uno extraño, puede como máximo dejarle una tercera parte de la herencia.

¹¹ *Corán* 4, 27-28: "27 Se os prohíbe tomar por esposas a vuestras madres, a vuestras hijas, a vuestras hermanas, a vuestras tías paternas y maternas; a vuestras sobrinas, sean hijas de hermano o hermana; a vuestras nodrizas, aquellas que os amamantaron; a vuestras hermanas de leche; a las madres de vuestras esposas; a vuestras pupilas, nacidas de vuestras mujeres con las que habéis mantenido relaciones; si no hubieseis tenido relaciones con ellas, no cometéis falta; a las esposas de vuestros hijos nacidos de vuestros riñones; os está prohibido reunir dos hermanas. Se exceptúan los matrimonios que hayáis contraído con anterioridad a este mandamiento. Realmente, Dios es indulgente, misericordioso. 28 Y todas las mujeres casadas os están prohibidas, a excepción de las esclavas que poseáis..."

¹² INHORN M.C., *Global Infertility and the Globalization of New Reproductive Technologies*: Illustrations from Egypt, Social Science & Medicine 2003, 56: 1837-1851.

¹³ CASTRO F., *Illiceità della fecondazione artificiale in diritto musulmano secondo una recente pubblicazione dello Shaykh Muhammad Ganad Mughniyyah*, Oriente Moderno 1974, 222-225.

¹⁴ ATIGHETCHI, *Islam, musulmani e bioetica...*, p. 102.

¹⁵ DUPRÉ LA TOUR A., NASABÉ H., *Questions de Bioéthique au regard de l'Islam et du Christianisme*, Beyrouth: Dar el-Machreq, 2000: 54.

¹⁶ QARADAWI (AL) Y., *The Lawful and the Prohibited in Islam*, A.T.P. 1994: 227-228.

- ¹⁷ BOTIVEAU B., *Avortement, procréation médicalement assistée et éthique médicale: la cas de la Jordanie*. Journal International de Bioéthique 1998, 9 (1-2): 87-93.
- ¹⁸ ATIGHETCHI, *Islam, musulmani e bioetica*.... pp. 103-105.
- ¹⁹ *A Ruling of the Fiqh Academy of Makkah* en GINDI (AL) A.R. (Ed.), *Human Reproduction in Islam*. Kuwait: IOMS, 1985: 395-399.
- ²⁰ Ver la nota 11.
- ²¹ ATIGHETCHI, *Islam, musulmani e bioetica*.... p. 180.
- ²² DUPRÉ LA TOUR, NASHABÉ, *Questions de Bioéthique*.... p. 55.
- ²³ SEROUR G.I., *Reproductive Choice: A Muslim Perspective*, en HARRIS J., HOLM S. (eds.), *The Future of Human Reproduction*, Oxford: Clarendon Press, 1998: 191-202.
- ²⁴ SEROUR G.I., DICKENS B.M., *Assisted Reproduction Developments in the Islamic World*, International Journal of Gynaecology & Obstetrics 2001, 74: 187-193.
- ²⁵ RISPLER-CHAIM V., *Islamic Medical Ethics in the 20th Century*, Leiden: Brill, 1993: 23 y 129-132.
- ²⁶ BOSTANI (AL) A.A. (comp.), *La guide du musulman*, Paris, 1991: 269-271.
- ²⁷ *Ibid.*, p. 270.
- ²⁸ CASTRO, *Illiceità della fecondazione artificiale*.... pp. 222-225.
- ²⁹ ABU-SAHLIEH A.A., *L'éthique sexuelle en droit musulman et arabe. Cas de l'Égypte, passé, présent et avenir*, Rev. Sc. Crim. 1999, 1: 49-67.
- ³⁰ SEROUR G.I. (ed.), *Ethical Guidelines for Human Reproduction Research in the Muslim World*, Cairo: HCPSR, 1992: 29-31.
- ³¹ *The Seminar on Reproduction in Islam, Minutes of the Recommendation Committee*, en GINDI, *Human Reproduction in Islam*.... p. 275.
- ³² SEROUR, DICKENS, *Assisted Reproduction Developments*.... pp. 189-190.
- ³³ ATIGHETCHI, *Islam, musulmani e bioetica*.... pp. 108-109.
- ³⁴ INHORN M.C., *Babies in Global Test Tubes: Gender, Science and Reproductive Technology in Islamic Egypt*, New York: Routledge, 2003.
- ³⁵ ID., *Global Infertility and the Globalization*.... p. 1845.
- ³⁶ *Ibid.*
- ³⁷ *Ibid.*, pp. 1855-1856.
- ³⁸ *Ibid.*, p. 1847.
- ³⁹ FARAHAT M.N., *The Legal System of Muslim's Marriage in Egypt: Some Keynote Remarks*, Mediterranean Journal of Human Rights 1997, 1 (2): 203-209.
- ⁴⁰ BORIVEU, *Avortement, procréation médicalement assistée*.... p. 90.
- ⁴¹ MAYER A.E., *Libyan Legislation in Defence of Arab-Islamic Sexual Mores*, The American Journal of Comparative Law 1980, 2: 287-313.
- ⁴² SCHENKER J.G., SHUSHAN A., *Ethical and Legal Aspects of Assisted Reproduction Practice in Asia*, Human Reproduction 1996, 11: 9008-911.

Reseña bibliográfica

Martha Tarasco Michel¹

Matheeuws, Alain. *Unión y procreación.* El Arca editores-Universidad Anáhuac. México, 2004. 229 pp.

El autor es un jesuita belga, profesor de teología moral en el Instituto Internacional catequético *Lumen Vitae* en Bruselas. Además, tiene una acción pastoral en varios movimientos juveniles católicos. La Universidad Anáhuac le agradece cumplidamente la donación de los derechos de autor para poder publicar esta extraordinaria obra en español.

Desde hace tiempo, la iglesia une la procreación y la unión como dos significados de un mismo acto de amor. La importancia de esta unión y su sentido en la vida de la pareja y de la sociedad, se pone en duda de manera radical por la evolución de las costumbres de esta época, así como por las nuevas prácticas médicas. Es difícil en este contexto entender los argumentos de la Iglesia.

El autor responde a este desafío al narrar la historia de la doctrina de la iglesia sobre los fines del matrimonio y el doble significado del acto conyugal. Esta historia, expuesta magníficamente, como lo ha declarado en el prefacio el cardenal Danneels de Malines, Bruselas, es una investigación en el campo de la historia de las costumbres de la teología moral, de la dogmática, de la exégesis bíblica y de la práctica de los sacramentos. Esta obra logra felizmente narrar, en muy

¹ Doctora en Medicina por la Universidad de Santiago de Compostela. Profesora e Investigadora de la Universidad Anáhuac, México.

breve espacio, lo que dice la Iglesia actual en la *Humanae Vitae*, la *Familiaris Consortio*, en la *Domum Vitae* y en la catequesis de Juan Pablo II.

Logra una presentación coherente de la doctrina católica contemporánea y está impregnada de una fe en la obra de santificación divina, presente en el núcleo del matrimonio. Esta visión personal nos lleva discretamente por los caminos de una mística del matrimonio y del amor conyugal. Da una gran fuerza y unidad al libro. En este campo de controversia, se manifiesta la cortesía y la “buena educación” del teólogo. Los que conocen los diversos matices de la espiritualidad conyugal en el medio francófono, estarán satisfechos de encontrar una continuidad con el ímpetu pastoral del Padre Caffarel. Mattheeuws, moralista y biólogo, comparte con este último la convicción de que la rectitud del camino debe ser hallado en el difícil terreno del amor conyugal, no en el anatema de los disidentes, sino en la explicación positiva, paciente y valiente de la verdadera naturaleza del vínculo conyugal. Al seguir este eje de pensamiento, logra en forma original, rendir cuentas del pensamiento personal de SS Juan Pablo II, en especial de su catequesis, y a guiarnos hacia ese misterio de amor, fundamento de toda vida conyugal.

Mattheeuws evidencia en esta obra el mal de la concupiscencia en la sexualidad humana y en el propio matrimonio, y señala a la virtud de la continencia como remedio. Por ello se coloca en la tradición agustiniana que hoy ejerce una profunda influencia en las enseñanzas oficiales de la Iglesia. Ya *Casti Connubii* insistía sobre la virtud de la continencia, entendida como un completo señorío de la dimensión sexual, incluyendo una completa abstinencia en el propio matrimonio. Este énfasis se encuentra en las declaraciones de Pío XII sobre el matrimonio. Es interesante observar que el Concilio Vaticano II, en cambio, no trata explícitamente la continencia en el matrimonio, y que el tema se retoma después en la *Humanae Vitae*. Posteriormente, Mattheeuws hace una excelente explicación sobre las enseñanzas de Juan Pablo II que retoman el asunto con un desarrollo novedoso. Además, el autor confronta otras teologías sobre el matrimonio que actualmente están en boga y que no están fundamentadas en San Agustín.

Respecto a este último, el autor critica el pesimismo agustiniano respecto al matrimonio. Pero también señala la faceta optimista de la

continencia, que si bien es una virtud difícil, es practicable por los esposos con la gracia divina.

Mattheeuws no intenta presentar la historia del desarrollo de la teología de la continencia, sino ayudar a renovar el interés sobre el tema.

Puede decirse que el libro “Unión y Procreación” es un tratado estrictamente teológico. El P. Mattheeuws se propone el examen sobre las corrientes de pensamiento anteriores a la Encíclica *Humanae Vitae*, expresadas en la doctrina de la misma, sobre la doble significación del acto conyugal. Además, revisa las corrientes de pensamiento y de enseñanza que se desarrollaron ulteriormente y que aportan una profundización y un enriquecimiento a esta doctrina..

No hace ninguna alusión a interpretaciones o análisis originales de los numerosos documentos de la Iglesia que estudia sobre el matrimonio, ni de los textos de San Agustín o de Santo Tomás de Aquino que trata al inicio de su bosquejo histórico. Más bien explota una gran variedad de fuentes secundarias y cómo han tomado estas mismas corrientes de pensamiento. Todo esto hace que intente elaborar una presentación coherente de la doctrina del magisterio católico contemporáneo sobre el tema. Mattheeuws acepta esta doctrina incondicionalmente. Al citar opiniones diversas de las suyas, tales como las de Hâring, Rahner y Grootaers, lo hace con una constante imparcialidad. No hace referencia a las sanciones disciplinarias ni a las del magisterio de las que fueron objeto, sino que expone la verdad de la doctrina de la iglesia y no sólo su carácter de autoridad obligatoria.

Sean Oriordan, en la revista *Studia Moralia* 1991, ha escrito sobre este libro que representa un estudio notable sobre las enseñanzas modernas de la Iglesia, especialmente sobre la naturaleza y la interrelación de los dos fines o significados del matrimonio.

Desde el punto de vista del estilo, esta obra no es un trabajo polémico ni simplemente descriptivo. Es un libro que expresa llanamente la dificultad de discernimiento del doble significado del acto conyugal a través del análisis de influencia de diversas corrientes de pensamiento, realizado de manera equilibrada y objetiva. A este respecto, el Cardenal Danneels en el Sínodo sobre familia de 1980 cita: “La familia, cara a los problemas de hoy en día, ha sido estudiada por Mattheeuws, tratando la moralidad conyugal, en términos de ‘mesura’ ”.

A través de toda su obra, Mattheeuws se expresa siempre en estos términos “medidos”. Así podemos ver que busca aclarar y conciliar, sin por ello dejar de afirmar y esclarecer la doctrina del Magisterio al respecto del tema tratado. Por ejemplo, cuando explica que algún documento ha sido criticado, lo expone con serenidad sin llegar a ninguna condena.

También sobre el estilo y la forma de este libro, se puede decir que tiene el mérito incalculable de haber podido mostrar la complejidad de razonamientos y desarrollo de un tema tan profundo y difícil de explicar, en una forma clara y accesible aún para quienes no somos expertos en el tema, y que además su extensión es breve, lo cual facilita su empleo como libro de texto y como libro de consulta, sin por ello perder la objetividad y profundidad en la presentación.

Siguiendo el esquema de Oriordan, presentaré un resumen del contenido del libro, señalando puntos de interés particular, y finalmente señalaré puntos que podrían ser ampliados en algún trabajo posterior.

Después de la introducción (pp 23–28) en la que el autor expone la forma en la que realizó su trabajo con una lectura diacrónica de algunos de los tratados más importantes del tema en el transcurso de la historia, siguen cinco capítulos.

El primer capítulo “Origen y desarrollo de la doctrina de los fines del matrimonio” (pp 29–57) se centra en lo que al respecto tratan San Agustín y Santo Tomás. Respecto al primero, Mattheeuws toma como referencia al P. Adnés, que explicita los tres bienes del matrimonio en San Agustín (proles, fides, sacramentum) y su interpretación como la “unión conyugal basada en la diferencia biológica de los sexos”. El único fin natural, en el sentido biológico, de este tipo de institución es la procreación.

Mattheeuws trata brevemente, sin rebuscamientos, la concepción pesimista de Agustín referente a la “concupiscencia” sexual, incluso en el contexto del matrimonio jurídico, y subraya las consecuencias negativas “masivas” para la teología posterior sobre el matrimonio. Considerará después la síntesis escolástica, en particular la de Santo Tomás, de los “fines” del matrimonio, citando diversos autores que escribieron al respecto, tales como Adnés, L. Janssens, Belmans, J. David, Heylen y otros, resaltando sus diferencias, como por ejemplo la que se refiere al tercer bien, *sedatio concupiscentiae* en el pensa-

miento medieval que David y Heylen describen la unión física como una liberación de las tensiones y presiones acumuladas, mientras que Belmans, Anciaux y Chapelle dan una interpretación más personalista.

Los dos polos del matrimonio: procreación y cumplimiento conyugal, son las perspectivas legadas por Agustín y Tomás a la Iglesia, y han permanecido como constantes a través de los siglos en la elaboración de la doctrina del matrimonio. Como por ejemplo, en el Concilio de Florencia de 1439, en que sin mencionarse aparecen, o en el Código de Derecho Canon de 1917, o en *Casti Connubii* de Pío XI, donde los “bienes” del matrimonio según Agustín, fueron integrados en los “fines” primarios y secundarios, o en la *Humanae Vitae* de Pablo VI o en la catequesis de Juan Pablo II.

Mattheeuws hace notar como *Casti Connubii* sobrepasa el sentido estricto de los fines del matrimonio y los agranda tomando el “amor conyugal como la razón primera y el fundamento del matrimonio”, explicando que para Pío XI “el amor conyugal no es parte de los fines del matrimonio, porque los trasciende y es su fuente” (pg 52). Acercándose a la época previa al Concilio Vaticano II, Mattheeuws subraya la crítica a la teología personalista que adelantaron H. Doms y B. Krempel. Pero muestra como esta intuición personalista provocará “mutaciones” en la teología del matrimonio, citando a Doms, autor a quien se debe el término de “significados” del acto conyugal. Este vocabulario abrió la línea personalista de la *Gaudium et Spes* y de la *Humanae Vitae*.

En el segundo capítulo, “El concilio Vaticano II y los fines del matrimonio: ¿una ruptura o el espacio de silencio abierto por el Espíritu Santo?” (pp 59–96), trata de la aproximación de los fines del matrimonio en dicho concilio. Examina qué tanto se había extendido en la Iglesia, ya desde antes del Concilio, un concepto personalista del matrimonio, según el cual la primacía pertenece al amor conyugal. Se realiza una exposición detallada de las diferentes etapas recorridas entre 1961 y 1965.

Aquí aparece la profunda división que se da en esos años, a propósito del planteamiento sobre la definición del matrimonio con relación a su finalidad primaria procreativa, o si debía comprenderse de una forma más amplia, como una comunidad de amor entre los espo-

sos, que de todas formas tiene que implicar la función procreativa.

El problema de la regulación de la natalidad surge aquí en la perspectiva amplia sobre el matrimonio, pero no pertenece al tema tratado en el libro de Mattheuws. El autor trata este tema con su conocida imparcialidad y concluye que la *Gaudium et Spes* deja abierta, en el texto final (núm. 47-52), la posibilidad de que las enseñanzas de Pío XI y Pío XII sobre la moral conyugal, no presenten de hecho la posición definitiva de la doctrina cristiana (pp 76). A continuación, el autor hace un atento análisis del contenido de la *Gaudium et Spes* sobre el matrimonio, que juzga como una unidad, aunque aún incompleta. Él evidencia cuatro puntos:

- la concepción personalista del matrimonio
- el llamado a la santidad en el matrimonio, que es la misma perspectiva en la que la persona es tratada en *Lumen Gentium*
- el amor conyugal
- los fines del matrimonio.

El primer punto es el más importante, ya que representa la trascendencia decisiva del concepto institucional del matrimonio, predominante en la enseñanza y la práctica pre-conciliar de la Iglesia. Mattheuws es partidario de ese desarrollo y cita múltiples textos de *Gaudium et Spes* para ilustrar esta postura (pp 89-91), subrayando el hecho que esto no debilita la estabilidad del matrimonio, que se transfiere del dominio jurídico al nivel psicológico y moral.

Una de las preguntas fundamentales que anota el autor es la razón por la que Vaticano II no afirmó una jerarquía de los fines del matrimonio. Al final de este capítulo, emite la hipótesis de que el objetivo del Concilio era la de englobar todos los fines del matrimonio “en el dinamismo del amor conyugal”, resaltando su unidad y sin sentir la necesidad de clasificarlos en un orden jerárquico. Hace notar que es exactamente lo que hace el Código de Derecho Canónico postconciliar (canon 1055. 1).

Entre las tareas inacabadas del Vaticano II, tuvo prioridad el tema de la regulación de la natalidad, que en julio de 1968 llegó a constituir el tema de la *Humanae Vitae*.

En el capítulo tercero, “En *Humanae Vitae*”, Pablo VI hace precisiones sobre el vínculo indisoluble de los significados del acto conyugal (pp 97 – 150). Este capítulo trata sólo de esta Encíclica iniciando

con la génesis de la doctrina que contiene. Después aborda la enseñanza central de la Encíclica, que encontró una “gran oposición” al ser publicada (pp 98). Considera que los números 8 y 9 revisten una importancia central, no sólo por la descripción de las características del amor conyugal, sino por su referencia a su origen en Dios, que es AMOR (1 Jn 4,8). Se subraya entonces el lazo vital (ontológico y no sólo biológico) entre los “dos significados del acto conyugal”. La contracepción viola este lazo, y es esto, lo que según la doctrina de la *Humanae Vitae*, constituye el mal inherente, por lo que no puede nunca ser una manera aceptable de practicar la paternidad responsable. Sin embargo, Paulo VI verá en el recurso de los métodos de reconocimiento de la fertilidad un medio posible para ello. Es la forma en la que Pío XII declaraba en 1951 que podía ser empleada “por serios motivos”. Como comenta Oriordan, es interesante notar que Mattheeuws no menciona esta declaración de Pío XII en el primer capítulo del libro, sino que decide explicar la planificación familiar mientras expone la *Humanae Vitae*. Más adelante vuelve a aludir el asunto sin considerarlo como un tema principal de la expresión de un amor conyugal verdadero en la relación del matrimonio.

Respecto a la Encíclica, Mattheeuws acepta que el lenguaje es muchas veces jurídico, sobre todo cuando emplea la terminología de lícito o ilícito. Pero subraya el hecho de la verdad que expresa para comprender el amor conyugal. Esta verdad en todas sus dimensiones, sobre todo en la dimensión espiritual, fue explicada con todo detalle por Paulo VI en su alocución al Equipo de Nuestra Señora en mayo de 1970, y Mattheeuws le da una gran importancia y la prefiere respecto a la propia *Humanae Vitae*. Es comprensible por qué a lo largo del libro no se encuentran juicios de quienes criticaron la *HV*.

Otros comentarios que hace el autor sobre la Encíclica subrayan la continuidad entre su enseñanza y comprensión correcta de la doctrina tradicional de los fines del matrimonio.

Mattheeuws realiza resúmenes de los tres comentarios de la Encíclica realizados por el cardenal Wojtyla (de 1969 y de 1978). El primero es fuertemente personalista en su teología de la “comunidad de amor” de la pareja. Es una comunión de personas, un hombre y una mujer, en la donación mutua de sí mismos y en su capacidad procreativa ligados inseparablemente el uno al otro. La comunión física es

una manifestación particular de una comunión de amor más profunda y más grande. Esta comunión de amor conyugal no se manifiesta sólo en el acto conyugal: también lo hace en la renuncia a ese acto. El cardenal Wojtyla escribió: “Este amor se manifiesta también en la continencia periódica, ya que el amor es capaz de renunciar al acto conyugal. Sin embargo, no puede renunciar al don auténtico de la persona”. En *Humanae Vitae*, en particular en el número 21, se puede encontrar lo que él había escrito en cuanto a la continencia. En este sentido, hizo avanzar la teología del amor conyugal expresada en la Encíclica. El significado de la influencia de nuestro actual Pontífice reaparecerá en otros momentos del trabajo de Mattheeuws.

Al final de este capítulo, formula algunas críticas a la metodología de la *Humanae Vitae*, una de ellas se debe al hecho de que los razonamientos están basados en el concepto de “naturaleza” con las ambigüedades inherentes a este término (pp 147). Según Mattheeuws, esta es la causa fundamental de su rechazo. Sin embargo, como comenta Oriordan, “gracias a los comentarios que surgieron en los años subsiguientes, entre ellos los del Cardenal Wojtyla, podemos nosotros también esclarecer el concepto ambiguo de ‘naturaleza’ y unir la verdad fundamental de la *Humanae Vitae* al concepto de persona”.

En el capítulo cuarto, “Los significados del acto conyugal recogidos por la *Familiaris Consortio*” (pp 151-188), el autor retoma el trabajo del Cardenal Wojtyla, quien después ya como Sumo Pontífice desarrolló con mayor profundidad la doctrina de “los significados” del acto conyugal. Fue un tiempo de malestar en la Iglesia con relación a todo lo relacionado al matrimonio y a la vida de familia, y en 1980 Juan Pablo II convocó el Sínodo precisamente con el objeto de formular una enseñanza y directrices claras y positivas por el bien de la familia y del matrimonio cristiano. Mattheeuws analiza ampliamente las 43 propuestas del Sínodo, que servirían de base para el documento sobre la familia que el Santo Padre publicaría posteriormente. Después el autor analiza la exhortación apostólica *Familiaris Consortio* donde hace observar que el lazo que une los dos significados del acto conyugal es indisolublemente uno, ya que pertenece “a la unidad del alma y del cuerpo en la persona” (pp 167). Todos los comentarios sobre la *Familiaris Consortio* citados por Mattheeuws, rezan el carácter personalista del documento y la relación trascenden-

te con Dios que otorga a toda persona humana, a la vez en su ser y en su actividad, y de una manera específica en el terreno de su sexualidad. (pp 168-169). Aquí analiza las relaciones conyugales en un contexto teológico, eclesial y social amplios que analizará en la conclusión de su libro.

El capítulo quinto, “De la Biblia a *Humanae Vitae*: la catequesis de Juan Pablo II (pp 189-209)”, es el último de este libro. Cubre los diversos ciclos de la enseñanza catequética dada por el Papa en las audiencias de los miércoles en los años de 1979 a 1984.

Los cuatro primeros ciclos consideran al hombre y a la mujer en la perspectiva de la creación, de la redención y de la resurrección. De estas reflexiones surge una síntesis respecto a la relación sexual dentro del matrimonio. En el cuarto ciclo, el Papa coloca al matrimonio en el misterio de Jesús y su Iglesia. (pp 191). El quinto ciclo es un comentario profundo sobre la *Humanae Vitae*. Juan Pablo II afirma que la “norma moral” para las relaciones conyugales “corresponde a la doctrina revelada en las fuentes bíblicas” (pp 197). Una vez más “el lazo indisoluble” que une los dos significados de la unión conyugal se subraya con fuerza. Está grabado “en el lenguaje del propio cuerpo humano”, un lenguaje que remonta al “diálogo que según el Génesis 2,24-25 se inició el día de la creación (pp 200-202).

La *Humanae Vitae* presupone una relación espiritual en lo que se refiere al matrimonio que reúne el amor conyugal, la castidad, la continencia y el respeto del cónyuge. Cada elemento tiene un papel propio para hacer posible y revelar la profundidad del lazo indisoluble que existe entre ambos significados del acto conyugal. Esto constituye un desafío difícil a causa de la concupiscencia (pp 206).

Este hecho lleva a Juan Pablo II al tema de la castidad conyugal. Ésta se manifiesta ante todo en el dominio de sí, es decir, en la continencia (pp 207), que es “una disposición constante de la voluntad” que consiste “en la capacidad de dominar, controlar y orientar los impulsos sexuales” (pp 208). Como señala la *Humanae Vitae*, la ascesis de la continencia es un enriquecimiento y no un empobrecimiento de la afectividad humana (núm. 21). En este sentido, la continencia periódica debe considerarse en el marco de la virtud y no sólo de un mero sistema de regulación de la natalidad. Al finalizar este capítulo, Mattheeuws retoma las enseñanzas de Juan Pablo II en cuanto a la

castidad y a la continencia, y expone aquí su propia teología del amor conyugal con un contenido profundamente personalista de acuerdo con la del Santo Padre.

En la Conclusión General de este libro (pp 210-212), Mattheeuws presenta un resumen y una síntesis de sus cinco capítulos. Al volver a Pío XII se muestra crítico respecto con la “rigidez de los fines” que el Sumo Pontífice buscaba mantener en contra de Doms y de otros teólogos que se esforzaban por iluminar el valor unitivo del matrimonio, y que Doms recoge con la adopción del término “significados”. La conclusión también comenta brevemente la instrucción *Donum Vitae* sobre la fecundación artificial, porque el principio subyacente de la inseparabilidad de los dos significados del acto conyugal es el mismo que el de la *Humanae Vitae*.

Fortalezas de esta obra

El punto más notable del trabajo del Padre Mattheeuws consiste, según mi criterio, en el de un contenido claro y positivo de la doctrina y en el de la forma objetiva y concisa de exposición. Pone el valor en un concepto místico del matrimonio a través de un examen histórico analítico de los textos hasta los de SS Juan Pablo II.

En cuanto al contenido, explica el sentido místico del matrimonio. En toda la obra se trasluce una profunda convicción personal. El punto culminante se refiere a los capítulos IV y V referente al desarrollo de la doctrina de los fines del matrimonio. No se limita a exponer fielmente las enseñanzas del Papa, sino que va más allá, porque puede analizar los puntos álgidos con sus consecuencias prácticas. Este libro no es sólo una explicación del Magisterio, sino de la verdad respecto al matrimonio y al amor conyugal, y se alegra de que el Magisterio, en particular SS Juan Pablo II, retomen esta verdad. Pero es capaz de someter las afirmaciones del Magisterio del pasado a la crítica, como por ejemplo, las afirmaciones de Pío XI y de la *Humanae Vitae* de Pablo VI, en cuanto a que no logran enfocar plenamente la realidad del matrimonio. Mattheeuws no se deja llevar por polémicas con los teólogos católicos que defienden tesis diferentes sobre el mismo tema, a menos que lo considere pertinente para su objetivo.

En cuanto a la forma, es de tono positivamente personalista. Esto se observa en cuanto al amor en el matrimonio con una luminosidad que persiste a lo largo de toda la obra, dándole una gran fuerza y unidad al libro, lo que lo distingue, no en el contenido, sino en la forma, con todos los grandes tratados que al respecto se han escrito. Es capaz de una objetividad sin pedantería y de una capacidad de resumen e interpretación, tanto de los textos como de los hechos, que con una brevedad asombrosa, no llega a omitir lo esencial en las solo doscientas doce páginas del texto. Existe un espíritu de caridad y de cortesía. Su visión de “misterio” es capaz de entusiasmar. En el corazón del matrimonio se haya una comunión amorosa de la pareja como realidad que habita sus vidas de forma permanente que se expresa de múltiples formas, pero todas son parte del “don de sí” recíproco de ambos cónyuges. En el matrimonio cristiano, este don reviste una cualidad espiritual y sacramental especial que introduce la vida conyugal y familiar en relación directa con el misterio de la Creación, de la Redención y de la efusión del Espíritu Santo. Por el sacramento, el matrimonio recibe igualmente su carácter eclesial y misionero. Su misión es la de enriquecer la comunidad viva de la Iglesia, y dar testimonio a la humanidad de la verdad de un auténtico amor conyugal y de una auténtica vida familiar basada en el amor.

Respecto a la sexualidad matrimonial, refiere que es el elemento constitutivo de la comunión de amor en el matrimonio. A los esposos les está permitido expresar su amor de esta forma tan íntima, siempre y cuando sea siempre un amor auténtico, unitivo para los propios cónyuges y procreativo en el sentido de una apertura a engendrar nuevas vidas. Tal como lo dice el autor, son estos los dos significados ontológicamente inseparables del acto conyugal. Para que éste lo sea realmente, no basta respetar solo su estructura física. Este acto debe ser no sólo el “remedio a la concupiscencia” (la satisfacción de la pulsión sexual), sino también un amor “continente”, es decir, un amor caracterizado por la ascesis de un control sexual y de una disciplina personal. Este control, dice Mattheeuws, es la condición fundamental para preservar la verdad del lenguaje corporal. Naturalmente, esto implica por parte de los cónyuges una espiritualidad mística capaz de alcanzar, si hace falta, el heroísmo (Juan Pablo II). Es significativo que el autor trata el tema de la continencia bajo el término de la espiritua-

lidad conyugal. Mattheeuws intenta decirnos que no hay que considerar la continencia en términos negativos como una simple abstención de los encuentros conyugales, sino como un valor de amor positivo y creativo del señorío sobre sí mismo, que ya había señalado Paulo VI en la *Humanae Vitae*. Para Mattheeuws como para Juan Pablo II, no es la continencia periódica por sí misma la que ayuda a los esposos a progresar en un amor conyugal verdadero, sino sólo es la virtud de la continencia la que puede justificar en ciertas circunstancias la utilización de la técnica.

Debilidades del texto

Desde el punto de vista del propio autor y de su metodología, puede observarse, tal como lo señala Oriordan, que en cuanto a la bibliografía secundaria utilizada no existe una gran selección de las fuentes, ya que hay libros y artículos de un gran valor al igual que otros que carecen del mismo. Si bien apoyan sus argumentos, estas fuentes a veces no son las más actuales en el medio competente de este estudio. Por ejemplo, este es el caso del libro de Adnés para exponer el pensamiento agustiniano o el del artículo de Jansens sobre el mismo tema. Existen otros trabajos al respecto de la doctrina de San Agustín sobre el matrimonio y la sexualidad más recientes que no fueron consultados en este libro. Lo mismo pasa para tratar a Santo Tomás, donde puede verse que las fuentes consultadas son exactamente las mismas junto con Belmans y Chapelle. Además, hay varios saltos entre el Concilio de Florencia (1419), el Código de Derecho Canónico (1967) y *Castii Connubii* de Pío XII. No se hace mención de los autores que dominaron la teología moral en este largo período. Por ello, si pasamos por alto la forma legalista en la que la mayoría de ellos hablaron de los fines del matrimonio, no es factible comprender el legalismo de la Iglesia, ni comprender la minoría antipersonalista presente en el Concilio Vaticano II que Mattheeuws critica.

Dada la importancia que el autor da a Doms en su libro, se hubiera esperado una exactitud mayor de sus fuentes. El autor lo cita de forma incorrecta: escribe 1937 tanto en el texto como en la bibliografía que corresponde a la fecha de la publicación de la traducción al fran-

cés de su libro “Del sentido y de la Finalidad del matrimonio”. Pero la versión original publicada en Alemania es de 1935. Además, el pensamiento de Doms expresado por Mattheeuws no logra distinguir entre el sentido o el significado del matrimonio y su finalidad.

También en cuanto a la bibliografía, se encuentran algunas otras inexactitudes, tales como faltas en las iniciales de los nombres de algunos autores, y que Bôckle, Kosnik y Mac Cormick, aparecen en la lista bibliográfica, pero no en el texto.

Por ello no puede considerarse este escrito como un trabajo sistemático de Teología. Más bien, su intención es la de exponer un conjunto de opiniones con una gran fuerza y capacidad sintética y objetividad.

En cuanto al trabajo editorial realizado en esta edición, existen severas críticas. Numerosas faltas tipográficas y de formato se encuentran a lo largo de toda la obra, así como un retraso inexplicable en la entrega final del documento que justificaría la desaprobación del autor y de la Universidad Anáhuac. Se echa en falta una acuciosidad metodológica y una revisión tipográfica seria, así como haber agregado un capítulo nuevo enviado por el autor.



ASOCIACIÓN PANAMERICANA DE BIOÉTICA

La Asociación Panamericana de Bioética nace como un recurso efectivo dentro de la sociedad para promover y salvaguardar el respeto a la dignidad de toda persona humana desde el momento de la concepción hasta su muerte natural, desde un ámbito científico, a través del intercambio de ideas, información, investigación y trabajo, entre las diversas asociaciones de Bioética con esta finalidad.

La Misión de la Asociación Panamericana de Bioética es agrupar a personas e instituciones relacionadas con la medicina o que participan en las ciencias de la vida, y en la bioética, interesadas en defender la dignidad de la persona apoyándolas a través de cursos, seminarios, publicaciones, talleres dentro de la reflexión e investigación que la asociación efectúe en el campo de la bioética.

BENEFICIOS DE LA MEMBRESÍA

- Inscripción a la revista Medicina y Ética.
- Actualización en temas de bioética a través de nuestra página de Internet.
- Asistencia a convención anual sobre bioética.
- Participar en seminarios, conferencias, cursos con cuotas preferenciales.
- Vinculación con asociaciones de Bioética tanto nacionales como internacionales
- Plataforma de participación en proyectos de Bioética.

CUOTAS DE INGRESO

	<i>México</i>	<i>Otros países</i>
Individual	\$ 450.00 M.N.	\$ 80.00 U.S.
Estudiantes	\$ 200.00 M.N.	\$ 40.00 U.S.
Instituciones	\$ 1, 250.00 M.N.	\$ 230.00 U.S.

FORMAS DE PAGO

Depósito bancario a Cta. No. 51-50067989-0
(Banco Santander Mexicano. Suc. Interlomas).

Cheque a favor de Asociación Panamericana de Bioética S.C.
al apartado postal No. 41-518 México, D.F. C.P. 1100

MAYORES INFORMES

Lic. Martha Hamill de Correa
Coordinadora General de APABE Sede Nacional
Teléfono (55) 5251 82 93
E mail: ehamill@anahuac.mx



Facultad de Bioética

MAESTRÍA EN BIOÉTICA

La Universidad Anáhuac anuncia la próxima apertura de la X generación de su Maestría en Bioética la cual **dará inicio en enero de 2006**.

La Maestría en Bioética cuenta con reconocimiento de validez oficial por la SEP con fecha del 19 de febrero de 1998.

Los requisitos de admisión son los siguientes:

1). Llenar solicitud – la cual será proporcionada en la misma Universidad– y acompañarla de los siguientes documentos:

- Copia del título profesional.
- Copia de la cédula profesional.
- Certificado de estudios de la carrera.
- Original del Acta de Nacimiento.
- *Curriculum vitae*.
- Copia del CURP.
- 6 fotografías tamaño infantil.
- 2 cartas de recomendación de experiencia laboral o académica.

Fecha límite para la entrega de documentos: 12 de noviembre de 2005

2). Entrevista personal con el coordinador de la Maestría. (solicitar cita).

3). Una vez aceptado como alumno de la maestría, efectuar en la caja de la Universidad el primer pago de la misma.

Fecha límite para efectuar el pago en la caja: 30 de noviembre de 2005

PROGRAMA DE ESTUDIOS

La maestría se cursa en cuatro semestres con quince semanas de clases *c/u* y con nueve horas de clase por semana.

Primer Semestre

- Fundamentos de la filosofía.
- Antropología filosófica I.
- Fundamentos filosóficos del derecho.

Segundo Semestre

- Metodología filosófica.
- Legislación sanitaria I.
- La persona y el derecho.
- Conceptos básicos de medicina general.

Tercer Semestre

- Antropología filosófica II.
- Fundamentos filosóficos de la bioética.
- Legislación sanitaria II.

Cuarto Semestre

- Temas selectos de medicina.
- Bioética clínica.
- Seminario en docencia universitaria.

El costo por semestre es de aprox.
\$19,000.00 dividido en 5 pagos mensuales.

Informes:

Dra. Luz María Albisua Gorostizaga
Coordinadora de la Maestría
Facultad de Bioética
Universidad Anáhuac
Tel. (55) 5328-8074
E-mail: lalbisua@anahuac.mx



Facultad de Bioética

DOCTORADO EN BIOÉTICA

La Universidad Anáhuac anuncia la próxima apertura de su Doctorado en Bioética el cual **dará inicio en enero de 2007.**

El Doctorado en Bioética cuenta con reconocimiento de validez oficial por la SEP con fecha del 14 de noviembre del 2003.

Los requisitos de admisión son los siguientes:

1). Llenar solicitud y acompañarla de los siguientes documentos:

- Copia* del Título de Licenciatura.
- Copia* de la Cédula Profesional.
- Copia* del Certificado de estudios de licenciatura que incluya promedio de calificaciones.
- Copia* del Certificado de Estudios de Maestría.
- Copia* del Certificado del Grado de Maestría**
- Original del Acta de Nacimiento.
- *Curriculum vitae*.
- Copia del CURP.
- 4 fotografías tamaño infantil.
- 2 cartas de recomendación académica o de experiencia laboral.

2). Entrevista personal con el coordinador del doctorado y con el comité de admisión. (solicitar cita).

* Las fotocopias de los documentos solicitados deberán ser certificadas ante Notario Público, o en su defecto, entregar fotocopia simple presentando en el momento de su entrega el documento original para su validación.

Fecha límite para la entrega de documentos: 31 de octubre de 2006

PROGRAMA DE ESTUDIOS

El doctorado se cursa en cuatro semestres con clases los martes de 7:00 a 16:00 hrs.

Primer Semestre

- La Bioética en los tratados internacionales.
- Lineamientos del diseño de tesis doctoral.
- Seminario de argumentación I.
- Temas selectos de bioética aplicada.

Segundo Semestre

- Seminario de argumentación II.
- Estadística.
- Temas selectos de bioética clínica.

Tercer Semestre

- Normas jurídicas: elaboración y Funcionamiento.
- Discernimiento y análisis ético.
- Seminario de investigación I.

Cuarto Semestre

- Derechos humanos y bioética.
- Tendencias contemporáneas de la ética.
- El hombre ese gran desconocido.
- Seminario de Investigación II.

COSTO

Costo por semestre \$ 25,000.00 (aprox.)

Informes:

Dr. Oscar J. Martínez González
Coordinador del Doctorado
Facultad de Bioética
Universidad Anáhuac
Tel. (55) 5328-8074
E-mail: ojmartin@anahuac.mx

MEDICINA Y ÉTICA

PUBLICACIÓN TRIMESTRAL

Formulario de suscripción / Order form:

Nombre/Name : _____
Institución/Institution: _____
Dirección/Address: _____

Ciudad-País/CityCountry: _____
Código Postal/Zip Code: _____
Teléfono/Telephone: _____
Fax/fax: _____
Correo electrónico/E-mail: _____

Suscripción / Subscription Rates

Precios de suscripción / Subscription Rates

Suscripción/Suscription	Números Anteriores/ Previous numbers
México/Mexico: \$150.00	\$ 50.00
América Latina/Latin America: \$ 75.00 U.S. Dlls.	\$ 25.00 U.S. dlls
Otros países/ Other countries \$ 85.00 U.S. Dlls.	\$ 30.00 U.S. dlls

Favor de hacer su pago a través de un "Depósito Referenciado" en cualquier sucursal del Banco Santander Serfin al siguiente número de cuenta:/Please make a deposit in Banco Santander-Serfin:

Desde México/From Mexico:

Banco/Bank: Santander Serfin
Cuenta a nombre de/Account name: Investigaciones y Estudios Superiores SC
No Cuenta/Account number: 51-500651312

Desde América Latina y otros países/From Latin America and other countries:

Banco/Bank: Santander Serfin, Sucursal 518, Módulo Anáhuac
Cuenta/Account: 51-50063292-6
CLABE/ABA Number: 014180515006329267
Plaza/City Country: 01 México D. F.
Beneficiario/Pay order to: Investigaciones y Estudios Superiores S. C.

Enviar por Fax ficha de deposito/Send deposit to Fax: (52) (55) 5627 0210 Ext. 8742



Facultad
de Bioética

Informes:
FACULTAD DE BIOÉTICA
Universidad Anáhuac
Av. Lomas Anáhuac s/n, Col. Lomas Anáhuac,
Huixquilucan, Edo. de México, C.P. 52786
Tel. 52) (55) 5328 8074 ó 5627 0210 Ext. 7146
Fax: (52) (55) 5627 0210 Ext. 8742
Correo electrónico: bioetica@anahuac.mx
www.anahuac.mx/bioetica

Este libro se terminó de imprimir en junio de 2005,
en los talleres de Litho Press de México,
Oriente 237 No. 416 Col. Agrícola Oriental, C.P. 08500, México, D.F.
tiraje 500 ejemplares.