

BIOETICA Y TEOLOGIA: ¿COMO SE RELACIONAN?

William E. May, Michael J. Mc Givney

Docentes de Teología Moral. Instituto Juan Pablo II para Estudios sobre Matrimonio y Familia en la Universidad Católica de América, Washington, D.C., 20017 USA

La bioética es una rama de la filosofía moral (ética) interesada de modo particular en la determinación del carácter moral de los actos humanos relativos a la generación, desarrollo, cuidado de la vida y la salud de la persona humana. La teología es el estudio disciplinado de Dios y de los demás seres en su relación con Dios. La teología católica es, de modo específico, el estudio disciplinado de Dios – en tanto Él mismo se ha hecho conocido a nosotros a través de la Revelación pública divina –, y de su relación con todos los demás seres, en especial, con el hombre. La teología católica toma como principios o “puntos de partida” las verdades de fe que Dios nos ha hecho conocer a través de la revelación y que la Iglesia de Cristo transmite. Ella busca determinar las relaciones entre estas verdades de fe y otras proposiciones que parecen ser verdaderas.¹

Precisamente, a causa de la revelación divina la teología católica cree que el hombre «es la única creatura sobre la tierra que Dios ha amado por sí misma». ² El hombre, único entre todas las creaturas, fue hecho “a imagen y semejanza” de Dios (Gn 1,26), y por tanto se encuentra en una relación especial con Dios, cuyo Hijo Unigénito, la Palabra eterna, se hizo hombre, “se hizo carne” (*sarx egeneto*), precisamente para salvar al hombre y hacer posible a los seres humanos hacerse hijos de Dios. La teología católica sostiene que «únicamente en el misterio de la Palabra hecha carne se esclarece verdaderamente el misterio del hombre. Porque Adán, el primer hombre, fue tipo del que iba a venir; Cristo el Señor, el nuevo Adán, en la misma revelación del misterio del Padre y de su amor, revela plenamente el hombre al hombre y le revela su más alta vocación». ³

Puesto que la bioética se interesa en primer lugar y sobre todo en la vida, la salud y el bienestar de la persona, y puesto que la teología – en particular, la teología católica– tiene un interés particular en la persona humana creada a imagen de Dios y convocada, en Cristo, a un destino mucho más alto de lo que el ojo vio o lo que el oído y el corazón del hombre concibieron jamás (cf. 1 Cor 2,9; Is 64,4), estas dos disciplinas están

¹ Germain Grisez, *Christian Moral Principles*, en *The Way of the Lord Jesus*, Chicago: Franciscan Herald Press, 1983, Vol. 1, pp. 3-5.

² Concilio Vaticano II, Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual, *Gaudium et spes*, 24.

³ *Ibid*, 22.

vinculadas ante todo dentro y a través de la persona humana. En consecuencia, la primera parte de este escrito tratará la cuestión antropológica: qué es la persona humana.

La bioética, como ya se ha mencionado, es una rama de la filosofía moral o ética, y como tal busca descubrir qué tipos de actos humanos relativos a la generación, desarrollo y cuidado de la vida de la persona humana son moralmente buenos o malos a la luz de los criterios morales básicos. De modo semejante, el principal interés de la teología se vincula al carácter moral de los actos humanos. Por ello, la segunda parte de este escrito enfocará la moralidad de los actos humanos, en particular, de aquellos cuyo sujeto sea la persona humana.

PARTE UNO: LA CUESTION ANTROPOLOGICA: ¿QUÉ ES LA PERSONA HUMANA? EL SIGNIFICADO CRUCIAL DE ESTA PREGUNTA

Ésta es la cuestión central de la teología católica y de la bioética contemporánea. Resumiré primeramente la concepción holística católica de la persona humana, luego examinaré la concepción dualística de la persona humana ampliamente aceptada en los medios influyentes de bioética, y concluiré con una crítica a la antropología dualística.

1. La concepción holística de la teología católica sobre la persona humana

Como afirma el *Catecismo de la Iglesia Católica*, «la persona humana, creada a imagen de Dios, es un ser al mismo tiempo corporal y espiritual» (362). El cuerpo humano es *humano* y *viviente* precisamente porque está animado por un alma espiritual (ibid, 364). El cuerpo y el alma están tan estrechamente unidos que el alma debe ser considerada “forma” del “cuerpo”.⁴ Sólo porque está animado por un alma espiritual el cuerpo en cuestión es un cuerpo humano viviente. Como ha dicho el Papa Juan Pablo II, «el alma racional [de la persona humana] es *per se et essentialiter* la forma de su cuerpo», y la «persona, incluyendo su cuerpo, es confiada enteramente a sí misma, y es en la unidad del cuerpo y del alma que la persona es el sujeto de sus propios actos morales».⁵

El capítulo dos del Génesis muestra claramente que el cuerpo humano es de naturaleza personal; el cuerpo humano, ciertamente, revela o manifiesta a la persona. El “hombre”, despertándose del sueño profundo que el Señor Dios hizo caer sobre él y viendo a la “mujer” que había sido formada de su costilla, declara: “Ésta, por fin, es hueso de mis huesos y carne de mi carne” (Gn 2,23). Pronunciando este grito, el hombre, como ha notado Juan Pablo II, «parece decir: aquí está *un cuerpo que expresa a la “persona”*».⁶ La naturaleza corporal y sexual de la persona humana es un asunto de

⁴ Sobre este punto ver Concilio de Viena (1312, DS, 902); ver también *Catecismo de la Iglesia Católica*, 365.

⁵ Ver Juan Pablo II, Carta Encíclica *Veritatis Splendor* (1993), 48.

⁶ Juan Pablo II, “The Nuptial Meaning of the Body”, General Audience of January 9, 1980, en Juan Pablo II, *The Theology of the Body: Human Love in the Divine Plan*, pp. 60-63; “The Human Person Becomes a Gift in the Freedom of Love”, General Audience of January 16, 1980, en *ibid*, pp. 63-66.

suma importancia. De hecho, la sexualidad, «por medio de la cual el hombre y la mujer se donan el uno al otro a través de actos recíprocos exclusivamente esponsales, no tiene un significado meramente biológico sino que compromete el ser más profundo de la persona humana como tal».⁷

El cuerpo humano revela a una persona humana; y puesto que el cuerpo humano es necesariamente masculino o femenino, es la revelación de una persona hombre o una persona mujer. Precisamente a causa de sus diferencias sexuales manifiestas en sus cuerpos, la persona hombre y la persona mujer pueden “darse” el uno al otro corporalmente. Por otra parte, puesto que el cuerpo, masculino o femenino, es la expresión de la persona humana, un hombre y una mujer, donando sus cuerpos el uno al otro, se donan *ellos mismos* el uno al otro. El don corporal de un hombre y una mujer entre sí es el signo visible de la *comunidad de personas* presente en ellos. Este signo, a su vez, es la imagen de la comunidad de personas en la Trinidad. De este modo, el cuerpo humano es el medio y el signo del don 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 comunidad de personas el *significado nupcial del cuerpo*.⁸

Además, en la corporeidad, mediante el acto personal por el que se “donan” el uno al otro, el hombre y la mujer se abren al “don” de la nueva vida humana. El acto matrimonial o conyugal, propio y exclusivo de la pareja, es aquel acto *per se* capaz de comunicar una clase única de amor –amor matrimonial– y de entregar la vida de una generación de personas humanas a la siguiente⁹. El acto matrimonial es más que un mero acto *genital* entre un hombre y una mujer que “se encuentran” casados. Se trata, ciertamente, de un acto que actualiza su matrimonio, porque en él el esposo se dona a su esposa en un cierto recibir y la esposa lo recibe en un cierto dar. A partir de este acto corporal ellos son convocados a cooperar con Dios en el surgimiento de una nueva vida humana.¹⁰

⁷ Juan Pablo II, Exhortación apostólica, El rol de la familia cristiana en el mundo moderno (*Familiaris Consortio*) 1982, 11.

⁸ Ver Juan Pablo II, “The Nuptial Meaning of the Body”, General Audience of January 9, 1980, en Juan Pablo II, *The Theology of the Body: Human Love in the Divine Plan*, pp. 60-63; “The Human Person Becomes a Gift in the Freedom of Love”, General Audience of January 16, 1980, en *ibid*, pp. 63-66.

⁹ La unión genital es por ello el *único* tipo de acto personal y corporal a través del cual puede ser donada la nueva vida humana. Las personas no casadas pueden tener una unión genital, pero a diferencia de los esposos y esposas quienes se han “donado” de modo irrevocable el uno al otro en matrimonio, tales personas, según la concepción católica de la persona humana, varón y mujer, no se han preparado para «acoger la vida humana amorosamente, nutrirla humanamente y educarla religiosamente», es decir, en el amor y en el servicio a Dios y al prójimo. Sobre este punto ver San Agustín, *De genesi ad litteram*, 9,7 (PL 34, 397). Esposos y esposas, sin embargo, casándose, se han hecho a sí mismos “idóneos” para generar la nueva vida humana y donarle el hogar que necesita y del que tiene derecho para poder crecer y desarrollarse. Ver Pablo VI, Encíclica *Humanae vitae* (1968), 12, texto latino: “coniugii actus... eos idoneos etiam facit ad novam vitam gignendam.”

¹⁰ Ver Juan Pablo II, Exhortación apostólica, El rol de la familia cristiana en el mundo moderno (*Familiaris Consortio*) 1982, especialmente 17-20, 28-32; Karol Wojtyła, *Love and Responsibility*, trans. H. Willetts (New York: Farrar, Straus, Giroux, 1981), capítulo cuatro; William E. May, *Marriage: The Rock on Which the Family Is Built* (San Francisco: Ignatius Press, 1995), capítulo dos; Germain Grisez,

Finalmente, la persona humana, independientemente de su condición, es un ser de valor moral, un sujeto de derechos inviolables que deben ser reconocidos y respetados por los demás, incluyendo el derecho inviolable de las personas humanas inocentes a vivir, no a ser asesinados intencionalmente, y el derecho de los niños a nacer en y a través del acto conyugal.¹¹

Síntesis de la concepción de la persona humana en la teología católica

Podemos resumir la concepción de la antropología humana en la teología católica en las siguientes proposiciones: 1. *La persona humana es un cuerpo humano viviente, e, inversamente, un cuerpo humano viviente es una persona humana.* 2. *La persona de cuerpo masculino está llamada a ser un don para la persona de cuerpo femenino en la comunión de personas que llamamos matrimonio.* 3. *La sexualidad humana es en sí misma realidad integral de la persona humana; es un bien “de la persona” y está llamada a expresarse genitualmente sólo dentro del matrimonio, en el acto marital que se “abre” a los bienes vinculados al comunicar la vida y el amor.*

En esta concepción de la persona humana no se hace distinción entre *ser humano* y *persona humana*. Todos los seres humanos son personas. La existencia de un ser humano, por tanto, comporta un significado moral crucial en la medida en que una persona supera en valor el universo material entero y no puede ser considerada como un mero medio u objeto de uso sino el tipo de entidad al que corresponde como única y adecuada respuesta el amor.¹² El hecho de ser un ser humano, de ser una persona, es origen de una diferencia tremenda.

2. Una concepción influyente de la persona humana extendida en la bioética contemporánea

Muchos autores contemporáneos famosos en los medios de bioética distinguen nítidamente entre ser un *ser humano* y ser una *persona humana*. Tales autores afirman que una entidad puede ser considerada persona si ha desarrollado al menos incipientemente capacidades o habilidades cognitivas ejercitables. Tal vez los más destacados partidarios de esta antropología, a pesar de sus diferencias al momento de especificar las habilidades exigidas, son Peter Singer y Michael Tooley; la posición es sostenida también por muchos bioeticistas, como por ejemplo, Daniel Maguire y Ronald Green, mientras uno de sus primeros defensores fue Joseph Fletcher.¹³

Living a Christian Life, Vol. 2 of *The Way of the Lord Jesus* (Quincy, IL: Franciscan Press, 1993), pp. 553-680.

¹¹ Ver Juan Pablo II, Encíclica *Evangelium vitae* (1995); Congregación para la Doctrina de la fe, *Donum vitae* (1987).

¹² Ver Wojtyła, *Love and Responsibility*, p. 41.

¹³ Ver Michael Tooley, *Abortion and Infanticide* (New York: Oxford University Press, 1983); Peter Singer, *Rethinking Life and Death: The Collapse of Our Traditional Ethics* (New York: St. Martin's Press, 1994). Ver también Daniel Maguire, *Death by Choice* (New York: Doubleday, 1974) y *Sacred Choices: The Right to Contraception and Abortion in Ten World Religions* (Philadelphia: Fortress Press,

Según esta antropología, no todos los seres humanos son personas sino sólo aquellos que poseen las habilidades cognitivas necesarias. La existencia de un ser humano no comporta en sí ningún significado moral, y efectivamente algunos de los que defienden esta posición, en particular Singer, asegura que aquellos que creen que la pertenencia a la especie humana comporta un gran significado moral son culpables de *especiecismo* (*speciesism*), un prejuicio similar a aquellos prejuicios inmorales como el *racismo*.¹⁴

Además, desde esta perspectiva, nuestro poder de generar vida humana es aquel aspecto de nuestra sexualidad que compartimos con otros animales; como tal forma parte de aquel mundo de naturaleza subpersonal sobre el que la persona consciente tiene dominio. Nuestra sexualidad en tanto *personal* y *humana* se define en su capacidad de sacarnos de la prisión de nuestra soledad e introducirnos dentro de la amistad o comunión con otro sujeto consciente. Este aspecto de nuestra sexualidad es personal precisamente porque su existencia depende de la consciencia. Podemos así distinguir claramente entre conducta *sexual* – que si bien puede tener propósitos distintos, halla en el placer, solitario o recíproco, su propósito más importante – y la conducta *reproductiva*. Las nuevas tecnologías “reproductivas” nos hacen capaces de superar las limitaciones de la “ruleta” reproductiva genital y generar vida en el laboratorio con el fin de mejorar su calidad.¹⁵ Así se expresa un autor sobre esta perspectiva: «la reproducción genital es menos humana que la reproducción en el laboratorio – aunque seguramente más divertida. Con la separación que hacemos entre hacer el niño y hacer el amor ambos se tornan más humanos en la medida en que se hacen cuestión de elección, no del azar.»¹⁶

Esta visión del ser humano es, naturalmente, dualística en cuanto distingue claramente entre un *cuerpo* humano viviente y una persona humana viviente. Recientemente Leon R. Kass, presidente del Consejo sobre Bioética del gobierno Bush, afirmó que el tipo de “dignidad” humana asociada con la bioética contemporánea y su antropología subyacente es “*inhumana*”, porque «pone dualísticamente el concepto de “individualidad” *en oposición* a la naturaleza y al cuerpo» y de este modo «no hace justicia a la realidad concreta de nuestras vidas encarnadas... y no muestra ningún respeto por la dignidad que poseemos a través de nuestros amores y anhelos – aspectos centrales de la vida humana comprendida como unión madura de cuerpo y alma.»¹⁷

2001), Ronald Green, *The Human Embryo Research Debates: Bioethics in the Vortex of Controversy* (New York: Oxford University Press, 2001), y Joseph Fletcher, *Morals and Medicine* (Princeton: Princeton University Press, 1954, 1979) y *Moral Responsibility: Situation Ethics at Work* (Philadelphia: Westminster Press, 1967).

¹⁴ Singer, *Rethinking Life and Death*, p. 173; cf. pp. 202-206, donde Singer elabora su “quinto nuevo mandamiento”, “*Do not discriminate on the basis of species*”.

¹⁵ Ver Ashley Montagu, *Sex, Man, and Society* (New York: Putnam’s, 1969), especialmente Capítulo 1, “The Pill, the Sexual Revolution, and the Schools.”

¹⁶ Joseph Fletcher, “Ethical Aspects of Genetic Controls: Designed Genetic Changes in Man,” *New England Journal of Medicine* 285 (1971) 776-783; ver también el libro de Fletcher, *The Ethics of Genetic Controls* (Garden City, N.Y.: Doubleday Anchor, 1970), significativamente subtítulo, *Ending Reproductive Roulette*.

¹⁷ Leon R. Kass, M.D., *Life, Liberty and the Defense of Dignity: The Challenge for Bioethics* (San Francisco: Encounter Books, 2002), p. 17; cf. p. 20.

Si la persona no es realmente el cuerpo de él o de ella, entonces la destrucción de la vida del cuerpo no es como tal un ataque al bien intrínseco de la persona humana. De este modo las vidas de los no-nacidos, de los neonatos, de los individuos en un “persistente estado vegetativo” y de muchos otros, no son ya valiosos ni inviolables. En realidad, el cuerpo, desde esta perspectiva, puede tornarse una “prisión” o una carga intolerable para la persona, y de hecho uno está haciéndole un favor y protegiendo su “derecho a morir” cuando le aplica la eutanasia o le asiste en el suicidio.

Síntesis de la concepción de la persona humana con gran influencia en la bioética

Podemos sintetizar esta antropología en las siguientes proposiciones: 1. *Concibe dualísticamente a la persona humana, es decir, como un sujeto consciente, distinto y separado del cuerpo.* 2. *Considera el cuerpo humano viviente no como la persona corporal sino como un instrumento privilegiado de la persona no-corporal;* 3. *Considera el aspecto procreativo o “reproductivo” de la sexualidad humana como parte del mundo subhumano sobre el cual la persona posee dominio, y el aspecto “relacional” o amativo como personal en la medida en que su existencia depende de la consciencia.*

3. Crítica de la antropología dualística

El dualismo realiza una separación entre el sujeto que experimenta conscientemente – identificado con la “persona” – y el cuerpo del sujeto. Distintos argumentos muestran la falsedad del dualismo. En mi opinión el argumento defendido por Patrick Lee es convincente. Lee lo sintetiza así:

1. Sentir es un acto corporal, esto es, un acto realizado por una entidad corpórea que hace uso de un órgano corpóreo. 2. Es la misma cosa que siente y que comprende. 3. Por lo tanto, aquello que comprende es una entidad corpórea, no una substancia espiritual (o consciencia) que hace uso del cuerpo.¹⁸

Peter Singer, por ejemplo, está implicado en los actos de sensación tanto como lo está Fido el perro... Tales actos son y pueden ser sólo actos *corpóreos*, actos que Singer, un ser corpóreo, realiza haciendo uso de tales órganos corpóreos como los ojos, las orejas, la piel, etc. Singer es la misma entidad que puede comprender argumentos tales como su argumento vinculado al especiecismo. Singer, que es una persona, *es* así una entidad corpórea, no un sujeto espiritual o consciente que usa un cuerpo distinto del suyo en la medida en que es la misma entidad implicada en los actos de sensación y de comprensión.

¹⁸ Patrick Lee, “Human Beings Are Animals”, en *Natural Law & Moral Inquiry: Ethics, Metaphysics, and Politics in the Work of Germain Grisez*, ed. Robert P. George (Washington: Georgetown University Press, 1998), p. 136. Lee desarrolla este argumento en las páginas 136-143.

Para poner las cosas de otro modo: si alguien rompe tu brazo, no daña un instrumento tuyo sino que *te* daña.

Además, ¿por qué las habilidades cognitivas ejercitables deben ser un rasgo que confiere valor a aquellos que las tienen? Lee destaca la cuestión en otro lugar y afirma que la respuesta apropiada es que tales funciones y la capacidad de ejercerlas son «de significado ético no porque (estas funciones) sean las únicas entidades intrínsecamente valiosas sino porque las entidades que tienen tales potencialidades son intrínsecamente valiosas. Y, *si la entidad misma es intrínsecamente valiosa, entonces debe ser intrínsecamente valiosa desde el momento que existe*», y la entidad con semejantes potencialidades existe desde el momento que existe un cuerpo humano viviente.¹⁹

La pretensión dualística según la cual no todos los seres humanos son personas sino sólo aquellos que poseen habilidades cognitivas ejercitables se caracteriza, además, por debates entre sus propios defensores respecto precisamente a *qué* habilidad o habilidades deben ser ejercitables si una entidad debe ser clasificada como “persona”. Este reclamo inevitablemente conduce a criterios arbitrarios e injustos de “individualidad”. En Inglaterra un grupo de pensadores católicos ha realizado una crítica devastadora sobre esta arbitrariedad; tales pensadores merecen ser citados ampliamente pues su crítica muestra hábilmente la arbitrariedad implicada. Afirman:

Las habilidades racionales necesarias para estas habilidades cognitivas son diversas y se presentan en los seres humanos en variedad de grados. Si la posesión actual de tales habilidades es una condición necesaria para que alguien sea tratado justamente, será necesario enfocar las preguntas en relación a las habilidades que deben ser poseídas y al grado de desarrollo alcanzado por ellas antes de que él goce de la pretensión de ser tratado justamente. Estas preguntas sólo pueden ser respondidas *eligiendo* qué contar como habilidades relevantes y qué grado de desarrollo deben alcanzar para contarlas. Semejante ejercicio de delimitación es, sin embargo, necesariamente arbitrario... Elecciones arbitrarias pueden ser razonables e inevitables al momento de determinar algunos derechos... Pero si la concepción del valor humano y la dignidad compromete a alguien a ser arbitrario acerca de quiénes deben ser tratados justamente (es decir, acerca de quiénes son los mismos *sujetos* de justicia), es claro que hace falta aquello que se reconoce como una estructura de justicia. Es incompatible con nuestras intuiciones fundamentales acerca de la justicia que tengamos que determinar por medio de una elección arbitraria quiénes son los sujetos de justicia. La necesidad de una concepción no-arbitraria de quiénes son los sujetos de justicia exige de nosotros asumir que *el trato justo es algo que se debe a todos los seres humanos en virtud de su humanidad*. Esta premisa es, asimismo, intrínsecamente razonable. Es verdad que la dignidad distintiva y el valor de la vida humana se *manifiestan* en aquellos ejercicios específicos de habilidades racionales desarrolladas a través de los cuales alcanzamos cierta participación en bienes humanos tales como la verdad, la belleza, la justicia, la amistad y la

¹⁹ Patrick Lee, *Abortion and Unborn Human Life*, Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1997, pp. 26-27; las cursivas son añadidas.

integridad. Sin embargo, las habilidades racionales necesarias son adquiridas en virtud de una capacidad subyacente o radical, *donada con nuestra naturaleza en cuanto seres humanos*, para desarrollar precisamente aquellas habilidades.²⁰

Este dualismo, como lo ha notado Juan Pablo II, es una de las raíces de la “cultura de muerte.” Refiriéndose a este dualismo el Santo Padre en la *Evangelium vitae* identificó explícitamente como una de las mayores raíces de la “cultura de muerte” «la mentalidad que ... reconoce como sujeto de derechos sólo a quien se presenta con plena o, al menos, incipiente autonomía y sale de un estado de total dependencia de los demás.»²¹

En realidad, como Gemain Grisez ha dicho, «el pensamiento moral debe permanecer fundado en una antropología sólida que mantenga la corporeidad de la persona. Tal pensamiento moral ve en la sexualidad humana un significado y un valor biológico personal, no simplemente uno genérico biológico. Los cuerpos que se convierten en una carne en el acto sexual son personas; su unidad, en cierto sentido, forma una persona singular, aquella procreadora potencial de la que crece la realidad personal y corpórea de un nuevo individuo humano en continuidad material, corporal y personal»²².

PARTE DOS: LA MORALIDAD DE LOS ACTOS HUMANOS

Aquí sintetizaré la teología católica sobre el sentido y la moralidad de los actos humanos y, posteriormente, la metodología moral predominante que caracteriza la bioética contemporánea enraizada en una antropología dualística. Concluiré con una crítica de esa metodología.

1. Significado y moralidad de los actos humanos en la teología católica

La teología católica se interesa en los actos humanos en la medida en que proceden de una persona que delibera y elige a partir de múltiples razones. Primeramente, tales actos se transforman en hechos, producen situaciones concretas en el mundo, y la persona que actúa se hace responsable de ellos. Sin embargo, una razón mucho más importante por la que la teología católica se interesa en los actos humanos está ligada a aquella verdad según la cual uno *dona a sí mismo su identidad como persona moral* en y a través de los actos elegidos libremente. Siglos antes San Gregorio de Nisa señalaba agudamente:

²⁰ *Euthanasia, Clinical Practice and the Law*, ed. Luke Gormally (London: The Linacre Centre for Health Care Ethics, 1994), pp. 123-124. Una crítica similar fue adelantada en 1978 por Germain Grisez y Joseph Boyle en su libro, *Life and Death with Liberty and Justice: A Contribution to the Euthanasia Debate* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1979), pp. 220-224.

²¹ Juan Pablo II, Encíclica *Evangelium Vitae*, 19.

²² Germain Grisez, “Dualism and the New Morality”, en *Atti del Congresso sul Settimo Centenario di Santo Tomasso d’Aquino*, Vol. 5, *L’ Agire Morale* (Naples: Edizioni Domenicane, 1975), p. 325.

Todos los seres sujetos al cambio y al devenir jamás permanecen idénticos a sí mismos, antes bien, pasan continuamente de un estado a otro mediante un cambio que se traduce siempre en bien o en mal... Así pues, la vida humana está sujeta siempre al cambio; necesita nacer siempre de nuevo.. Sin embargo, aquí el nacimiento no adviene por una intervención ajena, como en el caso de los seres corpóreos...; es el resultado de una decisión libre. De este modo *somos* en cierto modo nuestros propios progenitores, creándonos como queremos y, con nuestra elección, dándonos la forma que queremos.²³

Como Juan Pablo II, en continuidad con la tradición teológica católica, afirma: «es precisamente a través de sus actos que el hombre alcanza la perfección como hombre, como alguien llamado a buscar espontáneamente a su Creador y a alcanzar libremente la perfección feliz y plena adhiriéndose a Él». Nuestras acciones elegidas libremente, continúa, «no producen un cambio sólo en las cosas externas al hombre, sino que, en cuanto elecciones deliberadas, dan una definición moral a la misma persona que las lleva a cabo, *determinando su más profunda fisonomía espiritual.*»²⁴ Nuestro *carácter* moral, en otras palabras, puede ser definido, y así lo define Grisez, como la «identidad existencial e integral de la persona – la persona entera en todas sus dimensiones, sean del hombre como de la mujer, configurada por elecciones moralmente buenas o malas – considerada como una disposición para ulteriores elecciones.»²⁵

Aunque seamos libres para elegir lo que debemos hacer, en y a través de acciones elegidas libremente, y convertirnos en el tipo de personas que somos, no *somos* libres para crear la bondad o la maldad de lo que elegimos hacer. Esto lo sabemos por experiencia propia pues somos conscientes de que ciertas veces hemos elegido libremente hacer cosas que reconocíamos como moralmente malas en el mismo momento en que elegíamos hacerlas.

Para elegir bien necesitamos *verdades* que guíen nuestras elecciones. La teología católica reconoce que “la norma *suprema* de la vida humana es la ley divina, eterna, objetiva y universal, por medio de la cual Dios ordena, dirige y gobierna el universo entero y los caminos de la comunidad del hombre de acuerdo a un plan concebido en la sabiduría y en el amor.»²⁶ Bajo la amable disposición de su providencia, Dios ha hecho al hombre capaz de alcanzar, de modo cada vez más profundo, un conocimiento de este divino plan. La participación del hombre en esta ley divina y eterna es precisamente lo que llamamos “ley natural”.²⁷

²³ San Gregorio de Nisa, *De Vita Moysis*, II, 2-3 (PG 44, 327-328), citado por Juan Pablo II en su Encíclica *Veritatis Splendor*, 71.

²⁴ Juan Pablo II, Encíclica *Veritatis splendor*, 71.

²⁵ Germain Grisez, *Christian Moral Principles*, p. 59.

²⁶ Concilio Vaticano II, Declaración sobre la libertad religiosa (*Dignitatis humanae*), 3.

²⁷ Respecto a este punto cf. *ibid.* en particular la nota 3 donde los Padres del Concilio hacen referencia a tres textos de santo Tomás vinculados a la ley natural como participación de nuestra inteligencia en la ley divina. Ver también, Concilio Vaticano II, Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual, *Gaudium et spes*, 16; Juan Pablo II, Encíclica *Veritatis splendor*, 12, 40-42. Ver también, santo Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, 1-2, 91, 2; 94; 100.

La primera verdad dirigida a ayudarnos a realizar juicios verdaderos y elecciones moralmente buenas, tal como enseña la Sagrada Escritura, es el doble mandamiento a amar a Dios sobre todas las cosas y a nuestro prójimo como a nosotros mismos (cf. Mt 22:37-40; Mc 12:28-34; Lc 10:25-28; Rm 13:9; Gal 5:14).²⁸ Pero si debemos amarnos a nosotros mismos y amar al prójimo, elegiremos y buscaremos que los *bienes* de la existencia humana, bienes tales como la vida misma – incluyendo la salud y la integridad del cuerpo –, el conocimiento de la verdad y la valoración de la belleza, la amistad interpersonal y la justicia, el matrimonio, florezcan tanto en nosotros mismos como en los demás.²⁹ De este modo los Padres del Vaticano II nos enseñan que la “norma” para la actividad humana es aquella que, “de acuerdo con los designios y voluntad divinos sea conforme al auténtico bien [*bono autentico*] del género humano, y permita al hombre como individuo y como miembro de la sociedad cultivar y realizar íntegramente su plena vocación.»³⁰

Precisamente porque debemos amar a nuestro prójimo como a nosotros mismos, debemos amar sus bienes perfectivos, bienes destinados a florecer en ellos. Es por esta razón que santo Tomás afirmaba que «ofendemos a Dios por actuar *contrariamente* a nuestro propio bien,»³¹ y que Juan Pablo II insistía en que «los distintos mandamientos del decálogo no son en realidad sino múltiples reflejos del único mandamiento acerca del bien de la persona, como compendio de los múltiples bienes que connotan su identidad como ser espiritual y corpóreo, en relación con Dios, con el prójimo y con el mundo material... los mandamientos, recordados por Jesús a su joven interlocutor (Mt 19:16ss), están destinados a salvaguardar *el bien* de la persona, imagen de Dios, a través de la protección de sus *bienes*.»³²

La teología católica sostiene que la moralidad del acto humano depende de tres factores: el *objeto* del acto, su *fin* y las *circunstancias* en las que se realiza.³³ De éstas tres la fuente *primaria* de la moralidad de un acto humano es el *objeto*, y no debe sorprendernos pues el objeto del acto es precisamente lo que la persona que actúa *elige hacer*. El objeto, como Juan Pablo II lo aclara, no alude a algún evento físico en el mundo externo sino a aquello que la persona que actúa elige libremente. En el momento de realizar el acto ella se hace a sí misma el tipo de persona que *quiere hacer esto*,³⁴ por ejemplo, matar intencionalmente a una persona inocente, crear un niño en el laboratorio, etc. De este modo si elijo asesinar a una persona inocente, hago de asesinar a un inocente el objeto de mi acto, especificando tal acto como un asesinato. En el momento que elijo hacerlo *me hago a mí mismo un asesino*.

²⁸ Ver santo Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, 1-2, 100, 3, ad 1.

²⁹ Sobre los bienes de la existencia humana, los bienes perfectivos de la persona humana, cf. S. Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, 1-2, 94, 2; Juan Pablo II, Carta Encíclica *Veritatis splendor*, 12-13; Germain Grisez, *Christian Moral Principles*, 121-133.

³⁰ Concilio Vaticano II, Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual, *Gaudium et spes*, 35.

³¹ S. Tomás de Aquino, *Summa contra gentiles*, 3.122: «Non enim Deus a nobis offenditur nisi ex eo quod contra nostrum bonum agimus.»

³² Juan Pablo II, Encíclica *Veritatis splendor*, 13.

³³ Ver *Catecismo de la Iglesia Católica*, 1750-1754; S. Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, 1-2, 18.

³⁴ Ver Juan Pablo II, Encíclica *Veritatis splendor*, 78.

El *fin* por cuya causa elijo hacer lo que hago es otra fuente de moralidad de un acto como también lo son las *circunstancias* en las que elijo hacerlo. Si el acto debe ser moralmente bueno, todos estos factores – objeto, fin y circunstancias – deben ser buenos, y si cualquiera de estos factores es malo o perverso entonces se vicia la totalidad del acto. *Bonum ex integra causa, malum ex quocumque defectu*. Sin embargo, la fuente primaria de la moralidad de un acto es el objeto libremente elegido. Si éste es malo, ningún fin, ninguna circunstancia puede hacerlo bueno. La gente frecuentemente busca justificar (mejor aún, racionalizar) sus actos recurriendo al fin por el que decide realizarlos, y frecuentemente los *redescribe* en relación a las consecuencias esperadas, es decir, al *fin* por cuya causa decidió llevarlos a cabo. De este modo algunos racionalizan el asesinato compasivo describiéndolo no como el acto de matar, sino de aliviar el sufrimiento humano o de ayudar a una persona a morir con dignidad.

Como hemos visto, la teología católica reconoce los actos humanos como moralmente significativos porque en y a través de ellos nos damos a nosotros mismos nuestra identidad moral. Además, ella enseña justamente que la “razón” reconoce que ciertos tipos de actos, especificados por sus objetos, son *intrínsecamente perversos* y están proscritos por las normas morales absolutas. Ello deriva, como enseña Juan Pablo II, del hecho de que tales actos no pueden estar referidos a Dios *porque violan la dignidad de la persona creada a su imagen a través de la violación de sus bienes, bienes tales como la vida humana misma*.³⁵ Entre estos actos existen los actos especificados por los siguientes tipos de objetos: matar a personas humanas inocentes (esto incluye el aborto y la eutanasia o asesinato compasivo), adulterio, creación de niños en el laboratorio, contracepción.

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

La concepción de los actos humanos y su moralidad en la teología católica puede ser sintetizada en las siguientes proposiciones. 1. *Los actos se transforman en hechos, producen situaciones concretas en el mundo, y la persona que actúa se hace responsable de ellos. Sin embargo, los actos humanos poseen un significado moral primario crucial porque en su núcleo está presente una elección humana libre, de modo tal que las personas humanas se determinan a sí mismas y donan a sí mismas su identidad moral, su carácter, en y a través de los actos que ellos libremente deciden realizar.* 2. *La “norma” o “verdad” suprema que nos guía en la realización de juicios morales verdaderos y elecciones morales buenas es la ley eterna de Dios. Nuestra participación inteligente en esta ley es la ley natural. Podemos hablar así de una “teonomía participada”.*³⁶ 3. *El principio moral fundamental es el mandamiento del amor, que nos exige amar los bienes destinados a florecer en nosotros y en los demás, bienes tales como la vida misma –incluyendo la vida corpórea y la salud, el conocimiento de la verdad y la valoración de la belleza, la amistad, el matrimonio, etc.* 4. *La fuente primaria de la moralidad de un acto es el “objeto” libremente elegido aquí*

³⁵ Ibid, 80.

³⁶ Ibid, 41.

y ahora. La razón testimonia que algunos tipos de actos, en cuanto especificados por sus objetos, no pueden estar referidos a Dios porque violan la dignidad de la persona creada a su imagen en la medida que violan sus bienes. Tales actos, entre ellos el asesinato intencional de las personas inocentes, son intrínsecamente perversos y proscritos por todas las normas morales absolutas.

2. El significado y la moralidad de los actos humanos de gran influjo en la bioética contemporánea

Distintas formas de consecuencialismo, entre los que pueden ser incluidos el utilitarismo y el proporcionalismo, dominan la bioética contemporánea. Un elemento común a todos los tipos de consecuencialismo es pretender que el modo correcto de realizar juicios morales verdaderos y elecciones morales buenas signifique considerar las distintas alternativas de elección y elegir aquella que promete el mayor equilibrio del bien sobre el mal; debemos elegir el “mayor bien” o el “mal menor”. Aquellos que defienden este camino para realizar juicios y elecciones morales suponen que es verdadero de modo autoevidente, porque después de todo, sería absurdo elegir el menor bien o el mayor mal. El consecuencialismo, además, se centra en los actos humanos gracias a su habilidad de *transformarse en hechos*, tener efectos o consecuencias en el mundo externo. Ello sucede así porque, como ya se ha argumentado, a través de la confrontación entre las cosecuencias, o el estado de cosas provocado en el mundo externo, uno puede determinar qué alternativas prometen realmente “el bien más grande” o “el mal menor.”³⁷

Este método consecuencialista que expresa juicios morales se orienta a las acciones humanas, por así decirlo, “desde el exterior”, viéndolos como eventos que causan determinados efectos. De este modo, se interesa en los actos humanos en la medida en que *se transforman en hechos* o tienen consecuencias. Las acciones así concebidas, sin embargo, son *explicadas* a través de la interpretación del nexo previsto entre un evento-acto y su efecto como si tal nexo fuera la *razón* de por qué un agente racional ha realizado el acto en cuestión. La acción misma y sus efectos deben ser pensados sencillamente como eventos o situaciones concretas, en sí mismas no-morales o pre-morales; sólo las razones que un agente podría tener para causar un efecto *x* a través de un evento-acción y son consideradas con significado *moral*. De este modo las *razones o los fines intencionales del agente* son considerados moralmente decisivos. Así, para los consecuencialistas *cualquier* evento-acto que tenga *x* efectos puede ser moralmente justificable a partir de la razón o el fin justo, y puede ser redescrito en función del fin por cuya causa fue realizado³⁸. En resumen, uno puede hacer el mal, denominado no-

³⁷ Descripciones precisas de consecuencialismo, utilitarismo, proporcionalismo pueden encontrarse en las siguientes fuentes: John Finnis, *Fundamentals of Ethics* (Washington: Georgetown University Press, 1983), pp. 80-108, “Utilitarianism, Consequentialism, Proportionalism... or Ethics?”; Germain Grisez, “Against Consequentialism,” *American Journal of Jurisprudence* 23 (1978) 449-62. Juan Pablo II rechazó las metodologías consecuencialistas en su Encíclica *Veritatis splendor*. Afirmó que estas metodologías son frecuentemente descritas en la actualidad como “teleológicas”.

³⁸ Ver Finnis, *Fundamentals of Ethics*, pp. 114-120 donde Finnis describe esta característica del consecuencialismo. Ver también Martin Rhonheimer, “Intrinsically Evil Acts and the Moral Viewpoint,”

moral o pre-moral, esperando que de tal acto surja el bien, y uno puede describir el acto en función del buen estado de cosas que se deriva de ello o que uno previamente derivaría. Para los consecuencialistas, por ejemplo, el evento-acto de matar a una persona inocente puede ser *moralmente* descrito, no como un *asesinar intencionalmente a una persona inocente* sino como un “proteger la dignidad humana”, un “aliviar el sufrimiento insoportable”, etc. Además los consecuencialistas, considerando la cuestión de la “clonación terapéutica”, pueden ocultar lo que allí se realiza describiendo el acto, no como creación de una nueva vida humana que debe ser eliminada por sus células estaminales sino como producción de células estaminales para la investigación terapéutica.

En resumen, desde esta perspectiva no existen actos que sean intrínsecamente malos y proscritos por absolutos morales. Esta forma ampliamente difundida de realizar juicios y elecciones morales enfatiza además la *autonomía* del agente moral. Para los representantes de esta visión de la moralidad no existe ninguna referencia a una fuente de significado y valor más allá de lo humano. Corresponde más bien a la persona individual, junto a otras personas en su sociedad, determinar los criterios que deben usarse para realizar los juicios morales. En la actualidad son muchos los que en el ámbito de la 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.»³⁹ Estos principios, sin embargo, son simplemente afirmados y tienen una función similar a las leyes civiles o a las reglas de un club que pueden ser estrictamente aplicadas, comprometidas o “equilibradas” por medio de una “ponderación” de varios factores.

Síntesis del significado y la moralidad de los actos humanos de gran influjo en la bioética contemporánea

Esta aproximación a la moralidad puede ser sintetizada de la siguiente manera: 1. *La forma adecuada para realizar juicios y elecciones morales es considerar las posibles alternativas de acción y elección que prometa el mayor beneficio del bien sobre el mal, o el “mayor bien” o “menor mal”;* 2. *Las acciones humanas son básicamente eventos con efectos (consecuencias) en el mundo externo y son, como tales, no-morales o pre-morales. Su cualidad moral está determinada por la identificación de las razones (fines) por cuya causa un agente racional busca iniciar ciertos eventos-actos con el objetivo de producir ciertos efectos.* 3. *Se puede describir, o mejor, redescibir los actos de alguien en función de los efectos buenos esperados que buscan producir como resultado.* 4. *No hay absolutos morales ni actos intrínsecamente malos.* 5. *No existe una fuente de significado y de valor más allá de lo humano (= ley eterna de Dios), por el contrario, los sujetos autónomos humanos tienen la responsabilidad de articular normas de conducta para las culturas humanas existentes.*

en *Veritatis Splendor and the Renewal of Moral Theology*, ed. J.A.DiNoia, O.P. y Romanus Cessario, O.P. (Chicago: Midwest Theological Forum, 1999), pp. 168-171.

³⁹ Tom Beauchamp y James Childress, *Principles of Biomedical Ethics* (5th ed. New York: Oxford University Press, 2001).

3. Una crítica de la moralidad ampliamente difundida en la bioética contemporánea

Como ya se ha visto, esta moralidad es consecuencialista y pretende que el modo correcto de realizar los juicios y elecciones morales sea comparar las alternativas de elección y elegir aquella que promete el mayor beneficio del bien sobre el mal. Sin embargo, como lo ha señalado Juan Pablo II, «cada uno conoce las dificultades o, mejor dicho, la imposibilidad de valorar todas las consecuencias y efectos buenos o malos – denominados pre-morales – de los propios actos: un cálculo racional exhaustivo no es posible.»⁴⁰ Germain Grisez, John Finnis y otros han mostrado que esta posición moral es absolutamente insostenible puesto que yerra al reconocer que los bienes perfectivos de la persona humana –los bienes en juego en las elecciones moralmente relevantes – son completamente incomensurables y por tanto no sujetos al tipo de cálculo que el consecuencialismo exige.⁴¹

La autonomía sostenida por defensores de esta ética es falsa porque hace del hombre la medida de todas las cosas. Es, en efecto, como Juan Pablo II enseña, una de las raíces de la “cultura de muerte” en la medida en que se basa sobre “*un concepto de libertad que exalta al individuo de modo absoluto y no lo dispone a la solidaridad, a la acogida plena y al servicio del otro*»⁴²

El tipo de “principios” elaborado por Beauchamp y Childress y sus seguidores, como notan correctamente John Finnis y Anthony Fisher, O.P.: «tiene su fundamento y significado propio únicamente dentro de una ética plenamente desarrollada», una ética enraizada en una sólida antropología y en el reconocimiento del rol que los bienes humanos básicos juegan en la fundamentación de las normas morales. Fuera de este ámbito, y en el contexto antropológico dualístico de la bioética contemporánea, sus “principios” son una especie de conjunto de reglas expuesto a la interpretación arbitraria de los así llamados sujetos morales “autónomos”.⁴³

⁴⁰ Juan Pablo II, Encíclica *Veritatis splendor*, 77.

⁴¹ Ver John Finnis, *Moral Absolutes: Tradition, Revision, and Truth* (Washington, D.C. : The Catholic University of America Press, 1991); Grisez, “Against Consequentialism”; *Christian Moral Principles*, capítulo 6.

⁴² Juan Pablo II, Encíclica *Evangelium vitae*, 19.

⁴³ Ver John Finnis y Anthony Fisher, O.P., “Theology and the Four Principles of Bioethics: A Roman Catholic View”, en *Principles of Health Care Ethics*, ed. Raanan Gillon (Chichester: John Wiley & Sons, 1993), pp. 31-44.