

"BIOETICA E LEGGE NATURALE"

ATTI DELLA SEDICESIMA ASSEMBLEA
DELLA PONTIFICIA ACCADEMIA PER LA VITA

Città del Vaticano, 11 - 13 Febbraio 2010

A cura di RINO FISICHELLA

LIBRERIA EDITRICE VATICANA
2011

BENEDETTO XVI
Discorso del Santo Padre

S.E.R. Mons. Rino FISICHELLA
Presidente della Pontificia Accademia per la Vita
Introduzione ai lavori

CONTRIBUTI DELLA TASK-FORCE

J.-R. Flecha - Ley natural y defensa de la vida

Instrumentum Laboris

A. Lejeune - Contributo del Gruppo di Studio di lingua francese

J. Haas, A.M. Donovan - Contributo del Gruppo di Studio di lingua inglese 1

W. Sullivan - Contributo del Gruppo di Studio di lingua inglese 2

A.G. Spagnolo - Contributo del Gruppo di Studio di lingua italiana 1

C. Casini - Contributo del Gruppo di Studio di lingua italiana 2

P. Taboada - Contributo del Gruppo di Studio di lingua spagnola 1

J. Aznar, A. Serani Merlo - Contributo del Gruppo di Studio di lingua spagnola 2

L. Palazzani - Sintesi delle istanze emerse dai gruppi di studio

BENEDETTO XVI

DISCORSO

AI PARTECIPANTI ALLA XVI ASSEMBLEA GENERALE

Cari Fratelli nell'Episcopato e nel Sacerdozio,
Illustri Membri della *Pontificia Accademia Pro Vita*
Gentili Signore e Signori!

Sono lieto di accogliervi e di salutarvi cordialmente in occasione dell'Assemblea generale della Pontificia Accademia per la Vita, chiamata a riflettere su temi attinenti al rapporto tra bioetica e legge morale naturale, che appaiono sempre più rilevanti nel contesto attuale per i costanti sviluppi in tale ambito scientifico. Rivolgo un particolare saluto a Mons. Rino Fisichella, Presidente di codesta Accademia, ringraziandolo per le cortesi parole che ha voluto rivolgermi a nome dei presenti. Desidero, altresì, estendere il mio personale ringraziamento a ciascuno di voi per il prezioso e insostituibile impegno che svolgete a favore della vita, nei vari contesti di provenienza.

Le problematiche che ruotano intorno al tema della bioetica permettono di verificare quanto le questioni che vi sono sottese pongano in primo piano la *questione antropologica*. Come affermo nella mia ultima Lettera enciclica *Caritas in veritate*: "Campo primario e cruciale della lotta culturale tra l'assolutismo della tecnicità e la responsabilità morale dell'uomo è oggi quello della *bioetica*, in cui si gioca radicalmente la possibilità stessa di uno sviluppo umano integrale. Si tratta di un ambito delicatissimo e decisivo, in cui emerge con drammatica forza la questione fondamentale: se l'uomo si sia prodotto da se stesso o se egli dipenda da Dio. Le scoperte scientifiche in questo campo e le possibilità di intervento tecnico sembrano talmente avanzate da imporre la scelta tra le due razionalità: quella della ragione aperta alla trascendenza o quella della ragione chiusa nell'immanenza" (n. 74). Dinanzi a simili questioni, che toccano in modo così decisivo la vita umana nella sua perenne tensione tra immanenza e trascendenza, e che hanno grande rilevanza per la cultura delle future generazioni, è necessario porre in essere un progetto pedagogico integrale, che permetta di affrontare tali tematiche in una visione positiva, equilibrata e costruttiva, soprattutto nel rapporto tra la fede e la ragione.

Le questioni di bioetica mettono spesso in primo piano il richiamo alla dignità della persona, un principio fondamentale che la fede in Gesù Cristo Crocifisso e Risorto ha da sempre difeso, soprattutto quando viene disatteso nei confronti dei soggetti più semplici e indifesi: Dio ama ciascun essere umano in modo unico e profondo. Anche la bioetica, come ogni disciplina, necessita di un richiamo capace di garantire una coerente lettura delle questioni etiche che, inevitabilmente, emergono dinanzi a possibili conflitti interpretativi. In tale spazio si apre il richiamo normativo alla legge morale naturale. Il riconoscimento della dignità umana, infatti, in quanto diritto inalienabile trova il suo fondamento primo in quella legge non scritta da mano d'uomo, ma iscritta da Dio Creatore nel cuore dell'uomo, che ogni ordinamento giuridico è chiamato a riconoscere come inviolabile e ogni singola persona è tenuta a rispettare e promuovere (cfr *Catechismo della Chiesa Cattolica*, nn. 1954-1960). Senza il principio fondativo della dignità umana sarebbe arduo trovare una fonte per i diritti della persona e impossibile giungere a un giudizio etico nei confronti delle conquiste della scienza che intervengono direttamente nella vita umana. E' necessario, pertanto, ripetere con fermezza che non esiste una comprensione della dignità umana legata soltanto ad elementi esterni quali il progresso della scienza, la gradualità nella formazione della vita umana o il facile pietismo dinanzi a situazioni limite. Quando si invoca il rispetto per la dignità della persona è fondamentale che esso sia pieno, totale e senza vincoli, tranne quelli del riconoscere di trovarsi sempre dinanzi a una vita umana. Certo, la vita umana conosce un proprio sviluppo e l'orizzonte di investigazione della scienza e della bioetica è aperto, ma occorre ribadire che quando si tratta di ambiti relativi all'essere umano, gli scienziati non possono mai pensare di avere tra le mani solo della materia inanimata e manipolabile. Infatti, fin dal primo istante, la vita dell'uomo è

caratterizzata dall'essere *vita umana* e per questo portatrice sempre, dovunque e nonostante tutto, di dignità propria (cfr Congr. per la Dottrina della fede, Istruzione *Dignitas personae* su alcune questioni di bioetica, n. 5). Contrariamente, saremmo sempre alla presenza del pericolo di un uso strumentale della scienza, con l'inevitabile conseguenza di cadere facilmente nell'arbitrio, nella discriminazione e nell'interesse economico del più forte.

Coniugare bioetica e legge morale naturale permette di verificare al meglio il necessario e ineliminabile richiamo alla dignità che la vita umana possiede intrinsecamente dal suo primo istante fino alla sua fine naturale. Invece, nel contesto odierno, pur emergendo con sempre maggior insistenza il giusto richiamo ai diritti che garantiscono la dignità della persona, si nota che non sempre tali diritti sono riconosciuti alla vita umana nel suo naturale sviluppo e negli stadi di maggior debolezza. Una simile contraddizione rende evidente l'impegno da assumere nei diversi ambiti della società e della cultura perché la vita umana sia riconosciuta sempre come soggetto inalienabile di diritto e mai come oggetto sottoposto all'arbitrio del più forte. La storia ha mostrato quanto possa essere pericoloso e deleterio uno Stato che proceda a legiferare su questioni che toccano la persona e la società, pretendendo di essere esso stesso fonte e principio dell'etica. Senza principi universali che consentano di verificare un denominatore comune per l'intera umanità, il rischio di una deriva relativistica a livello legislativo non è affatto da sottovalutare (cfr *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 1959). La legge morale naturale, forte del proprio carattere universale, permette di scongiurare tale pericolo e soprattutto offre al legislatore la garanzia per un autentico rispetto sia della persona, sia dell'intero ordine creaturale. Essa si pone come fonte catalizzatrice di consenso tra persone di culture e religioni diverse e permette di andare oltre le differenze, perché afferma l'esistenza di un ordine impresso nella natura dal Creatore e riconosciuto come istanza di vero giudizio etico razionale per perseguire il bene ed evitare il male. La legge morale naturale "appartiene al grande patrimonio della sapienza umana, che la Rivelazione, con la sua luce, ha contribuito a purificare e a sviluppare ulteriormente" (cfr Giovanni Paolo II, *Discorso alla Plenaria della Congregazione per la Dottrina della Fede*, 6 febbraio 2004).

Illustri Membri della Pontificia Accademia per la Vita, nel contesto attuale il vostro impegno appare sempre più delicato e difficile, ma la crescente sensibilità nei confronti della vita umana incoraggia a proseguire con sempre maggiore slancio e con coraggio in questo importante servizio alla vita e all'educazione ai valori evangelici delle future generazioni. Auguro a tutti voi di continuare lo studio e la ricerca, perché l'opera di promozione e di difesa della vita sia sempre più efficace e feconda. Vi accompagno con la Benedizione Apostolica, che volentieri estendo a quanti condividono con voi questo quotidiano impegno.

RINO FISICHELLA

Introduzione a “Bioetica e Legge Naturale”

Come si è notato quest'anno abbiamo pensato di modificare i lavori dell'Assemblea. Abbiamo preferito organizzare tre giorni di lavoro riservato ai soli Membri dell'Accademia per permettere una conoscenza più diretta tra di noi, per consentire di lavorare insieme e portare ognuno il proprio contributo peculiare per le competenze che possiede nei vari ambiti del sapere. La metodologia che seguiremo consentirà - almeno così ci auguriamo - un confronto più diretto, un dialogo interdisciplinare e un reale apporto da parte dei singoli Membri sulla tematica in oggetto. È stato preparato un *instrumentum laboris* da parte del prof. P. Ramón Lucas Lucas -che ringrazio per il lavoro svolto- con il quale è stato possibile focalizzare la tematica che andremo a trattare nei gruppi di studio così da giungere ad una prima ed organica sintesi a fine delle nostre giornate. Abbiamo scelto il tema “Bioetica e legge naturale” consapevole delle grandi questioni che sono sottese a questo binomio. Il Papa nella sua ultima enciclica *Caritas in veritate* è più volte ritornato sulle tematiche della bioetica dicendo espressamente che: “Si tratta di un ambito delicatissimo e decisivo, in cui emerge con drammatica forza la questione fondamentale: se l'uomo si sia prodotto da se stesso o se egli dipenda da Dio” (Civ 74); È uno spazio, quindi, in cui realmente si gioca in modo radicale la concreta possibilità di un'antropologia integrale. La stessa Commissione Teologica Internazionale ha pubblicato lo scorso 2009, un documento riguardo la Legge naturale, riproponendo una tematica importante ed essenziale nell'attuale contesto storico purtroppo dimenticata troppo spesso nel recente passato con conseguenze negative particolarmente nel contesto giuridico. Siamo contenti di dare il benvenuto al Prof. José Román Flecha cattedratico di teologia morale presso l'Università di Salamanca. Lo ringraziamo per aver accolto l'invito di introdurci all'interno della complessa tematica e nello stesso tempo gli siamo grati per l'intenso lavoro che svolge a favore della vita con le sue produzioni scientifiche ed azione pastorale.

Con questa tematica siamo posti dinanzi al grande interrogativo: Come si concepisce la vita umana? Come la si accetta e come ci si pone dinanzi al proprio limite? In una società che sembra rigettare l'inizio e la fine dell'esistenza come se non avessero piena dignità, per concentrarsi solo sulla giovinezza, come si saprà dare risposta al vero senso della vita nel suo inesorabile sviluppo? Si dimentica troppo spesso che la vita va accolta così com'è perché possiede una sua verità e, quindi, una sua conseguente dignità dovuta al rispetto per il mistero che contiene in sé e l'indisponibilità che possiede per essere dono offerto e non possesso conquistato. Sempre, dall'inizio alla fine, essa va accolta con quella dinamica intrinseca che spinge un'esistenza al pieno compimento di sé, ma solo nell'accettazione libera non passiva di ciò che si è, perché inseriti all'interno di quell'ordine impresso nella natura dal suo Creatore che tutto ha posto con sapienza infinita. Il rapporto tra i nuovi problemi che sono presenti nel nostro contesto contemporaneo toccano in primo luogo le questioni di bioetica, e la ricerca di fondamento su cui poter costruire l'inevitabile giudizio etico che si è chiamati a comporre dinnanzi alle sfide che sono provocate dalla natura, dalla scienza e dalla tecnica. Il mondo di oggi vive una situazione realmente paradossale: più aumenta la capacità di conquista scientifica e tecnica, e maggiormente si accresce il divario con la questione fondamentale della vita che ruota intorno al bene e al male come premessa indispensabile per dare senso all'esistenza personale. Se, da una parte, la scienza e la tecnica sembrano addolcire il divario esistente con la domanda etica sul bene e sul male, ponendo sul tappeto sempre più nuove e sofisticate conquiste che tendono a mostrare l'urgenza e la necessità della ricerca scientifica come promessa per la soluzione di tutte le nostre malattie così da prolungare il tempo della vita -senza tuttavia dirci come essa sarà vissuta dal punto di vista della qualità-; dall'altra, la questione si fa ancora più impellente per il sopraggiungere di domande che la mente -non assopita dalle nuove conquiste, ma affascinata da esse, anche se forse in alcuni momenti frastornata- pone per l'impossibilità di poterne fare a meno.

C'è stato un tempo in cui l'uomo si sentiva parte integrante della natura; ad essa faceva riferimento come il luogo significativo della propria esistenza e come lo spazio entro cui trovare significato. Il senso di appartenenza alla natura portava a verificare direttamente i tempi e le dinamiche del vivere personale; come si sperimentava il passaggio delle stagioni così si viveva nella propria carne il senso della precarietà del vivere e del morire. Avveniva così che l'uomo viveva la propria esistenza con riferimento a leggi che riconosceva essere presenti nella natura, non create né determinate da lui ma piuttosto da lui scoperte per l'attenzione dovuta ai fenomeni e da lui rispettate come provenienti da un mondo intangibile a cui era dovuta l'obbedienza. Il senso di rispetto acquistava proprio in questo contesto il suo senso semantico più profondo: l'uomo prendeva coscienza di non essere solo, intorno e accanto a sé percepiva la presenza di altre realtà viventi che rispondevano alle loro leggi senza che lui ne potesse modificare il tragitto. Presa consapevolezza di questa presenza, egli viveva una forma di armonia tale da sperimentare nella natura la propria audacia e il proprio limite. *Audacia*, perché poteva imprimere nella natura il suo potere; *limite*, perché l'opera delle sue mani continuava ad esistere anche dopo di lui. Persa la relazione con la natura per il sopravvenire del senso di autonomia, è venuto meno anche il ricorso al senso di rispetto per la natura che aveva caratterizzato il rapporto di interi secoli. Il confine tra la vita umana e la natura si è progressivamente ma inarrestabilmente allargato così che, perso il contatto con la natura, anche la vita personale sembra acquisire i tratti di piena autonomia dalla natura e in modo quasi sprezzante si rivendica per sé una libertà che faticosamente ha acquistato con il predominio sulla natura stessa. La situazione del rapporto si venne a modificare soprattutto per il sopraggiungere della scienza sperimentale. Poiché si poteva entrare direttamente nella natura e carpirne i segreti nascosti producendoli anche in laboratorio, essa diventava a maggior ragione un grande laboratorio piuttosto che uno spazio di intangibilità. Questa situazione, pur nella sua positività, creava di fatto una forma di dualismo antropologico che sfociò nel porre i due elementi in una forma di contrapposizione tale da far dimenticare all'uomo che il suo stesso corpo è a pieno titolo natura. Le questioni di bioetica rimarranno ancora per diverso tempo sul tappeto dei nostri dibattiti perché il progresso della scienza è inarrestabile, e deve rimanere tale, così come la conquista tecnologica sarà sempre più aperta ed entrerà ancora di più a determinare la vita dei singoli e delle società. Se più cresce la conoscenza scientifica e maggiormente si affina la tecnologia è evidente che gli interrogativi della ragione avranno motivo di moltiplicarsi per verificare quanto il percorso verso la felicità desiderata ed agognata sia realmente fattibile e raggiungibile. Il richiamo etico, comunque, troverà in questo contesto ancora maggior urgenza per approdare ad una risposta giusta e rispettosa della dignità della vita umana. La vita personale non può essere ridotta a pura materia né relegata in un limbo priva di passione per la verità; essa dovrà sempre essere capace di approdare alla risposta definitiva che ruota intorno alla domanda di senso per la propria esistenza. L'istanza etica che richiama al valore fondamentale della legge morale naturale, pertanto, lontano dall'essere anacronistica si impone come criterio ineliminabile per giungere alla verità e per guidare così il giudizio etico in vista di una autentica e forte scelta di libertà nella verità.

José-Román FLECHA

“LEY NATURAL Y DEFENSA DE LA VIDA”

“Dios revela el hombre al hombre; la razón y la fe colaboran a la hora de mostrarle el bien, con tal que lo quiera ver; la ley natural, en la que brilla la Razón creadora, indica la grandeza del hombre, pero también su miseria, cuando desconoce el reclamo de la verdad moral”

Benedicto XVI, *Caritas in veritate* 75.

INTRODUCCIÓN: Valor de la vida y valor de la libertad

Teóricamente la vida humana es hoy un valor importante. Sin embargo, la conciencia de la modernidad ha ensalzando otros valores, como la libertad individual, que parecen entrar en conflicto con el valor de la vida. Es más, con frecuencia se contraponen el valor de la calidad de vida al de la cantidad o duración de la misma.

La resolución de esos dilemas necesita un criterio de discernimiento y una orientación práctica que pueda ser aplicable en la sociedad. En esa encrucijada de valores y prioridades son muchos los que apelan o bien a la orientación de la subjetividad personal o bien a la normatividad positiva de las leyes, los reglamentos y los protocolos.

Evidentemente, ni la una ni la otra pueden pretender un alcance universal, precisamente en un mundo globalizado y abocado necesariamente al encuentro intercultural y a un diálogo multidisciplinar. La pregunta obligada es si no habría que apelar a un derecho natural, previo a las leyes positivas y superior a las decisiones individuales.

Se suele decir con frecuencia que el Derecho Natural es condenado a muerte varias veces cada siglo[1]. Y, sin embargo, parece que se empeña en resucitar. Todo da a entender que, para orientar la convivencia de sus ciudadanos, la sociedad necesita unas referencias que trasciendan tanto el decisionismo personal como el consenso público sobre los criterios que determinan lo verdaderamente humano y humanizador del comportamiento.

El Derecho positivo parece que siempre y especialmente en la era de la globalización y de la multiculturalidad, ha de fundamentarse sobre un presupuesto anterior y más universal que no quede fijado a las coordenadas espacio-temporales, siempre limitantes a un lugar y a una época concreta. Se podría pensar que ese fundamento universalmente válido puede encontrarse en la categoría de la ley natural.

1. ENSEÑANZA DEL MAGISTERIO PONTIFICIO

En los comienzos de la Doctrina Social de la Iglesia, nos encontramos con una célebre declaración en la que el papa León XIII afirma que "la ley natural es la misma ley eterna, ínsita en los seres dotados de razón, que los inclina al acto y al fin que les conviene; es la misma razón eterna del Creador y gobernador del universo"[2].

Desde entonces para acá esta categoría ha aparecido con frecuencia en las declaraciones del Magisterio de la Iglesia. En este momento, el Magisterio de la Iglesia Católica apela con frecuencia a esta categoría ética y jurídica. Basta abrir el sitio informático de la Santa Sede para descubrir que se pueden encontrar más de un millar y medio de referencias a la ley natural tan sólo en las intervenciones papales.

Esta apelación del magisterio pontificio a la ley natural no puede confundirse con un inconfesado deseo de imponer una presunta moral propia de la Iglesia Católica a una sociedad plural y pluralista. Sus razones se basan, más bien, en el deseo de encontrar un fundamento válido y universal a la

promoción de los valores éticos fundamentales. Sin ellos, parece poco menos que imposible la defensa de los derechos humanos.

1.1. De Juan XXIII a Juan Pablo II

La encíclica *Pacem in terris* (1963), del Papa Juan XXIII, se abre con un párrafo espléndido en el que se recuerda el plan originario de Dios sobre el orden de la creación y sobre el ser humano, creado a imagen de Dios: “En lo más íntimo del ser humano, el Creador ha impreso un orden que la conciencia humana descubre y manda observar estrictamente. Los hombres muestran que los preceptos de la ley están escritos en sus corazones, siendo testigo su conciencia”, por lo cual es equivocado “pensar que las relaciones de los individuos con sus respectivas comunidades políticas pueden regularse por las mismas leyes que rigen las fuerzas y los elementos irracionales del universo, siendo así que tales leyes son de otro género y hay que buscarlas solamente allí donde las ha grabado el Creador de todo, esto es, en la naturaleza del hombre”[3].

Se dice que el Concilio Vaticano II evitó la terminología relativa a la ley natural, tratando de presentar su valor en términos más comprensibles a la mentalidad moderna, por ejemplo, en lo que se refiere a la dignidad de la vida humana (GS 27. 51) y a los horrores de la guerra (GS 79)[4].

Con posterioridad al Concilio, Pablo VI, se refiere más de una vez a la ley natural en las catequesis semanales[5]. Pero sobre todo, es en su encíclica *Humanae vitae* (1968) donde reafirma de forma indirecta la existencia y la inviolabilidad de la ley natural. Siendo consciente de que no serían fácilmente aceptadas las orientaciones allí expresadas, el Papa afirmaba que la Iglesia no podía dejar de proclamar con humilde firmeza toda la ley moral, tanto natural como evangélica, de la que la Iglesia no es autora ni puede constituirse en árbitro, sino sólo depositaria e intérprete, de tal forma que nunca podrá declarar lícito lo que no lo sea, por ir en contra del verdadero bien del ser humano, que de esta forma se presente como el motivo y objeto de la misma ley natural (HV 18)[6].

Juan Pablo II ha dedicado una especial importancia a este tema. En la encíclica *Veritatis splendor* la ley natural se presenta como expresión humana de la ley eterna de Dios (VS 43). Según la encíclica, algunos valoran tanto la libertad humana que la consideran como la fuente de todos los valores. Paradójicamente, tal exaltación de la libertad humana termina por degradar al mismo hombre. De hecho, favorece un nuevo dualismo que reduce la naturaleza humana a la categoría de material biológico disponible (VS 46)[7].

La encíclica rechaza, por otra parte, las acusaciones de fisicismo y naturalismo que se formulan contra la concepción de la ley natural (VS 47). En consecuencia, afirma que el verdadero significado de la ley natural la refiere a la naturaleza propia y originaria del hombre, a la «naturaleza de la persona humana» (GS 51). La ley natural se apoya *la persona misma en la unidad de alma y cuerpo*, en la unidad de sus inclinaciones de orden espiritual y biológico, así como de todas las demás características específicas, necesarias para alcanzar su fin (VS 50). Para una presentación más ajustada, la encíclica retoma unas palabras de la instrucción *Donum vitae* que subrayan la especificidad humana y racional de la ley natural:

“La ley moral natural evidencia y prescribe las finalidades, los derechos y los deberes, fundamentados en la naturaleza corporal y espiritual de la persona humana. Esa ley no puede entenderse como una normatividad simplemente biológica, sino que ha de ser concebida como el orden racional por el que el hombre es llamado por el Creador a dirigir y regular su vida y sus actos y, más concretamente, a usar y disponer del propio cuerpo” (VS 50)[8].

Aun teniendo en cuenta las opiniones contrarias actuales, afirma el Papa la universalidad e inmutabilidad de la ley natural, en cuanto inscrita en la naturaleza racional de la persona y perceptible por todo ser dotado de razón y viviente en la historia. Ello no significa que, en virtud de esa universalidad, la ley natural pueda prescindir de la singularidad de los seres humanos. No se opone a la

unicidad e irrepitibilidad de cada persona, sino que abraza a cada uno de sus actos libres. En esos actos se realiza la dignidad de cada uno y la comunión entre las personas (VS 51).

En este contexto, la encíclica repite que los preceptos negativos de la ley natural son universalmente válidos en cuanto responden a la verdad del ser humano (VS 52). Y afirma de nuevo su inmutabilidad, aunque reconoce la importancia decisiva de la situación del ser humano en su historia y su cultura (VS 53).

Se puede decir, en consecuencia, que "la *Veritatis splendor* nos recuerda con vigor el lugar correcto que ocupa la ley natural en la teología moral. Nos enseña que el personalismo, la ley natural y los derechos naturales están vinculados entre sí por su fundamento común en la dignidad y en la naturaleza de la persona humana"[9].

El año 1995, Juan Pablo II publicaba la Encíclica *Evangelium vitae, en defensa de la vida humana* (25.3.1995). Ya al comienzo mismo de la carta se incluyen unas pocas frases con las que se afirma la enseñanza de la ley natural sobre la vida humana y su cognoscibilidad por medio de la luz de la razón humana, su concordancia con la revelación bíblica y su papel de fundamento con relación a la vida social y política:

“Todo hombre abierto sinceramente a la verdad y al bien, aun entre dificultades e incertidumbres, con la luz de la razón y no sin el influjo secreto de la gracia, puede llegar a descubrir en la ley natural escrita en su corazón (cf. *Rm* 2, 14-15) el valor sagrado de la vida humana desde su inicio hasta su término, y afirmar el derecho de cada ser humano a ver respetado totalmente este bien primario suyo. En el reconocimiento de este derecho se fundamenta la convivencia humana y la misma comunidad política”[10].

La encíclica afirma también que “el valor de la democracia se mantiene o cae con los valores que encarna y promueve. Entre esos valores hay que reconocer como fundamentales e imprescindibles “la dignidad de cada persona humana, el respeto de sus derechos inviolables e inalienables, así como considerar el «bien común» como fin y criterio regulador de la vida política” (EV 70). Esos valores morales no pueden basarse solamente en la opinión mudable de las mayorías sociológicas. Necesitan una fundamentación objetiva que puede identificarse con la ley natural, anterior a todas las leyes positivas e “inscrita en el corazón del hombre”, que es “punto de referencia normativa de la misma ley civil”. Añade la encíclica que “si el escepticismo llegara a poner en duda hasta los principios fundamentales de la ley moral, el mismo ordenamiento democrático se tambalearía en sus fundamentos” (EV 70).

Tras recordar el deber social de reconocer y defender los derechos humanos, previos a los ordenamientos legales positivos, tal como ya afirmaba Juan XXIII en la *Pacem in terris*, Juan Pablo II recuerda la doctrina de Santo Tomás, según el cual “toda ley puesta por los hombres tiene razón de ley en cuanto deriva de la ley natural. Por el contrario, si contradice en cualquier cosa a la ley natural, entonces no será ley sino corrupción de la ley” [11]. Esta doctrina, anterior a la fe cristiana, es el fundamento de la posibilidad de la *objeción de conciencia* ante las leyes consideradas injustas (cf. EV 73).

Por lo que se refiere al tema mismo de este encuentro, es oportuno recordar el discurso que el año 1995 el papa Juan Pablo II dirigía a esta Pontificia Academia para la Vida. Pronosticaba entonces el Papa un futuro en el que la Bioética habría de entrar necesariamente en diálogo con otras disciplinas y con otras responsabilidades sociales y políticas:

"El próximo futuro deja prever nuevos pronunciamientos legislativos referentes a las intervenciones del hombre sobre su misma vida, sobre la corporeidad y sobre el ambiente. Estamos asistiendo al nacimiento del bioderecho y de la biopolítica. Es muy importante que nos comprometamos de forma tal que este camino se haga respetando la naturaleza del hombre, cuyas exigencias son expresadas por la ley natural".[12]

Es interesante subrayar esa referencia a la ley natural en la comprensión de la Bioética moderna y con vistas a la fundamentación de un serio diálogo disciplinar sobre la dignidad de la vida y sobre la articulación del Derecho relativo a su defensa.

Igualmente importante es constatar el alcance ecuménico de esta doctrina sobre la ley natural, como quedó de manifiesto en la llamada “Declaración de Venecia”, firmada el 20 de junio de 2002 por el Santo Padre Juan Pablo II y por Su Santidad Bartolomé I. Centrada en la consideración del respeto a la creación, que deriva del respeto a la vida y a la dignidad humana, aquella Declaración afirma que “si reconocemos que el mundo ha sido creado por Dios, podemos discernir un orden moral objetivo, en el cual es posible articular un código de ética ambiental”. Por esto, los dos altos firmantes invitan a todos los hombres y mujeres de buena voluntad a ponderar la importancia de algunos objetivos éticos concretos, entre los que destaca precisamente el de “estar dispuestos a estudiar los valores auténticos, basados en la ley natural, que sostienen toda cultura humana”[13].

1.2. Benedicto XVI

La reflexión sobre la ley moral natural había sido señalada ya como prioritaria para la Comisión Teológica Internacional por Juan Pablo II. Al recibir a los miembros de la misma Comisión (1.12.2005), Benedicto XVI ha subrayado la importancia de la ley moral natural, como fundamento de los derechos humanos y como criterio de discernimiento sobre la arbitrariedad de las leyes positivas: “Este último tema [de la ley moral natural] es de especial relevancia para comprender el fundamento de los derechos arraigados en la naturaleza de la persona y, como tales, derivados de la voluntad misma de Dios creador. Anteriores a cualquier ley positiva de los Estados, son universales, inviolables e inalienables; y, por tanto, todos deben reconocerlos como tales, especialmente las autoridades civiles, llamadas a promover y garantizar su respeto. Aunque en la cultura actual parece haberse perdido el concepto de ‘naturaleza humana’, es un hecho que los derechos humanos no se pueden comprender sin presuponer que el hombre, en su mismo ser, es portador de valores y de normas que hay que descubrir y reafirmar, y no inventar o imponer de modo subjetivo y arbitrario”[14].

La cuestión de la ley natural aparece también de forma explícita en la encíclica *Deus caritas est*[15]. En su segunda parte, el Papa presenta las exigencias sociales del amor que viene de Dios. Tras despejar las habituales objeciones contra el ejercicio de la caridad, analiza el papel específico de la Iglesia ante la autoridad política. Según el Papa, el poder político no se legitima por sí mismo, sino que ha de servir a la justicia: “El orden justo de la sociedad y del Estado es una tarea principal de la política. Un Estado que no se rigiera según la justicia se reduciría a una gran banda de ladrones, dijo una vez Agustín: « *Remota itaque iustitia quid sunt regna nisi magna latrocinia?* »” (DCE 28a). Ahora bien, la esencia de la justicia, sus metas y las estrategias para alcanzarla han de ser descubiertas y puestas en práctica gracias al discurso de la razón práctica. En ese sentido, el discurso político goza de una gran autonomía. El ordenamiento público de los medios para el establecimiento de la justicia no depende de la fe, como no se apoya en la autosuficiencia del poder político. “La justicia es el objeto y, por tanto, también la medida intrínseca de toda política. La política es más que una simple técnica para determinar los ordenamientos públicos: su origen y su meta están precisamente en la justicia, y ésta es de naturaleza ética. Así, pues, el Estado se encuentra inevitablemente de hecho ante la cuestión de cómo realizar la justicia aquí y ahora. Pero esta pregunta presupone otra más radical: ¿qué es la justicia? Éste es un problema que concierne a la razón práctica; pero para llevar a cabo rectamente su función, la razón ha de purificarse constantemente, porque su ceguera ética, que deriva de la preponderancia del interés y del poder que la deslumbran, es un peligro que nunca se puede descartar totalmente” (DCE 28).

De todas formas, la política y la fe se encuentran, puesto que ambas están preocupadas por el ser humano concreto. En ese contexto se incluye la afirmación más explícita sobre el tema que nos ocupa: “La doctrina social de la Iglesia argumenta desde la razón y el derecho natural, es decir, a partir de lo que es conforme a la naturaleza de todo ser humano” (DCE 28).

Todavía hay que subrayar una nota sobre la gradualidad de la percepción de la ley natural, apenas perceptible en el texto. En él se dice, en efecto, que “la construcción de un orden social y estatal justo, mediante el cual se da a cada uno lo que le corresponde, es una tarea fundamental que debe afrontar de nuevo cada generación”. Si ésta es una tarea de la sociedad y de las autoridades políticas, también afecta a la Iglesia, que “tampoco puede ni debe quedarse al margen en la lucha por la justicia”, sino que “debe insertarse en ella a través de la argumentación racional y debe despertar las fuerzas espirituales, sin las cuales la justicia, que siempre exige también renunciaciones, no puede afirmarse ni prosperar” (DCE 28a).

En el mensaje papal para la Jornada de la Paz del año 2007, el discurso sobre la ley natural vuelve a ocupar un puesto muy importante. Recuerda el Papa la intervención de Juan Pablo II, dirigida a la Asamblea General de las Naciones Unidas (5.10.1995), en la que hablaba de una lógica moral que “ilumina la existencia humana y hace posible el diálogo entre los hombres y entre los pueblos”. Fiel a este pensamiento, Benedicto XVI habla de una “gramática” trascendente, “inscrita en las conciencias, en las que se refleja el sabio proyecto de Dios”. Al principio fue el *Logos*, es decir la Razón y no la Irracionalidad. “Por tanto, la paz es también una tarea que a cada uno exige una respuesta personal coherente con el plan divino. El criterio en el que debe inspirarse dicha respuesta no puede ser otro que *el respeto de la “gramática” escrita en el corazón del hombre por su divino Creador*”.

A continuación, el Papa explica que “las normas del derecho natural no han de considerarse como directrices que se imponen desde fuera, como si coartaran la libertad del hombre. Por el contrario, deben ser acogidas como una llamada a llevar a cabo fielmente el proyecto divino universal inscrito en la naturaleza del ser humano”. Esas normas vienen del Dios creador y, por cierto, han de conducir a las personas y a los pueblos hasta Él[16].

En este contexto, el día 12 de febrero de 2007, el Papa Benedicto XVI ponía de relieve una de las más graves paradojas del momento presente. Dirigiéndose a los participantes en un congreso sobre la ley moral natural, organizado por la Universidad Lateranense, decía:

“La capacidad de ver las leyes del ser material nos incapacita para ver el mensaje ético contenido en el ser, un mensaje que la tradición ha llamado *lex naturalis*, ley moral natural. Hoy esta palabra para muchos es casi incomprensible a causa de un concepto de naturaleza que ya no es metafísico, sino sólo empírico. El hecho de que la naturaleza, el ser mismo ya no sea transparente para un mensaje moral crea un sentido de desorientación que hace precarias e inciertas las opciones de la vida de cada día”.

El concepto de ley natural es puesto en tela de juicio, precisamente por el reduccionismo empírico de que ha sido objeto en la modernidad el concepto mismo de naturaleza. La naturaleza ha dejado de ser vista como normativa. El ser no parece poder orientar ya el deber.

Teniendo en cuenta esta desorientación, decía el Papa, “aparece en toda su urgencia la necesidad de reflexionar sobre el tema de la ley natural y de redescubrir su verdad común a todos los hombres. Esa ley, a la que alude también el apóstol san Pablo (cf. *Rm 2, 14-15*), está escrita en el corazón del hombre y, en consecuencia, tampoco hoy resulta simplemente inaccesible. Esta ley tiene como principio primero y generalísimo: “hacer el bien y evitar el mal”. Esta es una verdad cuya evidencia se impone inmediatamente a cada uno. De ella brotan los demás principios más particulares, que regulan el juicio ético sobre los derechos y los deberes de cada uno”[17].

Aun refiriéndose directamente a Europa, un mes más tarde denunciaba el Papa el pragmatismo que niega la dimensión de valor e ideal, que es inherente a la naturaleza humana y afirmaba que para garantizar el estado de derecho y promover los valores universales hay que “reconocer con claridad la

existencia cierta de una naturaleza humana estable y permanente, fuente de derechos comunes a todas las personas, incluidas las mismas que los niegan” [18].

Estos conceptos han sido recogidos por Benedicto XVI en su encíclica *Caritas in veritate*. Es especialmente llamativa y actual la relación que establece entre la bioética y la ecoética. Ambas se apoyan en el mismo fundamento. Según el Papa, “el libro de la naturaleza es uno e indivisible, tanto en lo que concierne a la vida, la sexualidad, el matrimonio, la familia, las relaciones sociales, en una palabra, el desarrollo humano integral. Los deberes que tenemos con el ambiente están relacionados con los que tenemos para con la persona considerada en sí misma y en su relación con los otros” [19]. Por otra parte, al referirse a la necesaria cooperación entre las sociedades tecnológicamente avanzadas y las que se encuentran en proceso de crecimiento, afirma el Papa que todas ellas deben valorar lo verdaderamente humano.

“En todas las culturas se dan singulares y múltiples convergencias éticas, expresiones de una misma naturaleza humana, querida por el Creador, y que la sabiduría ética de la humanidad llama ley natural. Dicha ley moral universal es fundamento sólido de todo diálogo cultural, religioso y político, ayudando al pluralismo multiforme de las diversas culturas a que no se alejen de la búsqueda común de la verdad, del bien y de Dios. Por tanto, la adhesión a esa ley escrita en los corazones es la base de toda colaboración social constructiva. En todas las culturas hay costras que limpiar y sombras que despejar. La fe cristiana, que se encarna en las culturas trascendiéndolas, puede ayudarlas a crecer en la convivencia y en la solidaridad universal, en beneficio del desarrollo comunitario y planetario” [20].

Más adelante, subraya él que hoy “*la cuestión social se ha convertido radicalmente en una cuestión antropológica*, en el sentido de que implica no sólo el modo mismo de concebir, sino también de manipular la vida, cada día más expuesta por la biotecnología a la intervención del hombre”. Detrás de fenómenos como la fecundación *in vitro*, la investigación con embriones, la posibilidad de la clonación y de la hibridación humana, la plaga difusa y trágica del aborto, la planificación eugenésica de los nacimientos y la mentalidad eutanásica, descubre el Papa planteamientos culturales que niegan la dignidad humana. Le cultura tecnocrática revela una conciencia incapaz de reconocer lo humano. Sin embargo, “Dios revela el hombre al hombre; la razón y la fe colaboran a la hora de mostrarle el bien, con tal que lo quiera ver; la ley natural, en la que brilla la Razón creadora, indica la grandeza del hombre, pero también su miseria, cuando desconoce el reclamo de la verdad moral” (CV 75). Como se ve, la invocación a la ley natural se presenta como el camino más adecuado para la promoción del desarrollo integral de los pueblos, para la atención a los pobres y la superación de la pobreza, así como para la defensa de la vida humana.

2. EN BUSCA DE UNA ÉTICA UNIVERSAL

Se dice que el concepto de ley natural ha jugado un papel realmente crucial en el pensamiento moral teísta tanto católico como protestante, de modo que, al basarse en el orden creado natural, puede ser un punto de encuentro entre la moral secular y la filosofía moral religiosa [21].

Así pues, la discusión o el diálogo sobre la ley natural parece que han de continuar también en estos tiempos [22]. La Comisión Teológica Internacional ha recogido esta línea de pensamiento y esta invitación del Santo Padre a reflexionar sobre esta categoría de la ley natural. A mediados del año 2009 ha publicado el documento titulado *En busca de una ética universal: nueva mirada sobre la ley natural* [23].

El título es importante. En la primera parte se hace eco de los deseos y los proyectos de muchas personas y grupos sociales que vienen abogando por una ética mundial. Un importante seminario de filosofía señalaba hace años que, a pesar de todos los rechazos, la apelación a la ley natural se va abriendo camino entre campos concretos como la promoción de los derechos humanos, la defensa del medio ambiente y la tutela de la vida humana ante los diversos intentos de manipulación

biomédica[24]. La segunda parte del título evoca los malentendidos históricos sobre la categoría de la ley natural y sugiere la posibilidad y la necesidad de una nueva consideración de la misma.

El documento está dividido en cinco capítulos precedido de una introducción y seguidos de unas breves conclusiones.

La introducción se abre con unos interrogantes perennes, que hoy adquieren una mayor urgencia, en este momento en que las personas tienen mayor conciencia de formar una sola comunidad mundial: “¿Existen valores objetivos con capacidad para unir a los hombres y procurarles paz y felicidad? ¿Cuáles son? ¿Cómo reconocerlos? ¿Cómo actúan en la vida de las personas y de la comunidad?” (n.1). Una vez que la referencia a valores objetivos absolutos universalmente reconocidos se ha hecho problemática el documento pretende invitar a “considerar los recursos que contiene una presentación renovada de la doctrina de la ley natural” (n. 9).

2.1. Contextos y valores

De hecho, como se expone en el capítulo primero, la idea de una moral natural constituye una especie de “capital cultural” que se encuentra en todas las sabidurías y las religiones del mundo, tanto asiáticas como africanas o greco-romanas. También en las tradiciones bíblicas aparece la conciencia de que la sabiduría ha sido revelada por Dios, pero “la sabiduría es también el resultado de una atenta observación de la naturaleza y de las costumbres humanas con el fin de descubrir su inteligibilidad inmanente y su valor ejemplar” (n. 23). Jesús asume la llamada regla de oro de todas las éticas, y San Pablo afirma la existencia de una ley moral no escrita, sino inscrita en los corazones de todos los hombres, incluidos los paganos (n. 24)[25].

El capítulo concluye recordando los cuatro contextos en los que la Iglesia católica invoca hoy la categoría de la ley natural:

- En la defensa de los derechos del hombre, en una hora de diálogo intercultural e interreligioso.
- En la afirmación del fundamento natural y objetivo de una democracia que no puede quedar a merced de las fluctuaciones del consenso.
- En la reivindicación del derecho de los cristianos a manifestarse en asuntos como la defensa de la vida y de la familia en una hora de laicismo agresivo.
- En la promoción de la objeción de conciencia ante leyes civiles que, al contradecir la ley natural, comportan la amenaza de abusos de poder y de nuevas formas de totalitarismo (n. 35).

El capítulo segundo analiza la percepción de los valores morales en la sociedad actual, así como el descubrimiento y la aplicación de los preceptos de la ley natural. Los primeros principios de la ley natural se nos presentan a la vez como universales y muy generales[26]. Precisamente en virtud de esa universalidad, “forman como un sustrato primero que es la base de toda reflexión ulterior sobre el bien que se debe hacer y el mal que se debe evitar” (n. 46). Los preceptos secundarios son formulados gracias a la experiencia de la vida y la capacidad racional de la persona (n. 47).

Ahora bien, la experiencia de la historicidad de la ley natural, nos dice que las aplicaciones concretas pueden variar con el tiempo. Esa percepción y aplicación concretas exigen el diálogo interdisciplinar y la reflexión, que configuran la metodología propia de la teología moral (n. 54).

El documento afirma que “el hombre prudente debe poseer no sólo el conocimiento de lo universal, sino también de lo particular” y cita al respecto una sorprendente frase de Santo Tomás: “Si no hay más que uno solo de los dos conocimientos, es preferible que éste sea el conocimiento de la realidad particular que se acerca más al obrar” (n. 56)[27].

De ahí la importancia de la virtud de la prudencia y la necesidad de superar las tentaciones de una “ética de situación” (n.57).

2.2. Creación y relación

El capítulo tercero apela a la idea de creación como participación (n. 76), para analizar los fundamentos de la ley natural en un contexto netamente antropológico. Para ello expone, por una parte, un concepto integral y teleológico de la libertad humana, que nos recuerda a Rahner y a Zubiri, y por otra parte, la relacionalidad constitutiva del ser humano con lo otro, los otros y el Absolutamente otro, que nos recuerda a Martín Buber.

De esa idea se deducen al menos tres consecuencias importantes para la reflexión moral:

- En primer lugar, “la libertad no es un absoluto autocreador de sí mismo, sino una propiedad eminente de cada hombre” (n. 77).
- Además, esta concepción metafísica de la creación permite superar la tentación dualista y gnóstica de arrebatar a la naturaleza la significación moral y lleva a reconocer en ella un *logos* y un sentido (n. 78).
- Finalmente, la rehabilitación de la naturaleza no puede conducir a un fisicismo ético. Los dinamismos naturales del ser humano han de ser jerarquizados e integrados en los fines superiores del espíritu (n. 79).

El documento recuerda en este contexto los llamados “pecados contra natura” y menciona entre ellos el suicidio deliberado y determinadas prácticas sexuales que contradicen las finalidades reproductoras inscritas en el cuerpo sexuado del ser humano (n. 80).

El capítulo cuarto lleva por título “la ley natural y la ciudad” y es un buen resumen de la doctrina social de la Iglesia sobre la necesaria moralidad del ordenamiento legal. En él se recoge la enseñanza de Santo Tomás[28] sobre la relación entre el derecho natural y el derecho positivo y sobre la obligatoriedad de las leyes humanas cuando son justas. Cuando no son justas no obligan. “Si la ley humana no es justa, ni siquiera es una ley”, dice el documento, citando a San Agustín (n. 91)[29].

2.3. Aportación cristiana

El capítulo quinto se titula “Jesucristo, plenitud de la ley natural”. En él se reafirma la capacidad de la razón humana para conocer y actuar el bien y el orden de la creación. La fe cristiana afirma que en la encarnación del *Logos* de Dios ha quedado asumida la naturaleza humana y ha sido restituido el hombre a sí mismo:

“En su persona, Jesucristo deja ver una vida humana ejemplar, plenamente conforme a la ley natural. Es así el criterio último para descifrar correctamente cuáles son los deseos naturales auténticos del hombre, cuando no están ocultados por las distorsiones introducidas por el pecado y las pasiones desordenadas” (n. 105).

Con una referencia a Juan Pablo II, afirma el documento que la ley natural por una parte se incluye e inserta en la ley nueva del Espíritu de vida en Cristo Jesús, y por otra parte, permite una base de diálogo con personas de otra formación u orientación con vistas a la búsqueda del bien común (n. 112)[30].

La breve conclusión recoge algunas de las ideas más importantes del documento sobre la ley natural, para añadir un deseo compartido por gentes de muchas culturas y tradiciones: “Debemos llegar a decirnos, más allá de las divergencias de nuestras convicciones religiosas y de la diversidad de nuestros presupuestos culturales, cuáles son los valores fundamentales para nuestra común humanidad, de manera que podamos trabajar juntos para promover la comprensión, el mutuo reconocimiento y la cooperación pacífica de todos los miembros de la familia humana” (n. 116).

3. CONSECUENCIAS MORALES Y PASTORALES

La reflexión sobre la ley natural no es para la fe cristiana una mera cuestión de estudio académico. Cuando la Iglesia apela a esta categoría filosófica tampoco lo hace por una desconfianza apriorística ante la legalidad democrática o por utilizar una herramienta adecuada para asegurarse algunas parcelas de poder o de influencia en la sociedad secular.

La invocación cristiana a la ley natural, correctamente interpretada, es para la Iglesia una tarea imprescindible y un medio para articular su catequesis sobre la responsabilidad moral en un mundo plural[31]. La categoría de la ley natural, en efecto, constituye un punto de apoyo importante para el diálogo con la cultura y para el ejercicio de la vocación evangelizadora de la Iglesia.

3.1. El diálogo con la cultura

A partir del siglo III, la predicación cristiana se vio obligada a responder al desafío del helenismo, tan preocupado por la dimensión ética de la existencia. La reflexión moral de los cristianos debía de parecer irracional y extraña a toda sabiduría. Era necesario ofrecer una articulación sistemática de los principios éticos cristianos[32].

En ese contexto, Clemente de Alejandría (150-215) valora sinceramente las orientaciones morales de las filosofías de su tiempo. La doctrina de las "semillas del Verbo" le lleva a una especie de ecumenismo ético. El cristiano, en su opinión, sigue siendo un buen griego y obligado a comportarse como un buen griego, aunque con un espíritu totalmente nuevo. De hecho, la filosofía había sido dada a los griegos, como un pedagogo, para conducirlos a Cristo, como la ley lo había sido para los hebreos. "La filosofía es una preparación que pone en camino al hombre que ha de recibir la perfección por medio de Cristo"[33]. El cristiano ha de amar los preceptos de Dios con las obras, teniendo como ley al mismo *Logos* de Dios, quien al hacerse carne, nos ha mostrado que la misma virtud es a la vez teórica y práctica.[34]

Orígenes, por su parte, recuerda que, desde su creación recibe el hombre la imagen de Dios. La conducta recta y el ejercicio cristiano de las virtudes lo llevarán a la plenitud de la semejanza con Dios. El ser humano es renovado y transformado a imagen del que lo creó cuando se hace perfecto como es perfecto el Padre celestial (Mt 5,48), obedeciendo al mandamiento que dice "Sed santos, porque yo, el Señor Dios vuestro, soy santo" (Lev 19,2) y prestando atención al que dice "Sed imitadores de Dios" (Ef 5,1)[35].

A lo largo de los tiempos, la apelación a la ley natural ha configurado una especie de pórtico de los gentiles que prepara a la persona para el ingreso en el ámbito de la revelación. Si la fe busca razones, la razón se abre naturalmente al mensaje y la vida de la fe, por decirlo con las celebres expresiones de San Anselmo.

Tras la marginación que la fe ha tenido que sufrir en la modernidad por parte de la razón, parece que paradójicamente es la fe la que sale en defensa de la razón, despreciada en la postmodernidad. Tanto la encíclica *Fides et ratio*, de Juan Pablo II, como el célebre discurso de Benedicto XVI en Ratisbona constituyen una apelación al valor de la razón como instrumento imprescindible para la comprensión de la vida humana y, en consecuencia, para la orientación de la responsabilidad humana sobre el origen y el cuidado de la misma[36].

3.2. La evangelización

La apelación a la luz de la razón que puede llegar a descubrir a Dios y su proyecto sobre el mundo aparece en el discurso de Pablo en el areópago de Atenas (Hech 17, 26-28). En la carta a los Filipenses, el mismo Pablo exhorta a los cristianos a asumir cuanto de valioso encuentren en la cultura de su

tiempo (Flp 4,8). Los Padres recordaron una y otra vez la presencia de semillas del Verbo en la filosofía[37].

Parece, por tanto, que el reconocimiento de la razón como medio para descubrir a Dios, y también la dignidad misma de la persona y de la vida humana, es una especie de presupuesto para la evangelización.

Esa misma razón nos ayuda a comprender el valor de lo natural y su “potencia obediencial” para ser iluminado por la presencia salvadora de Dios que se ha manifestado en Jesucristo. Él no ha venido a abolir o negar el valor de la naturaleza, sino a enseñarnos que la misma dignidad creatural del ser humano es reveladora de la sabiduría y la bondad del Dios creador que se ha manifestado en “la plenitud de los tiempos”.

La evangelización consiste precisamente en esa “buena noticia” de la manifestación de Dios en la naturaleza humana de Jesús de Nazaret, como nos recuerdan insistentemente los tres prefacios litúrgicos del tiempo de Navidad. Recuérdese que, según el Prefacio II de Navidad, “el que era invisible en su naturaleza, se hace visible al adoptar la nuestra; el eterno, engendrado antes del tiempo, comparte nuestra vida temporal para asumir en sí todo lo creado, para reconstruir lo que estaba caído y restaurar de este modo el universo, para llamar de nuevo al Reino de los cielos al hombre sumergido en el pecado”.

3.3. La responsabilidad ciudadana

La apelación a la ley natural, es por otra parte, un criterio importante para la educación moral. En principio, la moral cristiana exhorta al cumplimiento de las leyes civiles justas. Y ello no solamente por razón de solidaridad con los demás ciudadanos y con el objeto de lograr la armonización de las voluntades para la realización del bien común. La obediencia a las leyes justas ha sido tradicionalmente justificada por el reconocimiento del origen divino de la autoridad, sea cual sea la interpretación de las mediaciones sociales y políticas a través de las cuales se impone la voluntad de Dios[38].

Entre los Padres de la Iglesia ha sido especialmente estudiado San Agustín. Considera él que, además de la ley eterna y su reflejo en el derecho natural y en el corazón de los hombres piadosos, son necesarias las leyes temporales, que no pueden ser totalmente desvinculadas del proyecto eterno de Dios:

"La *lex humana* está condicionada a las situaciones de la vida y cambia con los tiempos. Pero también ella encuentra su medida en la ley eterna. Es justa y legítima la ley temporal en cuanto deriva de la ley eterna (*De lib. arb.* I, 6,15). La ley impera la justicia. Una ley injusta no sería ley. Las leyes injustas son más bien nulas: *nam mihi lex esse non videtur quae iusta non fuerit* (*De lib. arb.* I,5,11). Todo lo que es justo procede de la ley eterna (*De lib. arb.* I,15,31). Su imperio no es exterior y despótico; por el contrario, expresa el orden vivo y la paz de todas las cosas, sancionados por la Sabiduría creadora y ordenadora del universo (*Civ. Dei*, XIX, 13)"[39].

Según Santo Tomás las leyes positivas[40] son necesarias para disponer los asuntos particulares de forma racional (1-2, 94, 3). Ahora bien, sólo pueden considerarse como leyes, en cuanto que se derivan de la ley natural (1-2, 95,2).

En virtud de su fundamentación en la ley natural y su ordenamiento al bien común, el cumplimiento de las leyes justas obligaría en conciencia, puesto que toda potestad humana viene de Dios y el que resiste a la autoridad humana resiste a la disposición de Dios, como dice santo Tomás, citando el texto conocido de la carta a los Romanos 13,1-7[41].

Para santo Tomás, el valor obligante de la ley no depende de la cualidad religiosa del gobernante, cuya autoridad no se legitima por su fe, sino por el derecho natural. Por eso un soberano, aun no creyente, puede dictar leyes justas que obligan en conciencia a los que confiesan que toda autoridad viene de Dios[42].

Otra cosa es cuando las leyes sean injustas. El orden de la justicia no se salva cuando la autoridad no es justa, sino usurpada, o cuando manda cosas contrarias al derecho natural: en esos casos pueden crear un verdadero conflicto de conciencia. Las leyes injustas no pueden obligar a los ciudadanos a la obediencia[43].

Esta convicción, basada en la majestad de unos valores previos a las determinaciones legales, ha informado la doctrina y la práctica de la Iglesia. El Concilio Vaticano II al referirse a la responsabilidad social de los cristianos afirma que "les es lícito defender sus derechos y los de sus conciudadanos contra el abuso de tal autoridad, guardando los límites que señala la ley natural y evangélica" (GS 74 e). Esta ley es, por sí misma la base de la paz en el mundo. De hecho, la Iglesia tiene conciencia de haber sido llamada y enviada a reforzar la paz en el mundo, colocando el conocimiento de la ley divina y natural como sólido fundamento de la solidaridad fraterna entre los hombres y entre las naciones (GS 89 a).

De la dignidad de la naturaleza humana se deducen los criterios morales sobre los derechos y los deberes que afectan a la persona[44]. Con unas palabras significativas de X. Zubiri, hay que recordar que, en cuanto realidad relativamente absoluta, la persona tiene carácter de ultimidad, de posibilidad y de impelencia[45]. La verdad de la persona es también determinante para la consistencia, el progreso integral y el desarrollo armónico de la sociedad[46].

Y a proponer esos criterios ha sido llamada la Iglesia, como afirma la reflexión conciliar "Por la voluntad de Cristo la Iglesia católica es maestra de la verdad, y su misión consiste en anunciar y enseñar auténticamente la verdad que es Cristo, y al mismo tiempo declarar y confirmar con su autoridad los principios de orden que fluyen de la misma naturaleza humana" (DH 14)[47].

Así pues, la apelación a la ley natural no sólo constituye un criterio para el discernimiento de la legitimidad de las leyes y su obligatoriedad, sino también para la reivindicación del derecho a la objeción de conciencia.

3.4. El valor de la vida y la dignidad de la familia

Desde hace medio siglo los países occidentales vienen promulgando numerosas leyes que van modificando la comprensión misma de la familia y de la sexualidad. Con ellos van generando en los ciudadanos la convicción de que la normativa fundada en las leyes positivas puede modificar la misma estructura de lo natural.

La doctrina de la Iglesia ha recordado en numerosas ocasiones la verdad del ser humano y de la constitución y misión del matrimonio y de la familia. Recordando la encíclica *Veritatis splendor*, en el marco catequético del rezo del *Angelus*, Juan Pablo II aplicaba a la familia la reflexión sobre la ley natural:

"El recuerdo de esta enseñanza incluida en la sagrada Escritura particularmente en la *carta a los Romanos*, ha sido siempre importante en la historia de la Iglesia y de la humanidad. En este año resulta muy urgente, sobre todo con respecto a los deberes fundamentales relacionados con la familia y la vida, tan estrechamente ligados entre sí. *En el Año de la familia hay que reafirmar, ante todo el derecho fundamental del hombre que es el derecho a la vida*. No se puede anular este derecho, por ejemplo legalizando la supresión de la vida humana, especialmente de los que aún no han nacido"[48].

El papa Benedicto XVI, en su discurso natalicio a la Curia Romana del año 2006 (22.12.2006), evocaba los cuatro viajes apostólicos que había realizado aquel año. Su felicitación navideña fue en realidad una profunda meditación sobre la Iglesia, sobre Dios, sobre el hombre y sobre el diálogo y la libertad religiosa. Recordando el viaje a Valencia (España), el Papa manifiesta su preocupación por las leyes sobre las parejas de hecho y sobre la relativización de la diferencia de sexos: "Con esto son tácitamente confirmadas aquellas teorías funestas que quitan toda relevancia a la masculinidad y a la femineidad de la persona humana, como si se tratase de un fenómeno puramente biológico; teorías según las cuales el

hombre –es decir, su entendimiento y su voluntad, podrían decidir autónomamente lo que él es o no es. Hay en ello una devaluación de la corporeidad, de lo cual se sigue que el hombre, queriendo emanciparse de su cuerpo –de la ‘esfera biológica’- termina por destruirse a sí mismo”[49]. He ahí dos textos solamente que reflejan la preocupación pastoral de la Iglesia ante las falsas comprensiones de los datos de la naturaleza, tal como son percibidos por la razón humana con relación al matrimonio y a la familia. Tanto en estos temas como en los que se refieren a las modernas técnicas de reproducción humana asistida, la doctrina de la Iglesia afirma una y otra vez que el punto de apoyo de su reflexión no es otro que la misma constitución de la naturaleza humana, percibida por la razón, aunque iluminada ciertamente por la fe[50].

CONCLUSIÓN: Profecía y martirio

La historia de la Iglesia nos lleva a recordar la vida y la muerte de muchos cristianos que dieron su vida por no faltar a sus compromisos cristianos. Pero la consideración de las vicisitudes recientes de la Iglesia nos confirma que ésta es la auténtica era de los mártires. Algunos de ellos han sido asesinados en virtud del testimonio explícito de su fe. Pero otros muchos han sido perseguidos y sacrificados por haber dedicado su obra y su existencia a la defensa de los derechos humanos, especialmente de los pobres, los pequeños y los perseguidos.

Muchos de ellos optaron por obedecer a su conciencia antes que a las leyes de su país. El recuerdo todavía reciente de las leyes que ordenaron o permitieron un genocidio y de tantos ordenamientos legales verdaderamente tiránicos nos dice hasta qué punto ha sido difícil llevar a cabo un sereno discernimiento en este terreno.

Es preciso traer a la memoria el testimonio de tantos mártires cristianos que a lo largo del siglo XX entregaron su vida antes de acatar algunas leyes que consideraban injustas. Tal injusticia era percibida en cualquiera de los dos sentidos o en los dos a la vez: por ir contra el bien común humano y por ir contra el bien divino. En buena teología y en buena práctica cristiana ambos fines no son fáciles de separar.

Se podría decir que muchos de los mártires de este mundo han ido a la muerte por haberse opuesto a los crímenes de lesa humanidad que se estaban perpetrando en su ambiente. Si es cierto que su fe en el Dios de Jesucristo les dio luz para el discernimiento de los verdaderos valores humanos y fuerza para defenderlos, se podría decir que con frecuencia son mártires, es decir, testigos, de esos mismos valores. Son los nuevos mártires de la ley natural.

Y en esa nómina no están solos los cristianos. El respeto a unos valores humanos perceptibles por la razón humana, los ha hermanado con muchos otros hombres y mujeres, religiosos o no, que han amado la verdad. Ellos son para la humanidad que camina en este mundo un auténtico icono del valor de la persona humana y de la aceptación de lo humano por la Palabra divina que se ha hecho carne para habitar para siempre entre nosotros.

-
- [1] Cf. H. Rommen, *Die ewige Wiederkehr des Naturrechts*, Leipzig 1936 [München 1947].
- [2] Leon XIII, *Libertas praestantissimum* (2.6.1888), en *Leonis XIII P.M. Acta*, 1889, 219. Esta definición ha sido repetida por Juan Pablo II, “Veritatis splendor” (6.8.1993) 44: *AAS* 85 (1993) 1168.
- [3] Juan XXIII, “Pacem in terris” 5: *AAS* 55 (1963) 258 (se sigue la traducción incluida en la obra de F. Guerrero, *El magisterio pontificio contemporáneo*, II, BAC, 1992, 754-755).
- [4] Cf. Ph. Bordeyne, *L’homme et son angoisse: le théologie morale de “Gaudium et Spes”*, 2004; T. Kennedy, “Legge morale e dignità umana: fondamenti teologici”, en R. Gerardi (ed.), *La legge morale naturale*, Pontificia Università Lateranense 2007, 145-146.
- [5] Pablo VI, Audiencia general del 4 de marzo de 1970, en la que afirma que la simple razón humana reivindica las exigencias fundamentales de la ley natural, en *Insegnamenti di Paolo VI*, 8 (1970) 158-159. En la audiencia general del día 18 de marzo de 1970 se refirió a Cicerón y a San Pablo, además de apelar al sentido inmanente de la conciencia y a la luz de la razón, para afirmar la existencia de la ley natural, y añadió: “Confuso y alterado el concepto del hombre, se confunde y altera el concepto de su vida, de su obrar, de su inmoralidad”: en *Insegnamenti di Paolo VI*, 8 (1970) 194-198.
- [6] Pablo VI, “Humanae vitae” (25.7.1968): *AAS* 60 (1968) 494.
- [7] Cf. VS 42.50. Ver J. De Finance, “La legge morale naturale”, en AA.VV., *Veritatis splendor: commentario filosofico-teologico*, 0 San Paolo, 1994, 287-298.
- [8] Estas palabras están tomadas de la “Instrucción *Donum vitae*” (22.2.1987), Introd. 3, sobre el respeto a la vida naciente, publicada por la Congregación para la Doctrina de la Fe: *AAS* 80 (1988) 74.
- [9] J.E. Smith, “La ley natural”, en *L’Osservatore Romano* (ed. esp. 31.12.1993) 8.
- [10] Juan Pablo II, “Evangelium vitae” (25.3.1995) 2: *AAS* 87 (1995) 402. En otras ocasiones, el Papa afirma que el precepto “No matarás” obliga a toda persona, con independencia de sus convicciones religiosas, precisamente por ser una ley inscrita por el Creador en su conciencia a modo de ley natural: cf. *Angelus* del día 3.2. 1991, en que se celebraba en Italia la Jornada por la Vida, en *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, 14/1 (1991) 285-286; cf. G. Filibeck, *I diritti dell’uomo nell’insegnamento della Chiesa*, Libreria Editrice Vaticana 2001, 548.
- [11] *Summa Theologiae* I-II, q. 95, a. 2. El Aquinate cita a S. Agustín: «Non videtur esse lex, quae insita non fuerit», *De libero arbitrio*, I, 5, 11: *PL* 32, 1227.
- [12] Juan Pablo II, “Discurso a la Pontificia Academia para la Vida” (20.11.1995), en *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, 18/2 (1995) 1175-1180; trad. esp. en *Ecclesia* 2.774 (3.2.1996) 166.
- [13] El texto de la “Declaración de Venecia” puede verse en *AAS* 94 (2002) 656-659.
- [14] Benedicto XVI, “Discurso a los miembros de la Comisión Teológica Internacional” (1.12.2005): *AAS* 97 (2005) 1039-1041; trad. en *L’Oss.Rom* (ed. esp.) 37/49 (9.12.2005) 7. El cardenal Joseph Ratzinger, se había referido con frecuencia a la ley natural; véase, a modo de ejemplo, su estudio “El esplendor de la verdad. La encíclica moral del Papa Juan Pablo II”, en *La fe como camino*, EIUNSA, 2005, 58-59. 150.
- [15] Benedicto XVI, “Deus caritas est” (25.12.2005): *AAS* 98 (2006) 217-252.
- [16] Benedicto XVI, “Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 2007”, en *Insegnamenti di Benedetto XVI*, 2/2 (2006) 775-784; trad. en *L’Oss.Rom*. (ed. esp.) 38/50 (15.12.2006) 5-6.
- [17] Benedicto XVI, “Discurso a los participantes a un Congreso sobre la ley moral natural” (12.2.2007), en *Insegnamenti di Benedetto XVI*, 3/1 (2007) 209-212; trad. en *L’Oss. Rom* (ed. esp.) 39/7 (16.2.2007) 3; las actas del congreso han sido editadas por R. Gerardi (ed.), *La legge morale naturale*, Pontificia Università Lateranense 2007.
- [18] Benedicto XVI, “Discurso al Congreso del 50º Aniversario del Tratado de Roma” (24.3.2007), en *Insegnamenti di Benedetto XVI*, 3/1 (2007) 554, trad. en *L’Oss. Rom* (ed. esp.) 39/13 (30.3.2007) 3.

- [19] Benedicto XVI, *Caritas in veritate*, 51; cf. J.R. Flecha, “Caridad, ecología y ecoética en la encíclica *Caritas in veritate*”, en A. Galindo – J.R. Flecha (eds.), *Caridad en la verdad. Comentarios a la encíclica Caritas in veritate de Benedicto XVI*, Universidad Pontificia, Salamanca 2010, 223- 252.
- [20] Benedicto XVI, *Caritas in veritate*, 59.
- [21] F. G. Kirkpatrick, *A Moral Ontology for a Theistic Ethic. Gathering Nations in Love and Justice*, Aldershot 2003, 138.
- [22] Cf. J. Finnis, *Natural Law and Natural Rights*, Oxford University Press, 1980; R. P. George, *In Defense of Natural Law*, Oxford University Press, 1999; M. Rhonheimer, *Ley natural y razón práctica. Una visión tomista de la autonomía moral*, EUNSA, 2000; A. Gómez-Lobo, *Los bienes humanos. Ética de la ley natural*, Mediterráneo, 2006.
- [23] Se utiliza aquí la traducción de E. Vadillo Romero, publicada por la Biblioteca de Autores Cristianos, 2009.
- [24] Tal es la tesis que emerge de la interesante obra de É. Fuchs – M. Hunyadi (ed.), *Ethique et nature*, Labor et Fides, 1992, sobre todo en la segunda parte, donde se estudian estos tres campos de aplicación.
- [25] Cf. J.R. Flecha, “La ley natural en la Sagrada Escritura”, en *Studium Legionense* 50 (2009) 123-141.
- [26] Cf. M. Pangallo, “L’universalità della legge morale e dei diritti dell’uomo”, en R. Gerardi (ed.), *La legge morale naturale*, 155-171.
- [27] Santo Tomás de Aquino, *Sententia Libri Ethicorum*, lib.VI, 6: ed. Leonina, t. XLVII, 353-354.
- [28] Cf. T. Kennedy, “La legge naturale in S. Tommaso d’Aquino”, en T. Kennedy – A. Wodka (ed.), *Legge naturale e teologia morale*, Roma 2006, 7-18.
- [29] San Agustín, *De libero arbitrio*, I, 5, 11: CChL 29, 217.
- [30] Juan Pablo II, “Discurso a los miembros de la Congregación para la Doctrina de la Fe” (18.1.2002) 3: *AAS* 94 (2002) 334.
- [31] Cf. J.R. Flecha, “Ley natural y moral cristiana”, en *La Ciudad de Dios* 221/1 (2008) 25-42.
- [32] Los Padres de la Iglesia tomaron los esquemas éticos del estoicismo, pero infundieron en ellos la novedad de la experiencia religiosa cristiana: cf. M. Spanneut, “Les normes morales du stoïcisme chez les Pères de l’Eglise”, en S. Pinckaeres – C.J. Pinto De Oliveira, *Universalité et permanence des Lois morales*, Editions Universitaires, 1986, 115-135.
- [33] Clemente de Alejandría, *Strom.* I, 5: PG 8, 720.
- [34] Id., *Ped.*, I, 7: PG 8, 321-323; cf. M. Mees “Clemente de Alejandría”, en *Diccionario Patristico*, I, 432-436; R. Trevijano, *Patrología*, BAC, 1998 (3ª ed.), 168-169.
- [35] Oigenes, *Contra Celsum*, VI, 63: PG 11, 1396.
- [36] Cf. Juan Pablo II, “Fides et ratio” (14.9.1998): *AAS* 91 (1999) 5-88; Benedicto XVI, “Discurso en la Universidad de Regensburg” (12.9.2006): *AAS* 98 (2006) 728-739.
- [37] En el documento de la Comisión Teológica Internacional este tema aparece en varias ocasiones, por ejemplo, en los nn. 27 y 62.
- [38] Cf. Rm 13, 1-7; *S.Th.* 1-2, 96, 4, ad 1m.
- [39] S. Álvarez Turienzo, “La Edad Media”, en V. Camps, (ed.), *Historia de la ética*, 1, Crítica, 1988, 362.
- [40] Cf. *S.Th.* 1-2, 95-97; 2-2, 109, 3, ad 1; 114,2, ad 1; 129, 6, ad 1; 157, 3, ad 3; 188, 8; *CG*, 3, 85; *Polit*, 1,1.
- [41] *S.Th.*, 1-2, 96, 4, ad 1
- [42] *S.Th.* 2-2, 10, 10; 12, 2; 104,6.
- [43] *S.Th.* 2-2, 104, 6, ad 3.
- [44] Cf. W. J. Eijk, “La persona umana e la legge morale naturale”, en R. Gerardi (ed.), *La legge morale naturale*, 113-137.

- [45] X. Zubiri, *El hombre y Dios*, Alianza Editorial, 1984; cf. J.R. Flecha, *Moral de la persona*, BAC, 2002, 3-29.
- [46] Cf. J. R. Flecha, *Moral social. La vida en comunidad*, Ediciones Sígueme, 2007, 23-42.
- [47] Cf. R. Gerardi, *Storia della Morale*, EDB, 2003, 478-479.
- [48] Juan Pablo II, “Angelus (12.6.1994)”, en *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, 17/1 (1994) 1170-1172.
- [49] Benedicto XVI, “Discurso a la Curia Romana” (22.12.2006): *AAS* 99 (2007) 26-36.
- [50] Cf. Congregación para la Doctrina de la Fe, “Instrucción *Donum vitae* sobre el respeto de la vida humana naciente y la dignidad de la procreación” (22.2.1987) 3; Id., “*Dignitas personae*” (8.9.2008): *AAS* 100 (2008) 858-887.

“*INSTRUMENTUM LABORIS*”

1. Il tema e la finalità

Prendendo spunto del documento della Commissione teologica internazionale «*Alla ricerca di un'etica universale: nuovo sguardo sulla legge naturale*» (2009), l'Assemblea intende approfondire i risvolti bioetici della dottrina della legge morale naturale. «Questa afferma in sostanza che le persone e le comunità umane sono capaci, alla luce della ragione, di riconoscere gli orientamenti fondamentali di un agire morale conforme alla natura stessa del soggetto umano e di esprimerlo in modo normativo sotto forma di precetti o di comandamenti. Tali precetti fondamentali, oggettivi e universali, sono chiamati a fondare e ad ispirare l'insieme delle determinazioni morali, giuridiche e politiche che regolano la vita degli uomini e delle società» (*Commissione teologica internazionale*, 9).

La legge morale naturale è legata direttamente all'esistenza della natura umana personale, intesa nella sua unitotalità: «corpore et anima unus» (*Gaudium et spes*, 14). Se c'è una natura umana, una natura razionale, la stessa sempre in tutte le persone umane, ovunque e in qualunque condizioni esse si trovino, che presenta in tutte le persone le stesse esigenze essenziali, tale natura fonderà in tutti gli individui uno stesso ordine morale oggettivo. È ovvio che le diverse interpretazioni sulla natura umana si riflettano poi sulla legge morale naturale.

Oggi vi sono due modi principali di rompere l'equilibrio dell'unitotalità a cui fa riferimento la legge morale naturale: il biologismo e l'esistenzialismo. Da una parte il biologismo: «In questo contesto sono sorte le obiezioni di *fisicismo e naturalismo* contro la concezione tradizionale della legge naturale: questa presenterebbe come leggi morali quelle che in se stesse sarebbero solo leggi biologiche» (*Veritatis splendor*, 47). Dall'altra parte si trova il soggettivismo morale, che trova consensi nella mutevolezza delle circostanze, nel cui contesto la persona è chiamata ad operare moralmente. Da questo punto di vista si fa valere l'etica della situazione che, lungi dal considerare l'*homo ut sic* (la natura umana universale), rivolge la sua attenzione all'*homo ut hic*, mostrando così la sua diretta filiazione dal soggettivismo morale sartiano. Questo, per difendere la libertà umana, misconosce l'esistenza di una “legge morale naturale” universale, non ammettendo una natura umana in cui l'uomo possa sempre inequivocabilmente riconoscersi.

È chiaro che non si tratta né semplicemente di una sottomissione passiva alle leggi fisiche e biologiche della natura, né di un disconoscimento della situazione nella quale si trova a operare la persona. È necessario, piuttosto, rendersi conto che il suo ambito non è la natura in senso biologico del termine, ma la natura umana della persona. Certamente, l'ordine biologico entra nella costituzione della natura umana e condiziona l'esercizio e il senso della libertà; questa, quindi, non è una libertà assoluta, ma sempre incarnata e storica. L'etica basata sulla legge morale naturale non sostiene che il dato biologico debba essere rispettato assolutamente come tale, perché allora si dovrebbe vietare ogni forma di medicina. L'ordine biologico è da rispettare in modo incondizionato nella misura in cui esso è in rapporto a un valore personale che è radicato nella natura della persona umana. «Si può ora comprendere il vero significato della legge naturale: essa si riferisce alla natura propria e originale dell'uomo, alla «natura della persona umana» (*Gaudium et spes*, 51) che è *la persona stessa nell'unità di anima e di corpo*, nell'unità delle sue inclinazioni di ordine sia spirituale che biologico e di tutte le altre caratteristiche specifiche necessarie al perseguimento del suo fine» (*Veritatis splendor*, 50). Perciò «La legge morale naturale esprime e prescrive le finalità, i diritti e i doveri che si fondano sulla natura corporale e spirituale della persona umana. Pertanto essa non può essere concepita come normatività semplicemente biologica, ma deve essere definita come l'ordine razionale secondo il quale l'uomo è chiamato dal Creatore a dirigere e a regolare la sua vita e i suoi atti e, in particolare, a usare e disporre del proprio corpo» (*Donum vitae*, Intr. 3). In questo senso la legge morale naturale si riferisce alla «natura della persona umana», cioè a una dimensione metafisica inglobante che, pur assumendo

l'ordine biologico come un aspetto reale dell'essenza umana, lo trascende e lo supera, mettendolo in rapporto alla libertà.

La perfezione umana esige, innanzitutto, la ricerca dei principi fondamentali del nostro essere umano. Il nostro *doveressere* cerca di adeguarsi al nostro *essere*. Dobbiamo essere ciò che siamo. È questo il criterio della legge morale naturale che la semplice ragione rivendica nelle sue esigenze fondamentali. È la legge che portiamo in noi stessi, in quanto uomini: «non scripta, sed nata lex» (Cicerone); la legge che san Paolo riconosce anche nei popoli ai quali non fu annunciata la legge mosaica (Rm 2, 14), e che il Vangelo ha assorbito, convalidato e perfezionato. La legge morale naturale, che esprime dinamicamente la verità dell'uomo, non solo non si oppone all'uomo, ma si pone al servizio dell'uomo, del suo vero bene e della sua autentica felicità. Come giustamente scrive Giovanni Paolo II nell'esortazione *Familiaris consortio*: «Proprio perché rivela e propone il disegno di Dio Creatore, l'ordine morale non può essere qualcosa di mortificante per l'uomo e di impersonale; al contrario, rispondendo alle esigenze più profonde dell'uomo creato da Dio, si pone al servizio della sua piena umanità, con l'amore delicato e vincolante con cui Dio stesso ispira, sostiene e guida ogni creatura verso la sua felicità» (n. 34). Per questo la legge morale naturale non contraddice la libertà della persona, ma costituisce una custodia preziosa e un aiuto efficace alla vera realizzazione della libertà secondo l'essere stesso dell'uomo.

La finalità: consapevoli del fatto che la cultura attuale offre diverse interpretazioni della natura umana che si riflettono sulla legge morale naturale, ed è fortemente impregnata dal positivismo giuridico, molto diffidente nei confronti del diritto naturale, l'Assemblea intende offrire agli accademici l'opportunità di approfondire questi temi e di favorire un dialogo tra di loro.

2. Le prospettive di studio e discussione

Si presentano quattro prospettive di studio sul tema seguendo, in linea di massima, le specializzazioni dei membri dell'Assemblea:

- *Scienza*: dinanzi al dilagare di una cultura che limita la razionalità alle scienze positive e abbandona al relativismo la vita morale, riflettere sulla capacità naturale che hanno gli uomini di cogliere con la ragione il messaggio etico contenuto nel reale e di conoscere le norme fondamentali di un agire giusto, conforme alla natura delle cose (*Commissione Teologica Internazionale*, 35).
- *Filosofia*: dinanzi all'interpretazione biologista della natura come pure all'individualismo della libertà, riflettere sul rapporto tra natura umana, universale e immutabile, e persona umana, singolare e irripetibile; cioè il rapporto tra legge e libertà, tante volte richiamato in *Veritatis splendor*.
- *Diritto*: il positivismo giuridico rifiuta di riferirsi a un criterio oggettivo, ontologico, di ciò che è giusto. Per esso, l'ultimo orizzonte del diritto e della norma morale è la legge in vigore, che è considerata giusta per definizione, poiché è espressione della volontà del legislatore. Dinanzi a questa prospettiva, riflettere sul rapporto tra legge naturale, diritto naturale e diritto positivo, e sul fatto che le leggi civili non obbligano in coscienza quando sono in contraddizione con la legge morale naturale, dovendo esse riconoscere anche l'obiezione di coscienza.
- *Teologia*: dinanzi a un laicismo aggressivo che dimentica Dio e vuole escludere i credenti dal pubblico dibattito, riflettere sul fatto che la grazia non distrugge la natura, ma la risana, la conforta e la conduce alla sua piena realizzazione. Perciò, anche se la legge naturale è un'espressione della ragione comune a tutti gli uomini e può essere presentata in modo coerente e vero sul piano filosofico, non è estranea all'ordine della grazia e alla Nuova legge del Vangelo. In questo modo gli interventi dei cristiani nella vita pubblica, su argomenti che riguardano la legge morale naturale non sono di per sé di natura confessionale, ma ricevono dalla fede un'ulteriore motivazione e forza.

3. Alcuni temi di approfondimento per i gruppi di lavoro

Primo tema: la *genetica in relazione alla vita embrionale*: diagnosi pre-impianto, diagnosi prenatale, sperimentazione con embrioni.

Temi di fondo:

1. Fino a che punto e perché l'intervento genetico terapeutico ("terapia genica somatica") sarebbe conforme alla legge naturale e non lo sarebbe, invece, il cosiddetto "miglioramento" (*genetic enhancement*) deciso dal singolo individuo e dalla società?
2. Dal punto di vista della legge morale naturale, ha senso la distinzione tra l'uso di cellule staminali embrionarie e la procedura per il loro ottenimento?
3. Quale linguaggio sarebbe oggi più efficace per mostrare che la ricerca su embrioni, anche in fase pre-impianto, è "contro-natura"?

Indicazioni su possibili applicazioni:

1. In che senso gli interventi di terapia genica possono essere considerati terapie, e quindi in accordo con la legge morale naturale e in che senso dovrebbero essere considerati, invece, come manipolazione eugenetica, e dunque contrari alla legge morale naturale?
2. Vi sono possibilità di distinguere la diagnosi genetica preimpianto (DGP), la sperimentazione su embrioni e le tecniche di fecondazione artificiale in modo che le difficoltà etiche legate a ciascuno di questi ambiti siano distinguibili anch'esse?
3. È sostenibile l'argomento etico di chi difende la DGP, secondo cui gli embrioni umani prima dell'impianto non sono veri e propri esseri umani, e dunque l'intervento e la manipolazione non sono contro la natura dell'embrione e, di conseguenza, neppure contro la legge morale naturale?
4. Come rispondere ai tre principali argomenti a favore della DGP e della sperimentazione con embrioni:
 - quello che vede la DGP come un'alternativa alla diagnosi prenatale e al conseguente aborto in caso di diagnosi infausta;
 - quello che ritiene anormali degli embrioni che si desidera eliminare e il cui carattere pone dubbi sulla loro viabilità e sviluppo;
 - quello secondo il quale è «dovere» dei genitori assicurare il «benessere» del concepito.
5. Che valore tecnico ed etico si può riconoscere alla terapia genica applicata ai futuri genitori per la cura di un difetto genetico, alla terapia genica embrionaria applicata all'embrione *in vitro* prima dell'impianto e alla terapia genica fetale, *in utero*?
6. In che contesto e perché la terapia genica potrebbe essere applicata all'embrione ed essere considerata un'alternativa valida alla eugenetica: nella DGP? Nella diagnosi prenatale?
7. Oltre alla terapia genica somatica a scopo puramente terapeutico, considerata eticamente lecita, si può considerare lecita anche la terapia cosiddetta "migliorativa" (*genetic enhancement*)?
8. Come considerare la transgenesi non soltanto animale, ma anche umana, in rapporto alla legge morale naturale?
9. Lo screening genetico, sia al livello dell'individuo che delle popolazioni, e il suo uso da parte della società (assicurazioni, lavoro...), in che senso protegge o viola principi fondamentali di legge morale naturale?

Secondo tema: l'ambito della *promozione e difesa della vita nella fase terminale*: suicidio, suicidio assistito, sedazione profonda, testamento biologico.

Temi di fondo:

1. Se la vita è un bene non disponibile, dovrebbe essere conforme alla legge naturale proteggerla e difenderla sempre. Anche la libertà e l'autonomia della persona sono un bene e un diritto fondamentale e, allo stesso modo della vita, dovrebbe essere conforme alla legge naturale rispettarle. Tuttavia, quando questi beni entrano in conflitto, quale deve prevalere?
2. Perché sarebbe conforme alla legge naturale rispettare le volontà anticipate anche quando sono contrarie alla vita della persona?
3. Perché si dovrebbe rispettare la volontà di qualcuno quando non è più in vita (testamento)? Per legge morale naturale? Per convenienza e interesse sociale?

Indicazioni su possibili applicazioni:

1. La difficoltà di formulare una prognosi, la frequente impossibilità di verificare la volontà del paziente, l'estrema invasività dell'approccio diagnostico e terapeutico, i continui progressi delle cure per il sostegno delle funzioni vitali... consentono risposte certe, universalmente accettate e valide per tutti i malati?
2. Il massimo impegno terapeutico che può essere offerto equivale sempre al maggior bene per il paziente?
3. Qual è il limite etico – ed esiste un dovere etico - di porre un limite alle cure, non soltanto intensive, in determinate condizioni cliniche?
4. In che senso il «consenso informato» costituisce legittimazione e fondamento dell'atto medico? Quali sono i suoi presupposti di ordine etico?
5. L'uso di disposizioni anticipate sui trattamenti (testamento biologico) che il paziente intenderebbe ricevere o rifiutare nel caso in cui non fosse più in grado di esprimere la propria volontà garantisce il principio di autonomia del malato?
6. Se la vita è un bene non disponibile, anche dal punto di vista penalistico, per cui nemmeno il titolare può rinunciarvi, le disposizioni anticipate possono obbligare il medico anche quando sono oggettivamente contrarie al bene della persona? In questo senso, come considerare il suicidio assistito? E la sedazione profonda, anche richiesta dal malato, quando lo priva totalmente della autocoscienza?

Prof. Alain Lejeune

CONTRIBUTO DEL GRUPPO DI LAVORO DI LINGUA FRANCESE

Presidente: Prof. J.-M. Le Méné

Segretario: Prof. A. Lejeune

Componenti: Proff.ri P. Ambroise-Tomas, E. Kabore, I. Luts, B. Lejeune, A. Mattheeuws, D. Nlandu Mayi, O. Rethoré, P. Schepens, J. Suaudeau.

Introduction

Notre groupe initial de 9 personnes s'est trouvé renforcé par un éminent Ukrainien (le Prof LUTS) francophone et par Monseigneur Jacques SUAUDEAU. Avec 11 participants très actifs, le groupe n'a pas manqué d'examiner les deux thèmes de fond qui nous étaient soumis, sous les diverses sensibilités des professions ou des charges de magistrature, de philosophie ou d'enseignement cotoyaient des fonctions pastorales.

Tous nos entretiens – très féconds - se sont déroulés dans la franchise et la cordialité imprégnés cependant d'échanges profonds, déontologiques, légaux, moralistes et philosophiques. (Le groupe comprenait 5 médecins, 3 ecclésiastiques, 1 magistrat, 3 professeurs, et Madame Birthe Lejeune qui nous citait des points focaux de ce que souhaitait le Professeur Jérôme LEJEUNE).

Génétique en relation avec la vie embryonnaire

Nous nous sommes intéressés à la situation actuelle de la thérapie génique, en parcourant la thérapie génique somatique, par opposition à la thérapie génique germinale, aux possibilités correctrices ou d'amélioration du DPI, Diagnostic Pré Implantatoire, et à ses conséquences.

(Nous en avons retenu l'utilité pour tenter la correction d'anomalies génétiques, mais contraire à la loi naturelle par le passage in vitro de la réimplantation, via la DPI). Par contre, le travail de correction "in utero" rencontre les principes de la loi naturelle.

La recherche sur les embryons humains est une dérive non éthique.

La thérapie génique somatique, ou l'intervention génétique thérapeutique:

Constat : beaucoup d'échecs

Précaution : la Loi naturelle interdit ce qui modifie la lignée de l'espèce (on fonce dans l'inconnu)

Des exemples sont cités :

A / thérapie dans la vie intra-utérine : on évite aux enfants, via des hormones données à la mère, des ambiguïtés sexuelles (il s'agit donc d'une modification à tendance germinale, mais qui ne touche pas au code génétique de l'enfant, mais peut cependant jouer aussi lors de la descendance de l'enfant). Avis positif du groupe.

B / parfois des défauts intra-utérins peuvent aboutir à des maladies mentales : l'intervention est éthiquement défendable puisqu'on corrige le défaut sans élimination foetale, bien qu'il convienne d'évaluer l'échelle bénéfice / risque.

Malheureusement, cette thérapie rencontre des difficultés, car il est beaucoup plus facile d'éliminer un embryon que de le traiter. Cette approche requiert le consentement éclairé des parents, ce qui n'est pas toujours facile à obtenir.

C / corrections pour les PCU (phénylcétonurie) en amont du sang de cordon = correction thérapeutique qui serait opportune pour beaucoup d'enfants,

D / myopathies correction d'une protéine = amélioration des mouvements, de la rapidité. Cette approche est bonne pour une thérapie, mais ne peut être utilisée pour former des athlètes à la course, car cette méthode deviendrait un moyen de dopage (non éthique car créerait des discriminations)

En conclusion :

Le groupe est d'accord pour la thérapie génique somatique,

- si elle est correctrice OK, OUI,
- si elle aboutit à une amélioration à but discriminatoire : NON

La thérapie génique germinale, nous conduit aux constatations suivantes :

A / que la théorie du moindre mal après DPI, ouvrirait la porte à l'eugénisme (incorrect au point de vue éthique)

B / que l'on pourrait travailler sur l'adulte en corrigeant ses gamètes... mais avec le grand risque, si on modifie avec une erreur, de voir l'erreur se reproduire (problème de modification de lignée, = NON éthique)

Cette réflexion "germinale" nous a rappelé que dans l'Ancien Testament, les "cellules sexuelles" avaient un caractère sacré : "le sperme transmet la vie".

Conclusion

Dans toutes les modifications correctives, seules celles de la lignée somatique sont acceptables au point de vue éthique, encore convient-il d'éviter l'usage "dopant" (cf approches myopathiques). Les modifications germinales ou celles susceptibles de modifier la lignée sont déclarées non éthiques.

**Prof. John Haas,
Sr. Agnes Mary Donovan**

CONTRIBUTION OF THE ENGLISH STUDY GROUP [1]

President: J. Haas

Secretary: A.M. Donovan

Components: Profs C. Anderson, A.V. Arvanitis, J. Bonelli, B. Chyrowicz, M. Czachorowski, J. I. Fleming, F. Gómez, L. Gormally, M. Gzhegotsky, P. Hach, Y.S. Hong, M. Lütz, A. Pulinchuvattil, M. Smereczynska, J. Umiastowski.

Record of the discussion

Professor Haas indicated that the group would consider beginning of life issues in its discussion. He suggested that discussants share observations on the documents provided prior to the meeting by the Pontifical Academy for Life. Furthermore, he encouraged a consideration of the philosophical and theological concepts prior to a discussion of applications.

First there was a discussion of the broad general theme of the Natural Moral Law.

#1: In the document provided, the joy that we possess in life and in the observance of creation is notably absent. Such an oversight is significant because the lack of joy in the face of creation risks our adopting an attitude of arrogance in the face of creation.

#2: Human life is the biological existence of the human person. When a human being begins can be accepted from a biological and logical point of view. If a embryo is destroyed, the existence of a human person is eliminated.

#3: The fundamental problem of Natural Law language not being heard or understood is not addressed in the documents. Christians had defended human life through Natural Law arguments in the classical world. However, there seems to be an inability on the part of those in the contemporary world to hear and grasp arguments drawn from the Natural Law. The Church has made arguments from the Natural Law against divorce, euthanasia, abortion, same-sex marriage, etc., and yet it seems to have little influence on the public debates.

Can we succeed if the arguments we make are not relevant to the people to whom we are speaking?

#4: Nonetheless, the Natural Law can still be useful if we are seeking to find a universal language and a universal way of arguing our positions.

#5: We have entered into a new historical moment defined by a new form of slavery: the slavery of the very young human being subject to the arbitrary life and death decisions of the powerful.

#6: We are looking for a basic grounding for a global ethic. But while looking for a global ethic we must focus on the particulars because individuals are moral agents operating in concrete circumstances. Is Natural Law language helpful or should we be looking for an entirely new language? Perhaps, the “golden rule” can serve as the basis for new language of a universal ethic. Some contemporary philosophers are trying to renew a virtue ethics. While not everyone can have faith in God in terms of His revelation, we should not eliminate reference to God in our arguments. Indeed this is a time for our witnessing to our belief in God even as we argue and put forward our moral positions. The fundamental question today is what it means to be human.

#7: There was some significant critique of the paper of the International Theological Commission:

- the paper did not take account of the contributions that have been made in philosophy in Anglo-American circles, such as is found in the thought of John Finnis or Germain Grisez.
- the paper was too sanguine with respect to Hobbes. It seemed at times nominalist in its sentiments.
- there is a remarkable lack of reference to St. Augustine.
- it noted that persons will hold contradictory positions at the same time. Because they want something they will find a way to justify that desire.
- it was thought that the paper was not helpful for the Church defending its position in the public square.

Father John Fleming pointed out that his own research on attitudes toward abortion in Australia revealed that more are pro-choice. However, when questioned further regarding specific cases it was learned that those who described themselves as pro-choice were so only in certain cases. The same respondents when asked if abortion is moral respond overwhelmingly that it is not; and the same overwhelming majority know that the fetus is a person.

#8: One of the difficulties we face are the many uses and meanings of the word “nature”.

#9: If we are trying to convert the culture, intellectual arguments will win little ground. Christians are called to evangelization of the culture. Pope John Paul II spoke of this endlessly. There are very few advances to be made in the conversion of culture merely on an intellectual basis. The Christian perception of human beings is contrary to the contemporary understanding. Without a teleological understanding of man we cannot grasp the traditional concepts. Without teleology human existence, human life, lacks intrinsic significance. But most fundamentally, we must work for the evangelization of culture.

#10: From the perspective of social issues, we need to be closer to the lived realities of people’s lives. Generally, people seek to understand life itself better. We are destroying creation and life itself because we do not see the joy in life and therefore do not revere or venerate it.

#11: The paper was helpful in bringing the reader to a better understanding of how the term nature ought to be used.

#12: Culture must be evangelized but more through the witness of Catholics than through the arguments of the Natural Law that we put forth. The leading of virtuous or moral lives is the certain path to evangelization. Clear evangelization and clear witness is the first way to introduce the nature of the human person to the other.

#13: The language of Natural Law has been co-opted by its opponents, e.g., the militant homosexual movement. They use the very language of the natural moral law to advance their own agenda. They speak of rights and fairness and equality. These are all legitimate concepts taken from the natural moral law but they are being taken and distorted and bent toward disordered ends. In the encyclical *Veritatis Splendor* Pope John Paul II showed the inadequacies of certain contemporary moral theories. The second part of the encyclical is densely philosophical requiring a philosophical background for whoever would attempt to read it. But after utilizing his profoundly astute philosophical arguments, he says in the third part of the encyclical that the real power of the Church’s ability to teach rests not in philosophy but in witness.

In addressing the U.S. bishops a number of years ago at a conference organized by The National Catholic Bioethics Center, Cardinal Ratzinger had said “...time now is for witness.” The conference was financially supported by the Knights of Columbus who have a history of funding many projects which give witness to the Natural Law in the public square, i.e., radio spots, TV ads, billboards, etc.

#14: The language of “rights” has been used today to protect autonomous choices. These are rights which have been invented to protect choices rather than the traditional use of the term rights which are given by God (they are innate) in order to protect a good. Perhaps some progress can be made if we speak in defense of certain “goods”. We can speak of the defense of innocent human life, defense of the environment, defense of people from genetic and biotechnological manipulation.

#15: Natural Law is a very broad concept.

#16: The discussion of universal ethics in many nations takes place as an ideological struggle. We cannot conclude, despite battles lost, that our opponent are actually evil people. Father Fleming pointed out that there was a big divide between the political/media segments of culture and most of the people in Australia. We may win not by way of intellectual arguments but rather by way of cultures reaching a point of crisis. With the devastation of culture, people will perhaps turn back.

#17: For my part I do not have optimism for better arguments coming from Natural Law which will convert the culture. This is the real issue for us. If we want to convert the culture we need to follow the lead of the current and recent Popes who have attempted to articulate a new language, e.g., in *Familiaris Consortio* and many other of his writings, Pope John II spoke of man having a vocation to love. When people see such a vocation lived out in the lives of others they say: "I would like to be like them." Witness is the key. We might ask ourselves why Pope Benedict XVI chose to write first on love and hope.

Natural Law arguments are essential, but they will not effectively convert a culture.

#18: Pope John Paul II wanted to engage the culture by telling a story and by engaging in a global witness. His encyclicals were phenomenological in their approach. They would invariably begin with a story drawn from scripture speaking to people's experiences. To serve the Church well in our day we must continue to develop Natural Law arguments as well as evangelizing and witnessing with joy.

Next there was a discussion of the application of natural law concepts to ethical issues arising at the beginning of life.

There was some difficulty organizing the discussion since the questions and issues did not seem grouped in any consistent or logical way. Also, it seemed a bit odd to be discussing questions which had already been resolved by the teaching authority of the Church often using the language of the natural moral law.

The ethical questions to be addressed by this group with respect to beginning of life issues were principally questions of genetics. The questions posed were in the language of secularity and were posed as they often are in a secular setting. The value of this was that it challenged the participants to respond in "secular" terms without reference to ecclesiastical documents.

If one accepts the scientific evidence that a new human being comes into existence and if a dignity and worth is ascribed to a human being throughout its natural existence, then it follows that any act which would violate the dignity of such a being or dismiss its worth would be an act that would not be consonant with the nature of a moral agent who pursues good and avoids evil. In other words, it would not be worthy of the agent himself. If this fundamental moral judgment is accepted then most of answers to the questions posed were almost self-evident.

It was thought that one of the initial questions posed used language that was not helpful and often led to a misunderstanding of the Church's use of the Natural Moral Law. Question 3 under Basic Themes reads: "Which language is most appropriate in the present context to demonstrate that research on embryos, even during pre-implantation, is 'against nature'?" Such a formulation, "against nature", often leads to an understanding of following the natural moral law means not acting against the physical laws of nature. This has led in the past to a criticism of Natural Law ethicists as being "physicalists" and of falling victim to the "naturalistic fallacy", i.e., that the physical laws of nature somehow assume the character of moral laws. To act against the Natural Moral Law means fundamentally to act unreasonably. Since the human being is rational and free by nature, to act unreasonably is to act against human nature. Understood in this way, one may speak of doing research on embryos as being "unreasonable" since it involves a researcher freely and willfully and knowledgeably violating the dignity of an innocent human being.

Even though this was not the first question posed, it seemed to express the fundamental question in terms of the use of natural law language. The first question asked why genetic therapy would be in accordance with the natural moral law but not genetic enhancement. While there was general agreement with this statement there was also general agreement that the distinction between therapy and enhancement is often very difficult to make and that it often depends on interpretation of the nature of the intervention. One participant said he would have difficulty making the distinction out the notion of creation, first of all, and then of creation as “gift”. This in a sense moves beyond the language merely of reasonableness and does at least posit the idea of a Creator who would give us this “gift”. Under the heading of “Indications regarding possible applications”, questions 1, 5, 6, and 7 all related to the distinction between genetic therapies and enhancements. There would be clear situations of therapy if, for example, there were a genetic intervention that would cure sickle cell anemia or hemophilia but not necessarily different kinds of retarded or stunted growth. The conclusion was that each disorder would have to be considered on a case by case basis to see whether the intervention constituted therapy or enhancement. Some of the arguments against enhancements is that they might actually place the patient at risk for frivolous reasons or that parents would attempt to “create” a child with attributes it did not naturally have which would be a prejudicial judgment against the child and would manifest an attitude that did not recognize or acknowledge in inherent worth and dignity of the child.

It was not thought that there was any significant difference between the use of embryonic stem cells and the means used to obtain them. Either activity presupposed the previously unreasonable action of having engendered a human being by means that were not respectful of every human beings innate worth and equality with every other human being. A human being engendered by IVF, which would be necessary to obtain the stem cells, is itself being treated as an object, as a being of less value than those who bring it into being by manipulating the inherent powers of biological material and who exercise the power of life and death over the human brought into existence.

Under “Indications”, questions 2, 3, 4, and 5 seemed to be able to be answered in terms of the arguments put forward above.

Another issue raised in terms of the dealing with embryos engendered outside the body is how they are to be dealt with within society. Carl Anderson pointed out that there were only two categories in the United States to which the law could be applied: Persons or Property. The embryos would have to be seen as one or the other. There is a tendency to make rulings based on an understanding of embryos as “property”. Judgments are made with respect to who “owns” them. To see oneself as “owning” another human being is to do violence to their innate dignity.

It was considered that “transgenesis” violated that natural moral law, that is, that it would be unreasonable, because it would violate human dignity by the exchange of genetic materials between humans and animals. It would, in essence, reduce humans to an equivalency with animals.

The question of genetic screening seemed to involve principally questions of justice. There was obviously concern that the information obtained through the genetic screening of a population could be used in an unjust discriminatory way in the areas of employment of health or life insurance. There would have to be very strict legal safeguards in place to protect individuals against unjust discrimination. With respect to individuals, there could be the risk that an individual who found a genetic disposition toward a particular disease might make unsound decisions based on fear. For example, the discovery of a genetic disposition toward breast cancer might lead a woman to have a precautionary mastectomy when it was not truly medically warranted which might lead to an unjustified act of mutilation. Or the discovery of a genetic disorder might lead individuals to make immoral decisions such as surgical sterilizations or even abortions.

It was thought that the fundamental concern of the Church ought not to be Natural Law Theory as such and the various ways in which it might be articulated but rather that a language be found that can

articulate a universal ethics that can be accessible and compelling to those who are not from our own religious tradition.

We have been faced with those who actually advocate and advance immoral practices, such as abortion or “gay” marriage, using the language of the Natural Moral Law! They often use the language of human rights and of justice and fairness to advance their agenda of immoral practices more effectively than do representatives of the Church in their attempts to thwart such immoral agendas. The concepts of defending innocent human rights or of defending human dignity may more effectively advance the ethical concerns of the Church than has generally been the case.

Synopsis of the discussion

I. Natural Law is essential.

The 2009 paper of the International Theological Commission – *The Search for Universal Ethics: A New Look at Natural Law* – strives to show how the natural law serves as the basis for a globally accepted understanding of the moral nature of the human person. Natural Law is fundamental (the philosophical *sine qua non*) to the development of Christian thought, for dialogue within the Church and for the intellectual formation of those who serve the Church. As important as the document is to the search for a universal ethics, it was noted by one member of the group that the paper failed to reflect the human experience of joy taken in life and experienced in creation. Such an oversight is significant, for the lack of joy opens the door to arrogance.

Furthermore, other limitations of the paper were noted: 1) significant ancient and contemporary contributors to the theological discussion were not considered, especially St. Augustine, and the “Anglo” philosophers John Finnis and Germain Grisez; 2) there was an incomplete analysis of Hobbes; and 3) finally, it was noted that, however valid the arguments, such arguments alone do not help the Church defend its position in the public square. While acknowledging the power and veracity of natural law arguments, it is clear that these arguments find few listeners in the contemporary world.

II. Natural Law and the conversion of culture.

As Catholics called to proclaim the “good news” to the whole world, can we succeed if the natural law arguments we make are not relevant to the people to whom we are speaking? In the past 40 years we have made natural law arguments against divorce, euthanasia, abortion, *in vitro* fertilization, embryonic stem cell research and have not significantly influenced the public debate. If our aim is the conversion of culture, contemporary history reveals that few advances will be made solely on an intellectual basis; there can be little optimism that even better argumentation from the perspective of the natural law will be the source of the conversion of the culture. In fact, the language of natural law has been co-opted by those who oppose the notion of the sacredness of human life and the uniqueness of married love. The language of “rights” is used to protect autonomous choice, rather than the traditional interpretation of rights in the interest of protecting the “good” of society.

If by mandate of the Gospel we are called to be engaged in the transformation of culture, what is needed is an approach grounded in sound philosophy and also possessing an affective dimension of witness. Clear evangelization and clear witness is the first way to introduce the nature of the human person to “the other” in our day. For as Pope John Paul II noted in *Veritatis Splendor* it is the witness of the martyrs that brings life to the meaning of the freedom found in knowing and loving the Truth. More recently, Pope Benedict XVI has proclaimed, “...the time now is for witness.”

III. Need for a new language.

The need for a global ethic as regards the human person is recognized as an important goal; however, it is also recognized that the more urgent issue is not the utility and validity of natural law's contribution to the understanding of the nature of the human person, but rather the need for a "new language" by which to communicate this ethic.

Interestingly our discussion began with the comment that the joy we take in life, the gratitude we experience in the miracle of sheer human existence from one moment to the next is notably absent from the theological document presented for study. The essential role of Christian witness for the conversion of man to a proper understanding of his nature has been at the center of the pontificates of Pope John Paul II and Pope Benedict XVI. In the telling of the story of man as a being with a vocation to love, Pope John Paul II began the development of this new language and the engagement of the culture by giving expression to the desires of the human heart. Pope Benedict XVI, whose first encyclical on the love of God was followed by a treatise on the hope we have in Christ, continues to bring this witness to the world. Both have led us to understand that the Church's power to speak, in our times, is by way of the vitality of its Christian witness. We believe that significant, future advances in the conversion of culture will come by way of evangelization and witness.

Prof. William Sullivan

CONTRIBUTION OF THE ENGLISH STUDY GROUP [2]

President: S.E.R. Mons. A. Fisher

Secretary: Prof. W. Sullivan

Components: Profs. J. Angelo, P. Carvalho, B. D’Rozario, A. Gil Lopes, C. McGuckin, A. Shewmon, J. Sturma, A. Szostek, W. Waldstein, T. Ward, M. Wójcik, N. Zurak.

The Working Group undertook to identify questions and raise considerations regarding the notion of natural moral law in contemporary bioethics, specifically as regards ethical controversies pertaining to the beginning and end of human life.

Areas of expertise of members of the Working Group included medicine (e.g., family medicine, pediatrics, psychiatry, and neurology), science (e.g., research on adult stem cells and on issues surrounding the concept of brain death), law, bioethics, moral philosophy and philosophy of law (including the history of natural law reasoning), and theology. The perspectives and experiences of the members of the Working Group were shaped by diverse medical, legal, social, cultural, and religious contexts of their countries of origin in Oceania (Australia), Europe (Poland, Croatia, U.K.), Asia (Bangladesh), North America (Canada and U.S.A), and South America (Brazil).

The Working Group decided to devote the first of its three study sessions to discussing merits and difficulties of the natural law tradition as a basis for a universal ethics and for engaging in contemporary bioethical debates. The second and third study sessions were devoted to examining applications of the natural law tradition to beginning-of-life and end-of-life bioethical issues.

The considerations outlined here reflect highlights from the Working Group’s rich and wide-ranging discussions. The Working Group’s Recording Secretary synthesized these highlights with input from the President of the Group and presented them during the afternoon plenary session of the Academy on February 12, 2010. That presentation was subsequently amplified by input from Working Group members who provided additional suggestions and documents. The Working Group did not reach a consensus on all the considerations highlighted in this report during or following the Assembly, but where there was general agreement on certain points, these have been indicated in the section entitled “Conclusions” below.

A. The Natural Law Tradition

Working Group participants were of two minds concerning whether natural law reasoning would be accepted today as grounds for a common morality and universal ethics. One view was that natural law no longer provides an accepted basis for such a common morality because the perspective and language of natural law is no longer accepted by those whom Catholics wish to engage in these ethical debates. Contemporary bioethical debates frequently involve positions that reject any reference to God, a created natural order, or metaphysics as a basis for morality or ethics. Such positions would, therefore, reject the application of natural law reasoning to ethics.

Other Working Group members expressed the opposing view that a common morality based on some account of the natural moral law is still possible, and indeed crucial, to formulate. According to this view, the notion of a natural law remains relevant to societies that are broadly pluralistic, for which many or even the majority may not affirm any religious perspective. As to the assertion that natural law reasoning would be rejected by any contemporary ethicists who exclude references to Judaeo-Christian religious principles from ethics, some members of the Working Group pointed out that the doctrine of the natural moral law was a pre-Christian development and was the basis for Roman legal thinking. These laws were based on the conviction that humans, through reason, have the capacity to

know the natural moral law. This thinking remains the historical basis of many contemporary civil legal codes and is the framework for important international legal documents, such as the Universal Declaration of Human Rights.[1] Other participants who expressed a similar view proposed that many people who do not believe in God can know, for instance, whether they have suffered an injustice. Just as one need not appeal to or presuppose a belief in God to ground the laws of logic, so also one need not presuppose belief in God to ground the natural moral law. Both can be known by human reason. Even if this perspective were to be rejected, many Working Group members felt it was unlikely that contemporary societies could find a better substitute for the natural law to ground legal or ethical thinking that could be applied universally.

A second question that the Working Group discussed was whether Catholic positions on bioethical matters should be framed in terms of natural law language without reference to God. Again, diverse views were expressed. Some thought that the use of natural law arguments would not allow Catholics to engage non-believers on these matters and might distract Catholics from developing a more profound and compelling faith-based ethic, such as one based on the call to mercy in the Gospels. Such faith-based ethics would be of interest not only to Catholics, as it was pointed out by some Working Group participants from Muslim and Hindu countries that Catholic positions on ethical issues were respected and influential in their parts of the world and would remain so.

Other Working Group participants argued that the natural law legal perspective and language that underpins influential documents such as the Universal Declaration on Human Rights has enjoyed broad international acceptance. This is in part because such documents tap into something that is basically human and avoid specifically confessional religious presuppositions and expressions. If today some secular thinkers question natural law reasoning as the basis for a universal ethics, it may not be because they reject the natural law *per se* but rather certain philosophical formulations of it.

Other participants were mindful of the central role that the natural law tradition has played in shaping Catholic ethics and, by extension, Catholic bioethics. Even if Catholics were to abandon articulating ethical positions on clinical matters based on the natural law tradition, the whole natural law system would still be crucial to Catholic ethics.

Working Group participants made three recommendations regarding the application of natural law reasoning in Catholic bioethics.

First, some suggested that there is a need to express Catholic ethical positions using natural law language that would find common ground in today's public debates. For example, what could be expressed is the reality of the inherent intelligibility of entities and occurrences in nature and their inter-relations, and that good moral decisions should be based on our understanding of them. Such formulations of the natural law could be broadened both to include Roman legal notions and also to take into account contemporary contributions by Catholic thinkers such as John Finnis and Alisdair MacIntyre. These thinkers have sought a common moral language that draws on a range of philosophical and theological traditions, and discuss the notions of natural rights and their correlative duties in ways that could be widely acceptable today.

Second, some Working Group participants drew attention to the need to translate some of the traditional natural law terminology into language that would be practical and clinically useful. This would involve transposing, as Edmund D. Pellegrino has attempted to do, the logic and terms of the natural law tradition into a philosophy of health care that makes sense to people faced with bioethical decisions in modern medical contexts.

Third, some participants emphasized the importance of expressing accurately and addressing ethical positions commonly encountered in contemporary bioethical debates that are dialectically opposed to Catholic ones by addressing the mistaken underlying philosophical assumptions. For instance, utilitarian thinkers have sought to quantify the good or benefit of medical expenditures in terms of the resultant number of quality or productive years of life gained. Influential contemporary thinkers from this tradition, such as Australia's Peter Singer, also predicate moral status for human beings on certain

capacities or abilities and, in so doing, deny intrinsic human dignity to those who do not exhibit such capacities. It would be very helpful for Catholic bioethicists to identify and critique such positions in natural law and other terms.

B. The Natural Law Tradition and Beginning-of-Life Issues

At issue in contemporary bioethical debates regarding beginning-of-life matters, including those matters specified in the *Instrumentum Laboris*, are radically opposed basic or foundational positions regarding the moral status of embryonic human beings.

An example of an attempt to appeal to some moral common ground on these positions is the International Association of Catholic Bioethicists' (IACB) Consensus Statement on "Regenerative Medicine and Stem Cell Research".^[2] In that document, there are various alternative formulations of the natural law, including some incorporating the notion of "natural kinds" in contemporary philosophy.

Some participants of the Working Group observed that, in classical Roman law based on natural law reasoning, legal protection of unborn human children was granted from the time of their "conception", as this was then understood.

Participants in the group also highlighted other possible positions based on the natural law:

- that embryonic humans ought never be treated as a mere means to some other end (against proposals that regard an embryonic human as mere means to obtaining pluripotent human embryonic stem cells or for experimentation);
- that identity as a human being and membership in the human family, and hence dignity or moral status, is maintained throughout all stages of development (against proposals that deny this to the embryonic human prior to implantation or to embryonic humans afflicted by other morally irrelevant differences, such as diseases, disabilities or injuries);
- that the human being is a unity and a totality of biological, psychological, intellectual, social, and spiritual aspects (against the tendency to reduce undeveloped human beings to their biological aspects only or to their genetic diseases).

Some participants in the group also thought it would be helpful to articulate and support, in practical ways, broader than technical responses to human suffering, such as is provided by perinatal hospices.^[3]

Another suggestion was to promote language that supports Catholic positions (e.g., referring to "embryonic humans" rather than to "human embryos") and to clarify language that obscures the denial of the moral status or intrinsic dignity of certain members of the human family (e.g., some instances of "early induction" involve intentional killing, other instances do not).

Some participants in the group also recommended emphasizing notions of justice, fairness, and ecology in articulating Catholic stances on beginning-of-life issues since these tend to have greater acceptance among non-Catholics than the argument that certain decisions are morally wrong because they go against the natural order. For instance, one participant noted that many people have difficulty grasping the injustice of denying embryonic humans intrinsic dignity but can easily appreciate and accept that certain *in vitro* fertilization practices that involve methods that result in stimulating women to hyper-ovulate instrumentalize women and use them as mere means to research ends.

C. The Natural Law Tradition and End-of-Life Issues

As with beginning-of-life ethical issues where the moral status of embryonic humans is sometimes denied, so also at the end of life those living with progressive cognitive impairments or facing other diseases, disabilities or injuries that result in a decline in functioning during the final phase of life are also sometimes denied their intrinsic dignity.

An example of an attempt to appeal to moral common ground on contemporary bioethical debates regarding end-of-life issues is the IACB's recent Consensus Statement on "Caring and Giving Hope to Persons Living with Progressive Cognitive Impairments and Those Who Care for Them", which was the product of the Fourth International Colloquium of the IACB in Cologne, Germany, July 12-16, 2010.[4] The statement articulated a set of foundational positions based on which a further set of ethical principles were offered as guides to addressing relevant end-of-life ethical issues. Each foundational position specifies philosophical arguments based on the natural law and also theological or faith-based ethical grounds for that position.

Participants in the Working Group identified and discussed several issues they deemed to be particularly pressing in end-of-life ethical debates:

- Approaches to decision making at the end of life that deny that persons who are dying have moral worth should be opposed with well-formulated arguments;
- There should be a clear analysis of clinical and ethical decision making, particularly on the relation between clinical fact and value judgments in treatment planning, such as in determining the "futility" of certain interventions and assessments of benefits and burdens. It was emphasized that the patient's perspective as regards assessing the benefits and burdens of proposed interventions should be taken into consideration. It was also noted that, while the patient's perspective ought to be central, the perspectives of caregivers and their conscience were also to be considered and respected;
- End-of-life care should be motivated and sustained by human solidarity and self-giving love. As with intrinsic dignity, the grounds of this position rest not only on appeals to natural law (e.g., inter-generational justice) but has its Christian basis in the supernatural virtue of charity (*caritas*);
- More thought is needed regarding the appropriate use and limits of advance directives;
- A better understanding of various forms of human suffering that underlie requests for euthanasia or physician-assisted suicide, and concrete proposals to address these, are needed;
- Issues related to allocation of health care resources and health economics should be addressed in light of the social teaching of the Church, which is compatible with but extends beyond the natural law.

In discussing particular end-of-life issues, it became evident that the role and the appropriate and prudent application of certain longstanding principles of moral analysis, such as the rule of double effect and the ordinary-extraordinary means distinction, are crucial to thinking about and addressing these issues. It was also acknowledged that these analytic tools, which are so important in clinical ethics, go beyond considerations of the natural law.

D. Conclusions

In summary, Working Group participants had an opportunity to consider the natural law as a basis for a universal ethics in light of specific clinical ethical issues and debates that arise at the beginning and end of life. The Working Group acknowledged the crucial role of natural law in Catholic ethical thought and thought that, in contemporary clinical ethics, the natural law tradition can still be a basis for universal ethics, offering a moral common ground and language for believers and non-believers. This basis, however, should be expressed using notions and language that appeal to the intrinsic intelligibility of entities and occurrences in nature and their inter-relations that are relevant to good moral decisions regarding them.

Endorsing further exploration of the role of natural law in Catholic ethics, the Working Group proposed that various philosophical approaches, perspectives, and modes of reasoning could also serve to bolster natural law reasoning and engage non-believers on clinical ethical matters. Such approaches could include the notion of natural kinds, of relationships among human beings, natural rights and duties, a phenomenological analysis of moral decisions in health care, social justice, and the appropriate clinical

applications of guides for moral analysis, such as those that have been formulated in the Catholic tradition in terms of the rule of double effect and the ordinary-extraordinary means distinction. Finally, the Working Group wished to encourage Catholic bioethicists to explore and develop a deeper appreciation of the relevance of natural law and philosophical reasoning to contemporary clinical ethics and to do so from the perspective of, and fundamental commitment to, a robust and living faith-based ethics.

[1] See W. Waldstein, “Natural Law and the Defense of Life in *Evangelium Vitae*,” in J. de D. Vial Correa and E. Sgreccia (eds.), *The Nature and Dignity of the Human Person as the Foundation of the Right to Life: The Challenges of the Contemporary Cultural Context. Proceedings of the Eighth Assembly of the Pontifical Academy for Life (February 25-27, 2002)*, Libreria Editrice Vaticana, 2003, 223-242.

[2] *National Catholic Bioethics Quarterly*, 8/2 (Summer 2008), 323-39.

[3] See B. Calhoun, “Perinatal Hospice: Compassionate and Comprehensive Care for Families with Lethal Prenatal Diagnosis,” *Linacre Quarterly*, May 2010 (in press).

[4] The statement has been submitted for publication in *The National Catholic Bioethics Quarterly*.

Prof. Antonio G. Spagnolo

CONTRIBUTO DEL GRUPPO DI LAVORO DI LINGUA ITALIANA [1]

Presidente: Prof. A.G. Spagnolo

Segretario: Prof. G. Russo

Componenti: Proff.ri A. Anzani, G. Bergui, M. Cvelbar, J. Ďačok, M.L. Di Pietro, G. Gigli, L. Palazzani, W. Poltawska, F. Splendori.

Tema: Genetica in relazione alla vita embrionale

Il Gruppo interdisciplinare ha cercato di chiarire il significato dei termini *terapia* e *miglioramento*, partendo innanzitutto dalla prospettiva scientifica e cioè dalla parte degli operatori chiamati a intervenire cercando, successivamente, di dare una risposta agli interrogativi connessi con le applicazioni di tali interventi.

- In linea generale, si è ritenuto che il termine “miglioramento” dovrebbe avere una implicazione positiva: si migliora qualcosa che si ritiene buono. Questo da un lato potrebbe essere interpretato quasi una “continuazione” della opera creatrice di Dio, dall’altro rischia di apparire come un “giocare a fare Dio”. Occorre pertanto esaminare attentamente che cosa sarebbe effettivamente oggetto del miglioramento.

- Spesso il termine miglioramento viene presentato e indicato come un *potenziamento (enhancement)*, che potrebbe essere pericoloso quando fosse finalizzato a “produrre” o “determinare” un uomo migliore, intendendo con questo che si discrimina di fatto, in modo arbitrario, tra le diverse qualità dell’uomo. Alcuni autori che parlano di *enhancement*, infatti, presuppongono l’idea di migliorare una qualità ritenuta, arbitrariamente, migliore rispetto ad altre e questo solleva una profonda problematicità in quanto appare evidente in ciò una mentalità eugenetica, la non accoglienza della variabilità, di ciò che “non è considerato” normale.

L’*enhancement*, in altre parole, costituirebbe un assurdo genetico e un assurdo morale: la costruzione di un uomo perfetto, che evoca un presunto diritto al figlio sano.

In questo senso, l’espressione utilizzata di terapia migliorativa sarebbe fuorviante, quasi un ossimoro, in quanto il termine “terapia” si riferisce al ripristino di una condizione patologica, mentre il miglioramento si riferirebbe al potenziamento di qualità di per sé normali, già presenti e ritenute migliori di altre qualità anch’esse normali ma ritenute, arbitrariamente, meno importanti o addirittura tali da dovere essere modificate.

Il Gruppo si è poi soffermato sul significato della diagnosi genetica pre-impianto (DGP), distinguendo il suo collegamento con il desiderio di un figlio sano (che potrebbe essere legittimo), e con il diritto al figlio sano (non accettabile eticamente).

Di fatto, la DGP e la sperimentazione sugli embrioni sono inevitabilmente legati alle tecniche di fecondazione in vitro (FIVET) e come tali eticamente non accettabili, per cui DGP e sperimentazione sugli embrioni non potrebbero essere mai proposte direttamente qualunque sia il fine che si intende raggiungere. Tuttavia il Gruppo ha ritenuto che di fronte alla eventualità che una legge positiva possa prevederle come tecniche attuabili, le persone di buona volontà potrebbero ancora intervenire proponendo attivamente strategie volte a ridurre le conseguenze negative di tali tecniche, e questo innanzitutto collaborando ad una corretta informazione.

E’ necessario/importante che il rischio delle tecniche di DGP sia fatto comprendere correttamente ai cittadini, come pure siano ben esplicitate le reali possibilità di conoscenze che si possono ottenere con tali tecniche e dunque tutte le incertezze che rimangono, e come tali incertezze si ripercuoterebbero sulle decisioni che si vorrebbero prendere, per lo più distruttive degli embrioni coinvolti.

Si ritiene necessario, pertanto, che gli operatori di buona volontà cerchino di porre dei limiti al dilagare di tali tecniche diagnostiche, con la duplice finalità di ridurre i danni che la tecnica stessa comporta e di fare opera educativa per ridurre l'accesso a tali tecniche.

Circa la sperimentazione sugli embrioni, il Gruppo ritiene che in linea generale non si debba escluderla a priori dalla discussione anche in ambito cattolico: la ricerca sull'embrione finalizzata al singolo embrione stesso, che non prevede la distruzione dell'embrione, non è di per sé contro-natura (vedi documenti DV, DP, ecc.), anche se richiede la disponibilità di agire su un embrione fuori dall'utero, che ha iniziato la sua esistenza con le tecniche di fecondazione artificiale. In conclusione, il Gruppo ritiene di poter distinguere tra le diverse azioni che si possono compiere in questo ambito, benché non sempre tali azioni siano facilmente separabili.

Il Gruppo ha considerato poi che le implicazioni della diagnosi e (attualmente ipotetica) terapia pre-impianto non possono essere pienamente sovrapponibili a quelle della diagnosi e terapia prenatale, in utero. Vi è infatti un diverso significato delle tecniche, dei rischi e dell'uso che se ne fa. Pertanto il Gruppo ritiene falsa l'idea che la DGP possa essere una alternativa alla diagnosi prenatale in utero con conseguente decisione di abortire: sono la stessa cosa e partono dalla medesima mentalità selettiva ed eugenetica.

Uno strumento importante che può essere offerto è la consulenza prenatale, ma prima ancora pre-concezionale: è la risposta più idonea alle situazioni di fatto. In questo la Chiesa potrebbe avere un ruolo profetico, associato al richiamo alla deontologia professionale degli operatori, al fine di sostenere la donna (coppia) in ansia.

Sarebbe opportuno potenziare il ruolo dei Centri di ascolto nelle diocesi, favorire la consulenza etica sia nell'ambito di servizi dedicati sia allargando l'attività dei Comitati Etici nelle diverse strutture sanitarie. Il Gruppo ritiene che la Pontificia Accademia per la Vita potrebbe farsi promotrice di una sensibilizzazione delle Conferenze Episcopali Locali per dare vita a consulenze bioetiche familiari diocesane, o a centri di bioetica diocesani/universitari. Si tratterebbe ancora di sostenere iniziative che siano espressione di giustizia sociale, aiuto alle condizioni di disabilità, ecc.

Circa l'utilizzazione delle cellule staminali, il Gruppo ritiene che lo stato della ricerca oggi potrebbe far ritenere superata la questione delle procedure per l'ottenimento delle cellule staminali embrionali (vedi risultati convegno di Monaco): il ricercatore intellettualmente onesto non avrebbe più bisogno oggi di porsi la questione (e dunque anche l'interrogativo se si tratti o meno di cooperazione quando si trovasse ad utilizzare cellule staminali embrionali ottenute da altri e rese disponibili per la ricerca). Si tratterebbe oggi soprattutto di una posizione ideologica più che scientifica.

I termini prima utilizzati (terapia, miglioramento, potenziamento, ecc.) richiamano la necessità di fare chiarezza sul significato e i fini della medicina: è necessario sviluppare una filosofia della medicina che aiuti a capire la natura dell'intervento medico su patologie e prima ancora il concetto di salute e malattia, e su cosa legittimamente si deve chiedere al medico e quale sia dunque il suo dovere.

Tale chiarimento appare tanto più necessario quando si entra nel campo dei test genetici. Le conoscenze genetiche come risultato dei test genetici oggi sembra "creare" patologie (aumento della morbidificazione), in quanto la sola determinazione della presenza di un gene alterato non rappresenta di per sé certezza che si svilupperà la malattia, eppure la conoscenza di tale situazione genetica fa sentire il soggetto "malato". Il rischio di un determinismo o riduzionismo genetico è, dunque, molto forte.

Anche in questo campo si ritiene importante la consulenza genetica per i test: è necessaria infatti innanzitutto una corretta informazione ai fini di una procreazione responsabile ma anche per conoscere le reali possibilità terapeutiche o preventive che sono dietro un test genetico. E bisognerebbe che l'accesso ai test genetici avvenisse solo se si configurano reali prospettive diagnostiche terapeutiche. Al di fuori di questo obiettivo un test genetico si configura altamente problematico.

Tema: **Promozione e difesa della vita nella fase terminale**

Il Gruppo ha preso in considerazione innanzitutto il significato dei due beni in gioco: il bene della vita e il bene dell'autonomia. Due beni che sono di per sé positivi ma di natura diversa (l'autonomia è in sé limitata perché l'uomo è limitato, perché è un essere sociale, la libertà anche negativamente esercitata per se stessi, non può essere autorizzata per altri, ecc.), beni che non si possono contrapporre per la loro teleologicità intrinseca e dunque il conflitto è solo apparente e va superato con l'armonizzazione all'interno della legge morale naturale. E quando sono in conflitto, la prospettiva a l'approccio più corretto è l'armonizzazione di essi, non una gerarchizzazione partendo da un valore in sé.

Nella riflessione sul fine vita occorre distinguere tra rifiuto della vita - rifiuto che oggi è per lo più rifiuto di una condizione di vita, la non accettazione di uno stato - come espressione massima di autodeterminazione, e accettazione del limite della vita che può implicare anche la sospensione di interventi medici, sospensione di per sé legittima e espressione sicuramente dell'autonomia

Il Gruppo ha dato molta rilevanza al ruolo del medico di fronte alle richieste del paziente richiamando la sua responsabilità nelle decisioni, distinguendo le varie situazioni: 1) paziente urgente, con prognosi infausta, la cui oggettività della condizione rimanda all'autorità del medico per la decisione; 2) paziente cronico-in evoluzione, in cui il coinvolgimento del paziente deve essere massimamente favorito, anche attraverso una condivisione delle decisioni (shared decision making) e una pianificazione dei trattamenti con il paziente stesso, riconoscendo la sua "autorità" nel dare indicazioni.

Occorre peraltro distinguere la terapia consolidata dagli interventi sperimentali: si tratta di applicare criteri diversi nelle decisioni di fine vita, criteri che possono rendere accettabile la sperimentazione anche nelle situazioni estreme, ma a condizione che vi sia una piena informazione "sempre nell'ambito di un rischio oggettivo, di un rischio proporzionato, ecc.).

Circa le richieste di trattamento medico, oggi la mercificazione della malattia sembra disorientare il malato, che chiede qualcosa che in realtà è costruito da altri (aziende farmaceutiche) e che fa sorgere una nuova istanza. Da qui il ruolo di discernimento del medico ma anche di informazione corretta da fornire circa le possibilità e proporzionalità di intervento.

Il Gruppo si è soffermato preliminarmente anche sul ruolo che ha l'esame dei singoli casi concreti rispetto alle teorie e principi etici. L'oggetto e fine delle decisioni devono riferirsi/tenere conto anche delle circostanze e dunque il caso concreto può aiutare a comprendere meglio le teorie e come si applicano nello specifico caso, senza che ciò significhi un sovvertimento o cambiamento delle teorie. Riguardo alla possibilità di tradurre in norme positive (leggi) il concetto di limite degli interventi e quello, improprio, di accanimento terapeutico, il Gruppo ha rilevato una difficoltà a che si possa concretizzare e dunque ritiene che il limite degli interventi, che eviti l'accanimento terapeutico, si possa valutare solo nel contesto del singolo caso e nella singola relazione medico-paziente.

E' impossibile, perciò, avere risposte certe, universalmente accettate e valide per tutti i malati: è difficile per una legge prevedere tutte le situazioni e spingersi fino a dare delle indicazioni di merito che sono variabili nelle diverse situazioni.

Circa il massimo impegno terapeutico che dovrebbe essere fornito, il Gruppo lo ha inteso come attuazione di ciò che è tecnicamente possibile fare e dunque, come tale, può non corrispondere sempre al maggior bene per il paziente. Dunque, si possono definire dei limiti etici agli interventi (o quanto meno non degli obblighi) non soltanto a quelli intensivi, ma a tutti quelli che non costituiscono il maggior bene del paziente.

Il consenso informato indubbiamente è espressione di quella premessa di ordine etico che è l'autonomia responsabile del paziente. Tale autonomia, peraltro, è comunque limitata dalla oggettività degli interventi a cui si acconsente. Vi è il rischio infatti che rimandare all'autonomia del paziente possa significare spesso gravarlo di un peso decisionale che in quel momento il paziente non è in grado di sopportare. Occorre perciò richiamare la fiducia del paziente nella coscienza professionale del medico (*beneficence in trust*), collocando l'autonomia del paziente non all'inizio della relazione, ma a

conclusione della relazione stessa: rendere il paziente autonomo come risultato della interazione medico-paziente.

Il Gruppo si è poi soffermato nel sottolineare la profonda differenza che c'è tra il consenso del soggetto capace (consenso attuale, informato, circostanziato, ...) e le dichiarazioni di volontà ora per allora che sono irrelate, inattuali, non pienamente informate. Dunque esprimere le proprie volontà in anticipo, al di fuori della situazione che poi si presenterà, ora per allora, non è espressione del principio di autonomia del malato, essendo una autonomia non completa. Di fronte al paziente incosciente, il medico può comunque tener conto di alcuni desideri espressi in precedenza, ma non può essere vincolato da essi: ogni singolo caso va accuratamente considerato e inquadrato nel bene prevalente del paziente, nella situazione in cui si trova in quel momento.

Infine, riguardo alla sedazione profonda, laddove le condizioni cliniche per attuarla siano configurate correttamente, con l'obiettivo di sollievo del dolore, in presenza di sintomi refrattari a qualsiasi altro trattamento, la previa informazione al paziente che l'intervento comporterà la perdita della coscienza, rappresenta una condizione di eticità.

Il Gruppo ritiene che le riflessioni sopra espresse siano già ben enucleate nei documenti che il Magistero della Chiesa ha prodotto nel corso degli anni, in più occasioni, e che essi costituiscono pertanto ancora oggi riferimenti preziosi per l'orientamento etico delle decisioni mediche.

Prof. Carlo Casini

CONTRIBUTO DEL GRUPPO DI LAVORO DI LINGUA ITALIANA [2]

Presidente: Prof. C. Casini

Segretario: Prof. F. D'Agostino

Componenti: Proff.ri I. Boyko, D. Lee, C.V. Bellieni, L. Caltroni, M. Farag, G. Grześkowiak, A. Pessina.

1) Premessa metodologica

Tutti i nove accademici che si sono riuniti nel 2° gruppo di lavoro di lingua italiana hanno preliminarmente manifestato consenso all'organizzazione degli incontri dell'Accademia per gruppi di lavoro. Ciò consente l'espressione dei contributi di tutti.

È auspicabile che anche in futuro, in modo ancor più caratterizzato, i gruppi di lavoro siano interdisciplinari per permettere lo scambio di esperienze e conoscenze proprie dei diversi campi che investono la bioetica, dalla filosofia, al diritto, alla medicina, alla teologia.

Peraltro è apparso non appropriato il modo in cui i lavori di gruppo sono stati preparati. La grande quantità di quesiti proposti avrebbe avuto bisogno di un tempo a disposizione molto più ampio di quello effettivamente messo a programma. Si propone, pertanto, che ai gruppi di lavoro vengano proposti non dei quesiti cui si debbano dare delle risposte, ma un documento da valutare ed eventualmente integrare o modificare.

Si sottolinea inoltre che tutti i quesiti proposti in questa assemblea sembrano orientati già verso risposte predeterminate.

Gli studiosi che vi partecipano sono ben consapevoli che la Chiesa più volte ed ufficialmente si è espressa sui quesiti formulati e ad essa si ispirano. Peraltro la stessa Accademia per la vita nelle sue precedenti riunioni ha esaminato gran parte dei temi ora sottoposti alla nostra attenzione. Non si deve, evidentemente, ricominciare da capo, ma, piuttosto, partire dal materiale (riguardo alle emergenze bioetiche) già elaborato per attualizzarne il significato specialmente per individuare il linguaggio più adeguato sia *ab extra* che *ab intra*, cioè sia nel dialogo con il mondo contemporaneo, sia nei confronti degli stessi membri della comunità cristiana.

2) Esame del questionario

a) Questioni relative all'embrione umano

a.1) Il gruppo ha dedicato la maggior parte del suo impegno a definire il rapporto tra legge morale naturale e diritti umani. È evidente che tutti gli accademici riconoscono la validità della legge morale naturale, così come oggi la definisce il magistero della Chiesa, pur dovendo constatare che esistono vari modi in cui storicamente si è inteso il diritto naturale. Ma la parola d'ordine della modernità, universalmente ripetuta, è quella dei diritti umani. È da chiedersi, perciò, se non sia opportuno vedere l'attuale dottrina dei diritti umani come il modo moderno di intendere la dottrina del diritto naturale. Ma l'istanza di giustizia che sottende la ripetuta proclamazione dei diritti umani incontra la difficoltà di indicare il solido fondamento e conseguentemente il contenuto e l'estensione di quella dignità umana e di quella eguaglianza che si affermano come tessuto connettivo e struttura portante della dottrina. Ultimamente si pone la questione del soggetto titolare dei diritti umani. La questione antropologica precede la declinazione di ciò che è giusto o ingiusto così come l'ontologia precede l'etica.

a.2) Quanto fin qui osservato contiene già la risposta alla maggioranza delle domande proposte. È evidente che se l'embrione è 'uno di noi' e quindi un soggetto titolare dei diritti umani coperto dalla uguale dignità umana che tutti ci riguarda, il trattamento che a lui deve essere riservato non può essere diverso da quello che ci sembra giusto se applicato a qualsiasi essere umano già nato. In questo vi è già la risposta a tutte le domande formulate nella prima parte del questionario. Il vero impegno intellettuale è quello di dare una lettura integrale di tutte le carte sui diritti dell'uomo, a cominciare dalla dichiarazione universale del 1948, per scendere alle varie convenzioni regionali e settoriali fino alle Costituzioni statali per rintracciarvi, già ora, nel diritto positivo, la tutela dell'embrione. Questo sembra essere uno specifico compito dell'Accademia per fondare un dialogo con il mondo su una questione che è epocale e planetaria.

a.3) La lettura di alcune domande ha poi dato luogo alle seguenti osservazioni, tutte bisognose di ulteriori approfondimenti.

La terapia genetica somatica va distinta dalla terapia genetica germinale. Quest'ultima è inammissibile perché attualmente collegata inevitabilmente con la P.M.A. è tecnicamente impassibile e comunque carica di rischi per la vita e la salute dell'embrione stesso.

Non è lecito distinguere tra fine illecito e mezzi leciti. Appare quindi in contrasto con la legge morale naturale usare per sperimentazione anche per fini terapeutici (uso di cellule staminali) embrioni anche se prodotti da altri.

La ricerca su embrioni è contro natura se distrugge l'embrione sottoposto a sperimentazione trasformato in mezzo per fini ad esso estranei; è lecita e persino doverosa (anche se attualmente impossibile tecnicamente) se rivolta esclusivamente a salvare la vita e la salute dell'embrione stesso sottoposto a sperimentazione.

b) Questioni di fine vita

b.1) Il gruppo segnala che il fondamento del potere testamentario regolato in tutti i codici civili è il diritto di proprietà, in ragione del quale è possibile sottoporre l'alienazione di un bene posseduto a termini o condizioni. Una condizione può essere la morte. Ma proprio per questo è ingiusto usare la terminologia di "testamento biologico" o anche di "atto di disposizione" per indicare eventuali dichiarazioni di un soggetto in ordine alla conclusione della sua vita. La vita infatti non è un bene in proprietà del vivente.

b.2) Il fondamento dell'attività medica non è il consenso informato, ma il fine dell'attività medica, cioè il bene della salute, che l'attività medica persegue. Il consenso attuale ed informato del paziente è condizione per l'esercizio dell'attività medica, ma non ne è il fondamento.

b.3) Il gruppo si è particolarmente soffermato sul tema della sedazione. Si ritiene indispensabile avere la conoscenza approfondita degli effetti, del contenuto, della durata della sedazione. In ogni caso il dolore, anche quello psichico, deve essere considerato non solo un effetto di una patologia, ma una patologia esso stesso, ed è quindi compito della scienza medica rimuoverlo. Il carattere reversibile della sedazione profonda, l'imminenza e la lontananza della fase terminale della vita sembrano giocare un ruolo importante nel giudizio bioetico.

Prof. Paulina Taboada

CONTRIBUTO DEL GRUPPO DI STUDIO DI LINGUA SPAGNOLA [1]

Presidente: Prof. M. López Barahona

Segretario: Prof. P. Taboada

Componenti: Proff.ri A.G. Bochatey, F.N. Chomali Garib, L. De Paula Ramos, J.J. García, R. Guerra López, R. Lucas Lucas, M. Manzanera Garcia, G. Ordoqui Castilla, E. Postigo Solana, L. Rifo Feliú, J.C. Sanahuja, J.M. Serrano Ruiz-Calderon, M. Tarsco, E. Tejada Zevallos, P. Ventura Juncá.

I. INTRODUCCIÓN

Al abordar el tema ‘Bioética y Ley Natural’, nos parece conveniente destacar – en primer lugar – que para participar con fruto en los debates contemporáneos acerca de los diversos temas de la Bioética es imprescindible encontrar unos “principios universales que permit[a]n verificar un denominador común para toda la humanidad”.^[1] En las - así llamadas - ‘sociedades pluralistas’, las respuestas a los problemas éticos planteados por la aplicación de los avances tecnológicos en el ámbito de la biomedicina deberían poder basarse en principios que puedan ser “reconocido[s] como instancia[s] de verdadero juicio ético racional para perseguir el bien y evitar el mal”^[2] por personas de diversas culturas y religiones.

La referencia a la Ley Natural nos permite encontrar precisamente este denominador común. De acuerdo con esta concepción normativa, las acciones serán buenas o malas en la medida en que contribuyan o no a la ‘vida buena’ o felicidad, definida como el logro de los fines propios de la ‘naturaleza humana’.^[3] Y como la persona humana se caracteriza por la racionalidad - entendida en un sentido amplio, que incluye también la libertad y la afectividad - su fin propio consistirá en el pleno desarrollo de las facultades propias de su naturaleza.

Sin embargo, es justamente en este punto donde surgen algunas dificultades. En la actualidad existe un debate filosófico acerca de las diversas re-interpretaciones de la Ley Natural, que han surgido en respuesta a la objeción conocida como ‘falacia naturalista’. La ‘falacia naturalista’ es un argumento que se remonta al siglo XVIII, con David Hume, y que fue reformulado a comienzos del siglo XX por el filósofo inglés G. E. Moore.^[4] Aplicada a la Ley Natural, esta objeción dice que de la mera constatación de cómo es la naturaleza humana, no se siguen proposiciones normativas para la acción humana. Esto es así por una razón de lógica elemental: no puede haber nada en la conclusión que no esté contenido en las premisas. De este modo, sería una falacia derivar proposiciones normativas de premisas descriptivas. Por tanto, si las prescripciones éticas de la Ley Natural corresponden a proposiciones normativas, ellas no pueden derivarse de meras constataciones acerca de la estructura de la naturaleza humana. Actualmente existe un amplio consenso entre los filósofos en este punto. Sin embargo, es posible encontrar diversas re-interpretaciones de la Ley Natural que intentan responder a la objeción planteada por la falacia naturalista.

a) Un tipo de re-formulación del argumento clásico de la Ley Natural ha sido propuesto por autores como Germain Grisez ^[5], John Finnis^[6], Alfonso Gómez-Lobo^[7] y Martin Rhonheimer^[8]. Estos filósofos parten reconociendo que existe una interpretación de la Ley Natural que – efectivamente - comete la falacia naturalista, toda vez que se pretende derivar conclusiones normativas a partir de constataciones de la naturaleza humana. Para evitar esta falacia, estos autores afirman que es necesario respetar la autonomía de la razón práctica respecto de la razón teórica. Así, el razonamiento moral no se basa en afirmaciones metafísicas, sino que parte directamente del ‘primer principio de la razón práctica’ (*bonum est prosequendum et faciendum, malum vitandum*), que es un principio *per se nota ad omnibus*.^[9]

Para dar contenido a este principio ético general, estos filósofos proponen una lista de bienes humanos básicos, sobre los que existiría un cierto acuerdo (como la vida, el conocimiento, la amistad, el juego, etc.). Según estos autores, el fundamento de los juicios morales es su referencia a estos bienes humanos básicos y no a la noción metafísica de ‘naturaleza’, que sería un concepto abstracto y meramente descriptivo.

De este modo, un acto que atenta contra uno de los bienes humanos básicos, estaría mal y habría que prohibirlo, mientras que un acto que promueva estos bienes estaría bien y habría que favorecerlo. Este sería el criterio de evaluación moral y de prescripción. Esta re-interpretación de la Ley Natural es – sin duda – muy interesante y ha tenido mucho éxito, especialmente en el mundo anglosajón.

b) La otra alternativa para responder a la objeción de la falacia naturalista, es la que proponen autores como Alasdair McIntyre[10] y Alejandro Vigo. Estos filósofos procuran mostrar que la noción de naturaleza en la concepción clásica de la Ley Natural no es meramente descriptiva, sino que es en sí misma normativa, porque es teleológica.

Esta contra-objeción se apoya en nociones de la lógica de Prior, que han sido tomadas en el ámbito de la filosofía práctica por Alasdair McIntyre. Prior sostiene que, en general, es verdad que de una descripción no se sigue una prescripción, pero que esto no es así en lo que llama los ‘contextos funcionales’.[11] En los contextos funcionales, de la mera descripción sí se siguen evaluaciones, porque la descripción es teleológica. Por ejemplo, al estudiar la fisiología del pulmón, no sólo comprendemos cómo funciona el pulmón, sino - al mismo tiempo - cómo debe funcionar. En otras palabras, en los contextos funcionales, no se puede describir el objeto sin hacer referencia al fin para el cual está constituido y – por tanto – al modo en que debe operar. En estos contextos, la descripción y la prescripción convergen.

En la filosofía clásica, el concepto de ‘naturaleza’ se entiende simultáneamente como esencia y como principio de operaciones. Por tanto, la noción de ‘naturaleza’ no tiene un carácter meramente descriptivo (de la esencia), sino también normativo (de las operaciones propias de esa esencia). En este sentido, se dice que está de acuerdo con la ‘naturaleza racional’ de la persona humana no solamente aquello que es producido por un ser dotado de facultades racionales, sino aquello que, producido por un ser dotado de facultades racionales, es susceptible de justificación racional. En tanto racional y libre, la persona humana posee una dignidad intrínseca o esencial. Por ser un fin en sí misma, la persona no es instrumentalizable, pues si se la instrumentaliza se la reduce a la categoría de cosa y no se hace justicia a su naturaleza de persona. Así, las acciones serán buenas o malas en la medida respeten la persona y su dignidad, tratándola siempre como fin en sí misma y nunca como mero medio para otros fines.

En nuestra opinión, la línea de argumentación de Grisez, Finnis, Gómez-Lobo y Rhonheimer y la línea de McIntyre y Vigo no se contradicen, sino que se complementan. Los dos tipos de argumentación son ciertamente muy diferentes, pero ambos logran evitar – a su modo – la falacia naturalista en la interpretación de la concepción normativa de la Ley Natural. La diferencia fundamental entre ambas posturas está en el modo de entender la noción de ‘naturaleza’. Mientras que Grisez, Finnis y Gómez-Lobo conciben la ‘naturaleza’ como una noción meramente descriptiva (es decir, le confieren un contenido meramente fáctico), McIntyre y Vigo le atribuyen un contenido descriptivo y normativo a la vez. Esta diferencia es muy importante, puesto que si –de antemano- se le atribuye a la noción de ‘naturaleza’ un contenido meramente descriptivo (interpretación ‘naturalista’), entonces – efectivamente - no se podrían derivar prescripciones normativas de la ‘naturaleza’, sin cometer la falacia naturalista. Si, en cambio, la noción de naturaleza no es definida en términos puramente fácticos, sino que apunta a contextos funcionales – teleológicos -, entonces la argumentación no comete la falacia naturalista y es válida como criterio de un juicio ético racional. Por tanto, al hablar de la concepción normativa de la Ley Natural se debe insistir en la importancia de no confundir las proposiciones que hacen referencia a la mera pertenencia a una ‘especie biológica’ (i.e. a un tipo

particular de organismo vivo), con las proposiciones que apuntan a la pertenencia a una ‘especie filosófica’ (i.e. a una concepción ontológica de la persona humana).

De este modo, reconociendo la importancia de tener una adecuada interpretación de la Ley Natural, que evite cualquier formulación naturalista y – por tanto – falaz, nuestro Grupo de Trabajo optó por no centrar su análisis en las diversas interpretaciones de la Ley Natural, sino en el modo en que una interpretación no-naturalista de la concepción normativa clásica puede contribuir al debate bioético contemporáneo. Así, nuestro trabajo se focalizó en el análisis de los temas concretos planteados en el *Instrumentum Laboris (IL)*. [12]

II. Clarificación de términos y glosario

Antes de realizar un análisis ético de los temas de la bioética planteados en el *IL*, nos pareció imprescindible clarificar los términos. Consideramos que una causa importante de las dificultades para entablar un diálogo fructífero en la bioética contemporánea es la ambigüedad conceptual que prevalece en muchos ambientes. Por tanto, nuestro primer esfuerzo se dirigió a elaborar un glosario. Debido a las limitaciones de tiempo, sólo alcanzamos a trabajar en el primero de los temas propuestos en el *IL*, relacionado con el ámbito de la genética en el contexto de la vida embrionaria (p. ej. diagnóstico pre-implantatorio, diagnóstico prenatal, experimentación con embriones).

Diagnóstico pre-implantatorio:

Análisis genético de blastómeros obtenidos de embriones - producidos por FIV - en el estado de mórula temprana, con el fin de identificar la presencia de diversas patologías.

Diagnóstico pre-natal:

Análisis imagenológico, bioquímico o genético del embrión, del feto, de células y/o de tejidos embrionarios obtenidos mediante diversas técnicas durante el transcurso de una gestación - como p.ej. amniocentesis, biopsia de vellosidades coriónicas, etc. - con el fin de verificar la existencia de diversas patologías.

Prevención:

Intervención tendiente a disminuir el riesgo de desarrollar una enfermedad, a interferir en la progresión habitual de una patología y/o a impedir el daño que podrían causar diversas noxas o agentes patógenos.

Terapia:

Contribución a superar la enfermedad y/o a tratar el dolor, mediante las intervenciones y técnicas propias de la medicina, ayudando a que la persona enferma puede actualizar las potencias propias de su naturaleza.

Intervención dirigida a disminuir o superar las limitaciones en el funcionamiento y/o desarrollo normal de un organismo causadas por la enfermedad.

Terapia Génica Somática:

Modificación de uno o más genes alterados en las células de tejidos somáticos, con el fin de superar un defecto genético existente. La introducción de los genes normales puede ser lograda a través de diversos métodos, siendo la técnica más usada la de los vectores virales.

Terapia Génica Germinal:

Modificación de uno o más genes alterados en las células de la línea germinal, con el fin de superar un defecto genético existente en los progenitores. La introducción de los genes normales puede ser lograda a través de diversos métodos, siendo la técnica más usada la de los vectores virales.

Enhancement:

Mejoramiento de la especie humana en sus aspectos biológico, psicológico, intelectual y/o en su comportamiento o rendimiento. Esto puede lograrse mediante técnicas no-genéticas (como p.ej. la administración de hormona de crecimiento, sustancias anabólicas, psico-estimulantes, etc.) o por técnicas genéticas.

En el contexto del transhumanismo, la finalidad perseguida es el mejoramiento de la especie humana, superando sus naturales limitaciones y – por tanto - cambiando su identidad esencial.

Células troncales:

Células indiferenciadas, con potencialidad para transformarse en diversos tipos celulares. Cultivadas in vitro, tienen la capacidad de multiplicarse, manteniendo su carácter indiferenciado. Sometidas a estímulos bioquímicos específicos, son capaces de diferenciarse a diversos tipos celulares.

Potencialidad:[13]

Rango de posibilidades de transformación que tiene una célula troncal:

- **Totipotencialidad:** capacidad de formar un organismo completo de la especie (e.g. cigoto)
- **Pluripotencialidad:** capacidad de formar todas las líneas celulares de un organismo, incluyendo células germinales y algunos o todos los tipos celulares extra-embrionarios (e.g. células troncales embrionarias)
- **Multipotencialidad:** capacidad de formar las múltiples líneas celulares que constituyen un tejido o tejidos (e.g. células troncales hematopoiéticas)
- **Oligopotencialidad:** capacidad de formar una o más líneas celulares dentro de un tejido (e.g. célula troncal neural).
- **Unipotencialidad:** capacidad de formar sólo una línea celular (e.g. células troncales espermatozonales)

Células troncales adultas:

Células indiferenciadas existentes en diversos tejidos de un organismo adulto, como p.ej., médula ósea, tracto gastrointestinal, hígado, tejido celular subcutáneo, sangre de cordón umbilical, etc. Cultivadas in vitro, tienen la capacidad de multiplicarse, manteniendo su carácter indiferenciado. Su transformación a algunos tipos celulares específicos (oligo- o multipotencialidad) puede ser inducida mediante ciertos estímulos bioquímicos, que son materia de intensa investigación en la actualidad.

Una nueva línea de investigación con células troncales adultas (o somáticas) fue abierta por Yamanaka en el año 2006, al reportar la inducción de células troncales pluripotentes (iPS), con propiedades similares a las células troncales embrionarias, a partir de fibroblastos adultos de ratón.[14] La técnica utilizada por Yamanaka sugería la posibilidad de inducir una des-diferenciación de células somáticas (adultas), que alcanzarían un estado de pluripotencialidad similar al de las células troncales embrionarias. La introducción de esta técnica abrió una interesante línea de investigación, cuyas implicancias éticas comentaremos más adelante.

Células troncales embrionarias:

Células pluripotenciales existentes en el embrión y tejidos embrionarios. Cultivadas in vitro, tienen la capacidad de multiplicarse indefinidamente, manteniendo su carácter indiferenciado. Sometidas a estímulos bioquímicos específicos son capaces de diferenciarse a todas las líneas celulares de un organismo (pluripotencialidad). Para su cultivo in vitro, se extraen desde el macizo celular interno del blastocisto (i.e. el embrión durante su 5° - 7° día del desarrollo embrionario).[15]

III. ANALISIS ÉTICO A LA LUZ DE LA LEY NATURAL

En términos muy generales podemos decir que, a la luz de la concepción normativa de la Ley Natural, el uso adecuado de la tecnología en el ámbito de la genética en el contexto de la vida embrionaria (p.ej. diagnóstico pre-implantatorio, diagnóstico prenatal, experimentación con embriones) es aquel que respeta y promueve la vida y el desarrollo pleno e integral de cada persona humana, en cuanto fin en sí misma, y que no instrumentaliza la vida humana como un mero medio para lograr otros fines ajenos a ella. Por tanto, las intervenciones biomédicas podrán encontrar una justificación ética cuando se sitúen en un contexto terapéutico, es decir, cuando se dirijan a prevenir, disminuir o superar las limitaciones en el funcionamiento y/o el desarrollo normal de un organismo causadas por la enfermedad. Sin embargo, ante la mentalidad eugenésica, ampliamente difundida hoy, es importante recordar que la vulnerabilidad y la limitación pertenecen a la naturaleza humana y nunca podrán ser completamente eliminadas por los avances de la biotecnología. En consecuencia, toda reflexión ética acerca del uso adecuado de la biotecnología en el ámbito de la genética deberá comenzar por respetar la vida humana, aún en condiciones de limitación y enfermedad, sin condicionar nunca ese respeto al estado de salud.

Diagnóstico pre-implantatorio:

El análisis genético de blastómeros de embriones con el fin de identificar la presencia de patologías, se da siempre en el contexto de embriones producidos in vitro. Por tanto, a las consideraciones éticas relacionadas con las técnicas de fertilización técnicamente asistida, se agrega la valoración ética negativa que merece un acto que conlleva un riesgo importante de provocar la muerte del embrión, como es la extracción de blastómeros del embrión en estado de mórula. Desde la perspectiva de la Ley Natural se comprende que la vida es el más básico de los bienes humanos. Por tanto, el eventual beneficio que podría suponer diagnosticar una anomalía genética tempranamente no justifica el riesgo de causar la muerte del embrión.

Por otro lado, en el contexto del diagnóstico pre-implantacional, la detección de una enfermedad genética habitualmente no conduce a intervenciones terapéuticas, sino a la eliminación del embrión (práctica conocida como ‘selección embrionaria’). De este modo, el embrión no es respetado como un fin en sí mismo, ya que su sobrevivencia se condiciona a su estado de salud.

Diagnóstico pre-natal:

Las técnicas de diagnóstico imagenológico y bioquímico presentan riesgos nulos o mínimos para el embrión y el feto. Sin embargo, la obtención de células y/o tejidos embrionarios durante el transcurso de una gestación - mediante técnicas como la amniocentesis o la biopsia de vellosidades coriónicas - no está exenta de riesgos importantes, que pueden ir desde una infección, hasta la ruptura de las membranas amnióticas, el desencadenamiento de un parto prematuro y/o el aborto. Por otro lado, en la práctica clínica actual no es infrecuente que el diagnóstico pre-natal de una enfermedad genética en el embrión o feto no conduzca a la implementación de una terapia, sino a su eliminación.

En estas circunstancias, se debe decir que - a la luz de la Ley Natural - los procedimientos de diagnóstico pre-natal podrían ser éticamente legítimos sólo si se plantean un contexto terapéutico (no eugenésico) y con riesgos controlados (es decir, una relación riesgo/beneficio aceptable). De este modo, si en un caso particular el diagnóstico pre-natal permitiese implementar una acción terapéutica oportuna y eficaz y si los riesgos asociados al procedimiento diagnóstico no superen los eventuales beneficios de tratar precozmente la patología detectada, entonces esa intervención diagnóstica precoz podría ser éticamente legítima. Si, por el contrario, los procedimientos de diagnóstico pre-natal estuvieran asociados a riesgos excesivos y/o a prácticas eugenésicas, no podrían encontrar una justificación ética de acuerdo a la concepción normativa de la Ley Natural, que exige un respeto incondicionado al más básico de los bienes humanos, que es la vida (aun en condiciones de enfermedad y limitación).

Terapia Génica Somática:

La modificación de genes alterados en las células de tejidos somáticos, que habitualmente se logra mediante la introducción de vectores virales, se ha propuesto como una eventual forma de terapia para algunas enfermedades congénitas. Desde la perspectiva de la Ley Natural, la terapia génica somática - en cuanto enmarcada en un contexto terapéutico - no comportaría mayores problemas éticos, siempre que se mantuviera un adecuado balance riesgo/beneficio.

Sin embargo, la evidencia empírica disponible muestra que el balance riesgo/beneficio es desproporcionado, pues - en la práctica clínica- no se han logrado obtener los beneficios terapéuticos esperados, mientras que la introducción de vectores virales no está exenta de riesgos, que pueden incluir hasta la muerte. Por tanto, el deber ético de respetar y fomentar la vida proscribire esta forma de terapia, al menos en el estado actual de la técnica.

Terapia Génica Germinal:

La modificación de genes alterados en las células de la línea germinal (ej. oocitos, espermatozoides) se da siempre en el contexto de técnicas de fertilización in vitro. Por tanto, su valoración ética pasa por una reflexión sobre la licitud moral de las técnicas de fertilización artificial. A ello se suma el análisis ético de intervenciones genéticas con consecuencias imposibles de prever. De hecho, los actuales conocimientos en los ámbitos de la genética y la embriología no permiten garantizar que la modificación de uno o más genes en las células de la línea germinal sea compatible con un desarrollo embrionario normal. Las delicadas y complejas interacciones genéticas y moleculares responsables del desarrollo embrionario normal podrían verse alteradas por la modificación genética realizada en las células germinales, causando efectos que podrían ir mucho más allá de la corrección del defecto genético puntual. Por tanto, una concepción normativa basada en la Ley Natural proscribe la realización de procedimientos terapéuticos que - eventualmente - podrían dañar en forma importante el desarrollo de la vida humana desde sus etapas más tempranas.

Por otro lado, la obligación de respetar la vida y la dignidad de cada ser humano, no permitiría realizar experimentación con embriones con el fin de generar los conocimientos genéticos y embriológicos necesarios para garantizar - a futuro - la seguridad de las técnicas de terapia génica germinal, pues en ese caso se estarían instrumentalizando embriones humanos con fines ajenos a su propio beneficio terapéutico.

Enhancement:

En la valoración ética de intervenciones que buscan mejorar ciertos aspectos en los seres humanos, nos parece importante distinguir entre el mejoramiento que se da en un contexto terapéutico y los potenciamientos no-terapéuticos. [16]

Desde la perspectiva de la Ley Natural, se comprende que el mejoramiento de aspectos biológicos, psicológicos, intelectuales, del comportamiento y/o del rendimiento de los seres humanos podría ser moralmente aceptable si las intervenciones se dan en un contexto exclusivamente terapéutico, es decir, si contribuyen a superar la enfermedad y/o a tratar el dolor, ayudando a que la persona enferma puede actualizar las potencias propias de su naturaleza (finalidad terapéutica). En otras palabras, estas intervenciones podrían tener una justificación ética en la Ley Natural en cuanto contribuyan directamente a fomentar o recuperar el bien humano de la salud. Esto podría lograrse mediante la prevención, la disminución o la superación de las limitaciones causadas por la enfermedad.

Sin embargo, dado que el mejoramiento (*enhancement*) puede lograrse mediante diversas técnicas - tanto genéticas, como no-genéticas - la valoración ética de estas intervenciones deberá tener en cuenta no sólo el fin perseguido (terapéutico vs. no-terapéutico), sino también los medios utilizados. Así, desde la perspectiva de la Ley Natural podemos decir que la legitimidad ética de las técnicas de *enhancement* dependerá de que, tanto el fin perseguido (salud), como los medios utilizados,

efectivamente resguarden la vida, la salud, la dignidad y la identidad esencial la persona humana, mantenido un adecuado balance riesgo/beneficio.

Por otro lado, si la finalidad perseguida no estuviese directamente relacionada con la preservación y/o recuperación de la salud, sino que se buscara mejorar la especie humana, en cuanto tal, superando sus naturales limitaciones y alterando su identidad en algún aspecto esencial – como propone actualmente p.ej. la corriente transhumanista – entonces no se estarían respetando ni la dignidad, ni la identidad esencial de la persona humana, por lo que la realización de esas intervenciones no tendría una justificación ética a la luz de la Ley Natural.

Células troncales adultas:

La investigación con células troncales es un área de gran interés científico en la actualidad, por su potencial contribución al desarrollo de la ‘medicina regenerativa’, basada en la ‘terapia celular’.[17] De hecho, los ensayos clínicos con células troncales adultas que se están llevando a cabo en diversas partes del mundo exploran la posibilidad de ofrecer alternativas terapéuticas eficaces para diversas enfermedades que no cuentan con una terapia curativa en la actualidad (p.ej., lesiones de la médula espinal, enfermedades neurodegenerativas - como Alzheimer y Parkinson -, enfermedades metabólicas - como Diabetes Mellitus o cardiopatía coronaria, etc.)

Analizada a la luz de la Ley Natural y en el contexto de su potencial contribución al desarrollo de la ‘terapia celular’, la investigación con células troncales adultas - es decir, células indiferenciadas extraídas de diversos tejidos de un organismo adulto (p.ej., médula ósea, tracto gastrointestinal, hígado, tejido celular subcutáneo, sangre de cordón umbilical, etc.) - no parece plantear mayores problemas éticos. Para su valoración moral se aplicarían los mismos principios éticos que en la investigación biomédica en general, como p.ej. la necesidad de un proceso de consentimiento informado válido; una relación riesgo/beneficio adecuada; la existencia de ‘*equipoise* clínica’, etc. Más aún, dado que los estudios clínicos que se están realizando con células troncales adultas en la actualidad han mostrado resultados favorables[18], podemos decir que se trata de un área de investigación que se debería fomentar y apoyar.

Tal como señalamos anteriormente, existe un tipo particular de investigación con células troncales adultas, que merece una especial mención aquí. Se trata de la reprogramación de células adultas o producción de ‘*induced pluripotent cells*’(iPS), mediante la técnica de Yamanaka.[19] A partir de células somáticas adultas y mediante la introducción de diversos factores de transcripción, se induce la des-diferenciación de las células adultas hasta un estado de pluripotencialidad similar al de las células embrionarias. Esta línea de investigación, que parecía inicialmente muy promisorio, últimamente ha planteado inquietudes éticas importantes. Algunos estudios han mostrado que, a partir de algunas iPS, se podría generar un nuevo organismo de la especie biológica a la que pertenecen estas células.[20] Es decir, en algunos casos, la re-programación de las células adultas podría dar origen a células totipotenciales con capacidad de generar un nuevo organismo, como lo es el cigoto durante los primeros estadios del desarrollo embrionario. Si esto es así – o ante la duda razonable de que pueda ser así – la valoración ética que tendríamos que hacer a este tipo de investigación, desde la perspectiva de la Ley Natural, es equiparable a la valoración moral de la investigación con embriones humanos (ver abajo).[21]

Células troncales embrionarias:

Otra área de la investigación con células troncales es la que se lleva a cabo con células pluripotenciales existentes en el embrión y los tejidos embrionarios. Por su ilimitada capacidad de multiplicarse (manteniendo su carácter indiferenciado) y por su enorme plasticidad (pluripotencialidad), algunos científicos sostienen que la investigación con células troncales embrionarias sería necesaria para lograr

un rápido desarrollo de la medicina regenerativa y para aumentar nuestro conocimiento en el ámbito de la embriología humana.

Sin embargo, es sabido que para su cultivo *in vitro* y para el consiguiente desarrollo de la investigación, las células troncales embrionarias deben extraerse desde el macizo celular interno del blastocisto, causando la destrucción del embrión.[22] Para estos efectos se utilizan, habitualmente, embriones congelados que no han sido implantados durante los procedimientos de fertilización asistida (los llamados ‘embriones sobrantes’ o supernumerarios). Como alternativa, algunos científicos han propuesto legitimar la producción de embriones con fines de investigación.

Por tanto, la valoración ética de este tipo de investigación debería analizar no sólo la legitimidad de la utilización y destrucción de embriones humanos con fines de investigación, sino también la licitud de producir intencionalmente embriones con fines de investigación. Teniendo en cuenta que la embriología moderna sostiene que la vida y el desarrollo de un organismo vivo comienzan con la fecundación[23], podemos afirmar que, en cuanto organismo vivo de la especie humana, el embrión merece el mismo respeto que merece cualquier ser humano. Así, desde la perspectiva de la Ley Natural, tanto la producción, como la destrucción de embriones con fines de investigación nunca podría tener una justificación ética, pues viola el más básico de los bienes humanos: la vida.

Por otro lado, desde la perspectiva de un mero análisis riesgo/beneficio, podemos agregar que - en contraste con lo que ocurre con la investigación en células troncales adultas o somáticas - actualmente no hay ensayos clínicos con células troncales embrionarias que estén siendo realizados en seres humanos.[24] Esto se debe, entre otras cosas, a la existencia de diversos problemas y/o riesgos asociados a la utilización de células troncales embrionarias, como p.ej., la producción de tumores (teratomas). Dado que estos riesgos no han podido ser superados, el principio de precaución proscribiera la realización de ensayos clínicos con células troncales embrionarias en seres humanos.

IV. REFLEXIONES FINALES

Toda reflexión tendiente a orientar el uso adecuado de la biotecnología en los diversos ámbitos de la Bioética contemporánea debería fundarse en el descubrimiento de una realidad anterior a nosotros, es decir, debería plantearse en el contexto más global de una reflexión metafísica y antropológica. En un mundo dominado por la competitividad y el exitismo, en el que el motor de desarrollo parece estar orientado hacia lo que produce placer, el aporte específico del Cristianismo es que el verdadero motor del desarrollo humano integral es el amor.

[1] Benedicto XVI: *Discurso a los participantes en la Asamblea General de la Academia Pontificia para la Vida*, 13 de febrero de 2010.

[2] Idem

[3] Santo Tomás de Aquino: *Summa Theologiae*, I-II, q. 94, a 2.

[4] G.E. Moore: *Principia Ethica*. New York, Cambridge University Press, 1959, 39-40: “I shall deal with theories which owe their prevalence to the supposition that good can be defined by reference to a *natural object* [...] and I give it but one name, the naturalistic fallacy.[...] This method consists in substituting for ‘good’ some one property of a natural object or of a collection of natural objects; and in thus replacing Ethics by some one of the natural sciences.”

[5] G. Grizes, “The First Principle of Practical Reason: A Commentary on the *Summa Theologiae* , 1-2, Question 94, Article 2”, en: *Natural Law Forum* 10 (1965), 168-201. Cf. también: R.P. George (ed.), *Natural Law and Moral Inquiry. Ethics, Metaphysics and Politics in the Work of Geramin Grizes*. Georgetown University Press, 1998.

[6] J. Finnis, *Ley Natural y Derechos Naturales*, Abeledo-Perrot, 2000.

- [7] A. Gómez-Lobo, “Natural Law and Naturalism. Realism”, *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*. LIX (1985): 232 – 249; Id., “The Ergon Inference”, *Phronesis*, XXXIV, 2 (1989): 170-184.
- [8] M. Rhonheimer, *Ley natural y razón práctica. Una visión tomista de la autonomía moral*, (2.Ed), EUNSA, 2006. Cf. también Id., “Praktische Vernunft und das ’von Natur aus Vernünftige’”. *Theologie und Philosophie*, 75 (2000), 493-522.
- [9] Cf. Aquinas, *Summa Theologiae*, I-II, q. 94 a. 2.
- [10] A. Macintyre, *After Virtue*, University of Notre Dame Press (3rd ed.), 2007. Id., *Tres versiones rivales de la ética*. Ediciones Rialp, 1992.
- [11] A.N. Prior, “**Historia de la lógica**“, *Tecnos*, 1976.
- [12] Cf. *Instrumentum Laboris*.
- [13] Cf. A. Smith, “A glossary for stem-cell biology”. *Nature*, 441 (2006), 1060.
- [14] K. Takahasi & S. Yamanaka, “Induction of Pluripotent Stem Cells from Mouse Embryonic and Adult Fibroblasts Cultures by Defined Factors”, *Cell*, 126 (2006): 663-676.
- [15] I. Klimanskaya, Y. Chung, S. Becker, S.J. Lu, R. Lanza, “Human Embryonic Stem Cell Lines Derived from Single Blastomeres”, *Nature*, 444/7118 (2006): 481-5.
- [16] L. Kass (ed.), *Beyond Therapy, USA Presidential Bioethics Council, 2003*.
- [17] Cf. J. Polak, *Regenerative Medicine*, 3rd IACB International Colloquium, Twickenham, U.K., July 3, 2007. www.iacbweb.org/colloquia/london/papers.html
- [18] Cf. www.clinicaltrials.gov
- [19] K. Takahasi & S. Yamanaka, “Induction of Pluripotent Stem Cells from Mouse Embryonic and Adult Fibroblasts Cultures by Defined Factors”, *Cell*, 126 (2006), 663-676. Cf. también M. Werner, A. Meissner, R. Foreman et al., “In Vitro Reprogrammed Fibroblasts Have a Similar Developmental Potential as ES Cells and an ES Cell-like Epigenetic State”, *Nature*, 448/7151 (2007), 318-24.
- [20] X.-Y. Zhao, W. Li, Z. Lv, L. Liu, M. Tong, et al., “iPS cells produce viable mice through teraploid complementation”, *Nature*, 461 (2009), 86-90. M.J. Boland, J.L. Hazen, K.L. Nazor, A.R. Rodríguez, W. Gifford, et al., “Adult mice generated from induced pluripotent stem cells”, *Nature*, 461 (2009), 91-94. Z. Kou, L. Kang, Y. Yuan, et al., “Mice cloned from Induced Pluripotent Stem Cells (iPSC)”, *Biol Reprod* (2010), 110.084731.
- [21] D.A. Jones et al., “A Theologians’ Brief: On the Place of the Human Embryo within the Christian Tradition and the Theological Principles for Evaluating Its Moral Status”, *Ethics and Medicine* 17/3 (Fall 2001), 143-53.
- [22] Y. Klimanskaya, S. Chung, S.J. Becker, et al., “Human Embryonic Stem Cell Lines Derived from Single Blastomeres”, *Nature* 444/7118 (2006), 481-5.
- [23] Cf. S.F. Gilbert, *Developmental Biology*, (8th Ed.). Sinauer Associates Inc., 2006, 175-209.
- [24] Cf. www.clinicaltrials.gov

Prof. Justo Aznar,
Prof. Alejandro Serani Merlo

CONTRIBUTO DEL GRUPPO DI STUDIO DI LINGUA SPAGNOLA [2]

Presidente: Prof. J. Aznar

Segretario: Prof. A. Serani Merlo

Componenti: Proff.ri V. Bellver Capella, M. Calva Mercado, C. De Marcellus Vollmer, A. Gomez-Lobo, G. Gutiérrez Fernandez, E. Lugo, H. Obiglio, R. Pineda, A. Rodriguez Luño, J.M. Seifert, O. Vazquez Aguilera, M. Villeda Bermudez, R. Zamora Marín.

En nuestro trabajo hemos abordado dos áreas: Una sobre la ley natural, que se encargará de coordinarla Alejandro Serani, y otra sobre los aspectos aplicativos sugeridos por el Instrumentum Laboris.

En relación con los aspectos aplicativos hemos decidido centrarnos en los puntos dos, tres y cuatro del Instrumentum Laboris, que hacen referencia al diagnóstico genético preimplantacional (DGP). Lo hemos hecho porque a la terapia génica se le ha aplicado últimamente una moratoria, debido a que en los años anteriores se dieron tres casos de muerte de pacientes sometidos a la misma (1), por lo que no es mucho el material bibliográfico existente en el momento actual sobre esta materia. Sin embargo, parece que la terapia génica emerge de nuevo con timidez, pero aun sin la suficiente fuerza como para dedicarle un estudio pormenorizado. Sin duda, es esta una decisión coyuntural, pero nos parece acertada.

En cambio, el DGP está en pleno auge de utilización, teniendo una gran repercusión social, a la vez que plantea objetivos problemas éticos. Además, en cuanto a lo que nuestro conocimiento alcanza, nos parece que, por el momento, no existe una técnica médica alternativa para alcanzar los fines que con el DGP se consiguen, por ello, la valoración ética de su uso nos parece en este momento muy necesaria.

Principios generales

1. No cabe duda que el documento de la Congregación de la Doctrina de la Fe, Dignitas personae, en su punto 22, ha emitido un completo juicio ético sobre este tema (2), haciendo especial referencia a que el DGP está vinculado a la fecundación artificial la cual de suyo es intrínsecamente ilícita. Además por ordenarse a una selección cualitativa de los embriones es claramente una práctica eugenésica, a la vez que por tratar al embrión humano como un material de laboratorio se actúa directamente contra su propia dignidad, cosificándolo. Sin embargo, son varios los aspectos planteados en relación con esta materia posteriormente a la publicación de Dignitas personae, por lo que nos parece que una aportación positiva de este Grupo podría ser la evaluación de algunos de los temas suscitados más recientemente.

2. Reflexión ética inicial.

Antes de seguir adelante conviene recordar, como se hace en la Instrucción Dignitas personae, que el DGP usa la fecundación in vitro para producir los embriones sanos y enfermos que se utilizarán en esta práctica y de los cuales únicamente solo alguno de los que no hayan heredado la enfermedad de sus padres será implantado. Por tanto, al DGP se le deberán de aplicar de entrada todas las reservas morales que la fecundación in vitro merece, que como en la Instrucción se indica, y ya se ha comentado, “de suyo es intrínsecamente ilícita”.

Otra importante dificultad moral es que la DGP conlleva en sí misma la pérdida de un elevado número de embriones, lo cual éticamente no parece admisible. Además como en la Instrucción se comenta el DGP es una práctica objetivamente eugenésica.

3. Alternativas al uso del DGP.

Un importante aspecto a evaluar es determinar si existe alguna alternativa médica al DGP para evitar la transmisión de enfermedades hereditarias monogénicas o cromosómicas. Si no existiera esa alternativa habría que asumir la incapacidad para prevenir el nacimiento de niños con la enfermedad de sus padres, más allá de lo que las leyes de la herencia determinan. Esta realidad afecta directamente a la ayuda médica y humana que a esos padres hay que darles, circunstancia que no puede ser obviada cuando de aconsejarlos se trata.

Entre las alternativas al uso del DGP la única que por el momento parece factible es analizar uno de los dos primeros corpúsculos polares del ovocito (3), para así antes de que se constituya el cigoto poder determinar si es portador o no de la enfermedad que su madre padece y de esta forma permitir solamente el desarrollo hasta la fase de blastocisto de aquellos ovocitos que no la hubieran heredado (4).

Pero para valorar mejor el DGP basado en la biopsia de los dos primeros corpúsculos polares parece conveniente referirse, aunque sea brevemente, al proceso de la meiosis. Los ovocitos son portadores de un set de cromosomas diploides que deben sufrir un proceso de reducción para convertirse en haploides. Inmediatamente antes de la ovulación ocurre la primera división meiótica. Como consecuencia de este proceso un set de cromosomas permanece dentro del ovocito mientras que un segundo set se elimina dando lugar al primer corpúsculo polar. Como también es conocido cada set de cromosomas contienen dos pares de cromátidas. Después de la fertilización los pares de cromátidas del ovocito se separan y un grupo de ellas se elimina fuera del ovocito generando el segundo corpúsculo polar, mientras que las otras permanecen dentro del ovocito. Como consecuencia de ello el número de cromosomas y cromátidas en el ovocito y en los dos primeros corpúsculos polares son idénticos, siendo a la vez genéticamente iguales, por lo que la utilización de los dos primeros corpúsculos polares para analizar su estructura cromosómica y determinar si han heredado o no la enfermedad cromosómica de la madre puede ser efectiva. Esta práctica se ha utilizado ya para evitar la transmisión de la enfermedad de Sandhoff (5) y más recientemente la de Curschmann-Steinert (6), al igual que para diagnosticar embriones aneuploides o que padezcan traslocaciones cromosómicas (7,8).

Desde un punto de vista social el análisis de los dos primeros corpúsculos polares para evitar la transmisión de enfermedades monogénicas o cromosómicas de la madre tiene la indudable limitación de que solamente puede ser utilizada en mujeres.

Desde un punto de vista ético, en tanto en cuanto se refiere a conseguir, utilizando los corpúsculos polares, los mismos fines que persigue el DGP, pero sin tener que destruir embriones humanos, parece loable, aunque con relación a este juicio moral conviene realizar alguna puntualización.

Ciertamente es preferible descartar óvulos defectuosos que embriones defectuosos, pero esto solo parece éticamente aceptable cuando se trate de promulgar una ley que afecte a la reproducción asistida para que sea “menos mala”. Si no se pudiera conseguir que la ley prohibiera el DGP, si que sería éticamente aceptable que éste fuera sustituido por el estudio del primer corpúsculo polar, e incluso del segundo. En este caso, como un mal menor, sería positivo promover una ley que, prohibiendo el uso del DGP, autorizara para los mismos fines, la utilización de los corpúsculos polares.

4. Otro problema que se plantea en relación con el DGP es que se está empezando a utilizar, no para prevenir la producción de embriones afectados de enfermedades hereditarias o genéticas, sino para evitar la producción de embriones con riesgo de que en la edad adulta puedan desarrollar una determinada enfermedad. En este sentido se está aplicando ya para prevenir el riesgo de cáncer de pecho o de colon (9), pues hoy día se conocen anomalías genéticas que pueden favorecer el desarrollo de estas enfermedades a lo largo de la vida.

Pero la utilización del DGP para prevenir la transmisión de riesgo de una enfermedad genética o hereditaria tiene a nuestro juicio, importantes limitaciones éticas.

En efecto, la primera es que en caso de que la enfermedad se desarrolle, lo hará en la edad adulta, probablemente después de los cincuenta años, por lo que parece obligado preguntarse si es éticamente admisible eliminar un individuo humano en su etapa embrionaria para evitar el riesgo de que, transcurridos los años dicho embrión, pueda desarrollar una enfermedad, si no se tiene la certeza de que esto vaya a suceder, dado que además es probable que en el transcurso de ese tiempo, ya exista un remedio terapéutico eficaz para esa dolencia.

Por otro lado, el que se conozca el riesgo de poder padecer una enfermedad en años venideros puede llevar a individuos concretos a tomar decisiones lesivas para ellos, como puede ser el recurrir a la mastectomía bilateral en caso de mujeres portadoras del gen que puede favorecer en ellas el desarrollo de un cáncer de pecho.

Finalmente, otro aspecto ético que hay que considerar al detectar embriones portadores de riesgo de enfermedad es que, en la edad adulta a esas personas, se les pueden crear verdaderos problemas sociales, especialmente en lo que concierne a aspectos laborales y a la consecución de seguros de vida, circunstancia que también hay que considerar desde un punto de vista ético.

5. Utilización del DGP para la creación de bebés-medicamento.

Las principales aplicaciones del diagnóstico genético preimplantacional son: determinar qué embriones padecen o no la enfermedad de sus padres, para implantar solamente los sanos o producir bebés-medicamento.

Con respecto a los bebés-medicamento, en la Dignitas personae no se hace ninguna referencia a ellos (2), por lo que parece razonable reflexionar sobre las dificultades éticas que su producción conlleva (10).

El primer problema ético que se plantea la producción de bebés-medicamento es que su producción instrumentaliza a los seres humanos creados, pues van a ser utilizados para un bien ajeno a ellos mismos, aunque positivo para otros, en este caso el hermano enfermo (10). Esta posibilidad hace que se cosifique al embrión creado, lo cual éticamente no parece aceptable. Pero también existe otra importante dificultad ética con relación a los bebés-medicamento y es la baja eficiencia de la técnica. Sin temor a exagerar se puede decir que la misma no supera el 3% (10), es decir que para obtener tres bebés útiles como donantes de material hematopoyético para tratar a un hermano enfermo hay que deshechar 97 embriones sanos y/o enfermos, que también son hijos de esa pareja concreta, lo cual a nuestro juicio es éticamente difícil de admitir.

Sin embargo, a diferencia del uso del DGP para seleccionar embriones sanos, en cuyo caso, como se ha comentado, no existen alternativas médicas eficaces, para evitar la producción de bebés-medicamento sí que las hay, ya que se puede utilizar para los mismos fines médicos la sangre de cordón umbilical. Parece que en este momento un objetivo prioritario es la creación de bancos de sangre de cordón umbilical en donde se puedan almacenar muestras biológicas que posteriormente puedan ser utilizadas para tratar a los niños y adultos que lo requieran. En este sentido parece que serían suficientes 60.000 muestras bien identificadas inmunológicamente para poder atender las necesidades clínicas de una población de 50 millones de habitantes (11).

6. Igualmente se ha propuesto la utilización del DGP como un medio para perfeccionar las características físicas de los hijos producidos. Esto, el denominado “enhancement”, tiene importantes dificultades éticas (12), pues no parece moralmente aceptable la posibilidad de crear individuos especialmente seleccionados para fines sociales determinados y sobretodo para dar satisfacción al deseo de algunos padres de tener un hijo con unas características físicas o psíquicas determinadas. Esto abriría la puerta, en una pendiente resbaladiza, a prácticas carentes de las más elementales garantías éticas.

7. También el DGP se puede utilizar para la selección del sexo, con dos variantes, para evitar la transmisión de enfermedades ligadas al cromosoma X, en cuyo caso estaríamos desechando embriones XY, que pudieran padecer una enfermedad determinada, como podría ser la hemofilia, por lo que se incurriría en las dificultades éticas que tiene cualquier práctica que seleccione embriones por razones de salud, o para la selección del sexo de los hijos a gusto de sus padres (13). Esto se puede aplicar a casos específicos, pero también a prácticas de selección poblacional, como está ocurriendo en algunos países, principalmente asiáticos (14,15), lo cual está creando graves desequilibrios demográficos (17,18), con las profundas e irreversibles consecuencias sociales que ello puede acarrear.

8. Igualmente el DGP puede utilizarse para, en teoría, mejorar la eficiencia de las prácticas de reproducción asistida. Se trataría de seleccionar los mejores embriones para ser implantados, desechando los de peor calidad, práctica objetivamente eugenésica y por lo tanto éticamente inaceptable.

Pero además, como se deduce de los resultados habidos hasta el momento, no parece que se mejore la eficiencia de las técnicas de reproducción asistida seleccionando a los embriones que se vayan a implantar utilizando el DGP (19).

9. Aunque parezca impensable también se ha utilizado el DGP para producir niños con una discapacidad física concreta. El caso más conocido es el de una pareja de lesbianas que padecían sordera y que deseaban producir un niño sordo (20, 21). Con este fin una de las lesbianas fue inseminada con esperma de un varón sordo, y que también lo eran sus antecesores en las cinco generaciones anteriores. En efecto, consiguieron que naciera un niño sordo, con lo cual se constituyó un grupo, no me atrevo a llamarlo familia, de dos madres sordas y un hijo sordo. Esto, que desde un punto de vista no solamente ético sino también humano, parece difícilmente admisible, ha sido, sin embargo, motivo de un amplio debate ético en revistas de bioética anglosajonas (22, 23), en las que se ha llegado a defender que el principio de Libertad Reproductiva de las dos lesbianas debería prevalecer sobre el principio de Beneficencia Reproductiva al que podría acogerse el niño producido (24, 25, 26).

10. Utilización del DGP para la producción de líneas celulares de enfermedades concretas. Nos estamos refiriendo a la posibilidad de utilizar el DGP para crear embriones enfermos hijos de una pareja que padece una determinada patología hereditaria o genética. En este caso, en lugar de seleccionar a los embriones sanos para ser implantados, se selecciona a los enfermos para a partir de ellos derivar líneas celulares que puedan ser útiles para el estudio de la enfermedad concreta que padecen sus padres. Indudablemente estas líneas celulares patológicas pueden ser de utilidad clínica y farmacológica, pero no cabe duda también que no existe ninguna razón ética que sostenga la posibilidad de crear embriones enfermos para, tras destruirlos, derivar de ellos líneas celulares para experimentaciones biomédicas. Además en este caso se destruirán también embriones sanos, lo cual indudablemente aún dificulta éticamente más esta práctica.[1]

PARTE FILOSOFICA

En lo relativo a las discusiones de carácter específicamente filosófico que se plantearon en nuestro grupo podemos expresar –muy resumidamente- lo siguiente.

En la primera sesión el profesor Gómez-Lobo desarrolló de modo breve y claro su visión acerca de la doctrina de la ley natural en el pensamiento de santo Tomás de Aquino, y emitió posteriormente algunas observaciones críticas en relación al Documento de la Comisión Teológica Internacional. Criticó en primer lugar una visión que pretende derivar la ley natural desde un planteamiento metafísico, y que él estima presente en el documento. En segundo lugar y derivado de lo anterior critica lo que él estima una incapacidad del Documento de salvar la crítica de la falacia naturalista

particularmente en la versión de Hare. Finalmente el profesor Gómez-Lobo adhiere a una interpretación de la ética de la ley natural que supone el establecimiento de una lista de bienes humanos básicos que serían evidentes por sí mismos, y que no corresponde exactamente al orden de los preceptos de la ley natural que se derivan de la exposición que hace Santo Tomás de Aquino en la Suma Teológica I-IIae q.94, a.4 donde expresa que “*el orden de los preceptos de la ley natural es paralelo al orden de las inclinaciones naturales*” y que “*todas las cosas hacia las que el hombre siente inclinación natural son aprehendidas naturalmente como buenas*”. El profesor Gómez-Lobo estima que de ese texto se puede concluir que Santo Tomás afirma la existencia de lo que el llama ‘bienes humanos básicos’, siguiendo a los autores Grisez y Finnis. Gomez-Lobo contrata esta ética de los ‘bienes básicos’ con una ética de los valores.

El profesor Rodríguez-Luño comparte algunas apreciaciones críticas de Gomez-Lobo al Documento, pero estima compatibles una fundamentación metafísica de la ética con una autonomía de ella para constituirse de modo satisfactorio en su propia esfera práctica.

El profesor Seifert no comparte la crítica de Gomez-Lobo a una ética de los valores y se expulsa acerca del modo en que él estima que una ética de la ley natural no es necesariamente incompatible con una ética de los valores.

El Dr. Serani comparte los planteamientos positivos de los profesores Gómez-Lobo y Rodríguez Luño, referente a la validez actual de una ética de la ley natural, pero no comparte sus apreciaciones críticas al Documento de la Comisión Teológica, ni comparte la interpretación que el profesor Gómez-Lobo hace de la doctrina de Santo Tomás en relación al modo de conocer los preceptos de la ley natural, sustituyéndola por una versión renovada que supone el establecimiento de bienes humanos básicos, y la fijación del modo cómo racionalmente se derivan las normas en la conducta ética cotidiana. Según Serani, no es cierto que la fundamentación metafísica y eventualmente teológica de la ley natural atente contra la autonomía o contra el carácter eminentemente práctico y racional de la ética natural. Serani afirma que en el Documento no se incurriría en la pretendida falacia naturalista como pretende Gómez-Lobo, falacia que por lo demás supone una visión gnoseológica de tipo empirista y que por lo tanto la supuesta fuerza de su crítica no debe concederse. Serani afirma que el punto de partida de la ética no estaría en una consideración teórica o ‘metafísica’ de la naturaleza humana sino en la aprehensión de las inclinaciones naturales, como dice Santo Tomás siguiendo el espíritu de la filosofía de Aristóteles. No debería por lo tanto, según Serani, confundirse la posibilidad de una fundamentación metafísica de la moral, con la posibilidad de su autonomía (relativa) y con la existencia de sus propios puntos de partida. Según Serani, negar la posibilidad de una fundamentación metafísica de la ética equivale a dejarla sin sustento racional. Este cuestionamiento de la fundamentación metafísica de la moral procedería del criticismo kantiano, corriente para la cual la metafísica resulta imposible. Una buena lectura del texto de Santo Tomás que el profesor Gómez-Lobo ha traído a la discusión, pasa por una clarificación y un reconocimiento de la originalidad epistemológica del conocimiento por inclinación.

El resto del grupo estima que la discusión les ha resultado enriquecedora pero solicitan a los filósofos un mayor trabajo para mostrar más claramente de qué modo estas discusiones abstractas iluminan las discusiones bioéticas y el actuar cotidiano del defensor de la vida.

[1] Bibliografía:

C. Scott, “What stem cell therapy can learn from gene therapy”, *Nature Reports Stem Cells*, doi:10.1038/stemcells.2008.123, published 4 September 2008; Congregación para la Doctrina de la Fe, *Dignitas Personae. Instrucción sobre algunas cuestiones de bioética* (12.12.08); Y. Verlinsky, N. Ginsberg, A. Lifchez, et al., “Analysis of the first polar body: preconception genetic diagnosis”, *Human Reproduction*, 5 (1990), 826-829; M. Montag, K. Van der Ven, B. Rösing, et al., “Polar body biopsy: a viable alternative to preimplantation genetic diagnosis and screening”, *RBM Online* 18 (2009), 6-11; A. Kuliev, S. Rechitsky, K. Laziuk, et al., “Pre-embryonic diagnosis for Sandhoff disease”, *RBM Online* 12 (2006), 328-333; E. Macas, G. Mátyás, Reuge, et al., “Polar body biopsy for Curschmann-Steinert disease and successful pregnancy following embryo vitrification”, *RBM Online* 18 (2009), 815-820; O. Naether, K. Rudolf, R. Fischer, et al., “Pregnancy after vitrification of pronuclear stage oocytes biopsied for polar body aneuploidy screening”, *RBM Online* 16(2008), 268-270; H. Van der Ven, M. Köster, V. Isachenko, et al., “Cryopreservation of pronuclear stage oocytes after polar body biopsy: a five year experience and report of the first viable pregnancy”, Abstracts of the 23rd Annual Meeting of the ESHRE 2007; E.C. Hayden, “Gene testing of embryos needs guiding”, *Nature News* 456 (2008), 288; J. Aznar, “Designer babies. A question of ethics”, *Medicina e Morale* 6 (2009), 1099-1119; E. Gluckman, V. Rocha, “Cord blood transplantation: state of the art”, *Haematologica*, 94 (2009), 451-454; J. Harris, *Enhancing evolution: The ethical case for making better people*, Princeton University Press, 2007; E. Blyth, L. Frith, M. Crawshaw, “Ethical objections to sex selection for non-medical reasons”, *RBM Online* 16 (2008), 41-45; J. Chu, “Prenatal sex determination and sex selective abortion in rural central China”, *Population and Development Review* 27 (2001), 259-281; J. Everett, “Indian feminists debate the efficacy of policy reform: the Maharashtra Ban on sex determination tests”, *Social Politics* 5 (1998), 314-337; G. Mudur, “India plans new legislation to prevent sex selection”, *British Medical Journal*, 324 (2002), 385; G.N. Allahbadia, “The 50 million missing women”, *Journal of Assisted Reproduction and Genetics* 19 (2002), 411-416; T. Plafker, “Sex selection in China sees 117 boys born for every 100 girls”, *British Medical Journal*, 324 (2002), 1233; J. Harper, E. Coonen, M. De Rycke, et al., “What next for preimplantation genetic screening (PGS)? A position statement from the ESRHE PGD Consortium steering committee”, *Human Reproduction* 25 (2010), 821-823; L. Mundy, “A world of their own”, *Washington Post*, 31 de marzo de 2002; H. Bauman, “Designing deaf babies and the question of disability”, *J Deaf Stud Deaf Educ* 10 (2005), 311-315; M. Seymour Fahmy, “On the supposed moral harm of selecting for deafness”, *Bioethics*, doi:10.1111/j.1467-8519.2009.01752.x; J. Elster, “Procreative beneficence – cui bono?”, *Bioethics*, doi:10.1111/j.1467-8519.2009.01794.x; J. Savulescu, “Procreative beneficence: Why we select the best children?”, *Bioethics*, 15 (2001), 413-426; J. Savulescu, G. Kahane, “The moral obligation to create children with the best chance of the best life”, *Bioethics*, 23 (2009), 274-290; J. Savulescu, “In defence of Procreative Beneficence”, *Journal of Medical Ethics* 33 (2007), 284-288.

SINTESI DELLE ISTANZE EMERSE DAI GRUPPI DI STUDIO

1. Di fronte alle nuove sfide suscitate dal progresso scientifico e tecnologico in ambito biomedico, molti sono gli interrogativi filosofici emergenti. Le nuove possibilità di manipolazione della vita (umana e non umana) sollevano la questione dei limiti di liceità e legittimità della manipolazione della natura. L'incontro, promosso dalla Pontificia Accademia per la Vita, si è posto l'obiettivo di riflettere sulla rilevanza del riferimento alla "legge naturale" in bioetica, anche alla luce del documento elaborato dalla Commissione teologica internazionale "Alla ricerca di un'etica universale: nuovo sguardo alla legge naturale".

Due sono le principali obiezioni rivolte alla 'legge naturale' nell'ambito della riflessione filosofica attuale: 1) la non esistenza e conoscibilità di valori comuni che possano costituire la base per un'etica universale in una società ove il pluralismo etico è divergente e irriducibile ad univocità di senso, anche minima; 2) l'impossibilità che la natura costituisca un orizzonte di riferimento normativo per l'etica e per il diritto, nell'ambito della elaborazione di regole che orientino i comportamenti nella direzione del bene e del giusto, data – sul piano teoretico - la validità della 'legge di Hume' che mostra la indeducibilità del dover essere dall'essere (di prescrizioni normative da asserzioni o constatazioni descrittive) e data – sul piano fattuale – la continua evoluzione degli strumenti che la tecnica offre all'uomo per 'liberarsi' dalla natura. Non è dunque la natura che orienta l'agire umano; ma è l'uomo che si 'impone' sulla natura e la 'domina' mediante la volontà individuale e il suo potere amplificato dalla tecnologia.

Sembrirebbe pertanto 'obsoleto' il riferimento alla 'legge naturale' in tale contesto. Ci si domanda dunque: è proponibile, oggi, un 'nuovo sguardo' alla legge naturale? E, se proponibile, con quali argomentazioni? La discussione interna ai gruppi di lavori e riportata in Assemblea dai coordinatori, ha posto l'attenzione sui possibili percorsi filosofici in questa direzione, discutendone la consistenza teoretica e pratica, e sulla applicabilità alle questioni bioetiche, con attenzione all'inizio e fine della vita umana.

2. Sul piano filosofico è emersa l'esigenza di una reinterpretazione della 'legge naturale' che tenga conto del pluralismo religioso e filosofico, della secolarizzazione e delle recenti trasformazioni storico-sociali con riguardo allo sviluppo tecno-scientifico. Il 'nuovo sguardo' alla 'legge naturale' rimanda alla tematizzazione di alcuni elementi.

1) E' indispensabile chiarire se la 'legge naturale' presupponga l'affermazione dell'esistenza di Dio (*etsi Deus daretur*), dunque una riflessione teologica o filosofico-teologica (con riferimento ad una religione o che tenga conto del pluralismo religioso) o possa prescindere dall'esistenza di Dio (*etsi Deus non daretur*) in senso groziano, pertanto 'laico'. I sostenitori della prima posizione, ritengono che la 'legge naturale' debba essere elaborata con esplicito riferimento a Dio e fondata sulla fede all'interno di una prospettiva religiosa che non deve rinunciare ad affermarsi – anche e soprattutto mediante una 'testimonianza' - in una società seppur pluralistica e secolarizzata. La seconda ipotesi è sostenuta da chi ritiene che sia indispensabile oggi, senza rinunciare alle proprie radici religiose, porsi in dialogo con i non credenti o chi crede ad altre religioni: tale posizione è sostenuta sulla base di un richiamo storico (la 'legge naturale' esisteva in epoca pre-cristiana) e di un riferimento attuale (data la necessità di trovare riferimenti razionali condivisi in una società eticamente frammentata). Si tratta di definire, in tale prospettiva, se la 'laicità' della 'legge naturale' esiga, pur mettendo tra parentesi il riferimento teologico alla esistenza o non esistenza di Dio, una dimostrazione metafisica e una apertura razionale alla trascendenza. E' questa una strada faticosa, nell'epoca della 'crisi della ragione' metafisica e dell'esaltazione della ragione post-metafisica, post-moderna, empirica e calcolante: una strada che – per alcuni – il cristiano è chiamato ad intraprendere, senza dimenticare la fede, ma semmai ritrovando

in essa la fonte di un'ulteriore motivazione. Una strada filosofica che si rende necessaria per un rigoroso fondamento razionale della 'legge naturale' che consenta un adeguato orientamento dell'agire morale e della normazione giuridica.

2) E' necessario che il richiamo alla 'legge naturale' espliciti una adeguata tematizzazione antropologica: l'antropologia precede, teoreticamente, l'etica e il diritto che regolano la prassi umana. Bisogna sapere 'che cosa è' l'uomo e 'chi' è l'uomo, prima di comprenderne la sua 'dignità' e i suoi 'diritti'. In questo senso la 'legge naturale' rimanda alla chiarificazione della 'natura umana' quale fondazione della 'dignità umana', espressione oggi ambigua e utilizzata per dimostrare spesso teorie e interpretazioni etiche e giuridiche contrapposte. La tematizzazione antropologica è chiamata ad individuare il percorso filosofico che mostri come la sola appartenenza dell'uomo alla specie umana lo renda un soggetto pienamente degno in sé e per sé e titolare di diritti. Si tratta di tematizzare antropologicamente, in questa direzione, la identificazione tra persona ed essere umano, dimostrando che 'tutti' gli esseri umani (per il solo fatto di essere umani) sono 'persone', aventi dignità in sé e per sé e titolarità dei diritti. Si tratta anche di prendere le distanze dal biologismo materialistico-fisicalistico che riduce la natura alla dimensione fisico-empirica e di giustificare la compresenza della dimensione fisica e spirituale nella natura corporea razionale della persona umana. E' questa la prospettiva filosofica ontologica che consente di giustificare la universalità dello statuto personale degli esseri umani (a prescindere dalle fasi di esistenza), identificando il fondamento sostanziale ed essenziale (costante e permanente) nell'essere, quale limite intrinseco della libertà.

3) La re-interpretazione della 'legge naturale' esige la ricerca di una corretta risposta alla obiezione di 'fallacia naturalistica'. Alcuni ritengono che per evitare l'accusa di deduzione del normativo dal descrittivo, sia indispensabile scindere il sapere pratico da quello teoretico, ritenendo necessario non partire dalla natura (essendo un concetto astratto e solo descrittivo), bensì dalla ragion pratica (dal principio generale che prescrive di fare il bene ed evitare il male), esplicitando i 'beni umani fondamentali' evidenti di per sé, da cui trarre le norme di comportamento. Altri ritengono che il concetto di natura non sia solo descrittivo ma anche normativo in quanto teleologico: in tal senso la descrizione equivale alla formazione; descrivendo l'oggetto si fa riferimento a ciò che lo costituisce in quanto tale, descrizione che ne esplicita la finalità, passando senza errori dall'essere al dover essere. In tale prospettiva, la natura umana è una 'struttura ontologica' la cui dignità intrinseca orienta l'agire individuale e sociale; la 'natura' costituisce teoreticamente un 'orizzonte di senso' e una 'misura critica' che consente – attraverso il dialogo inteso quale confronto tra le ragioni - di verificare, nelle singole problematiche e circostanze connesse alla dinamicità delle trasformazioni storiche e sociali, quali azioni sul piano pratico siano rispettose e quali non rispettose della dignità umana. Si tratta di visioni che, pur su linee argomentative diverse, sono complementari nella contrapposizione al non-cognitivism etico (che nega la conoscenza e conoscibilità della verità), che non può che portare al soggettivismo/relativismo etico (che fonda la distinzione bene/male sulla volontà individuale autoreferenziale e arbitraria) e al volontarismo giuspositivistico (che fonda la legge sull'autorità/potere).

4) Il riferimento alla 'legge naturale' rimanda a due possibili approcci etici: l'approccio deduttivo e l'approccio critico-dialettico. L'approccio deduttivo propone una derivazione della 'legge' dalla 'natura': ciò presuppone una conoscenza evidente, completa e definitiva a priori della verità 'data' da cui dedurre in modo consequenziale a posteriori le norme, sistematizzabili in un codice che regola tutti i comportamenti possibili (prescrivendo i comportamenti conformi a natura e proibendo i comportamenti difformi). E' questo un percorso che presenta alcune criticità, in riferimento alla difficoltà di proporre 'una' verità in una società pluralistica, complessa, dinamica: tale proposta è accusata di imposizione dogmatica, unilaterale, statica e acritica, che non tiene conto della concretezza delle situazioni e delle nuove istanze storiche emergenti. L'approccio critico-dialettico, consente un ripensamento e una reinterpretazione della visione classica della 'legge naturale' (esposta alla obiezione di 'pregiudizio naturalistico' che deduce dall'essere il dover essere, deducendo dall'essenza

un codice normativo), mettendo in evidenza la ‘conoscibilità’ ermeneutica della verità mai compiutamente acquisibile e definitivamente esprimibile da parte della ragione umana, riconoscendo alla ragione la capacità di ‘discernimento’ prudente e graduale, da esplicitare nelle singole situazioni, del vero dal falso.

5) L’importanza di un riferimento alla ‘legge naturale’ si mostra anche quale istanza critica, universale e permanente, che consente l’identificazione di valori oggettivi sui quali si giustifica il ‘diritto naturale’, quale fondamento strutturale dei diritti umani e limite al potere politico. Sul piano giuridico si delinea la necessità di un impegno intellettuale che sappia dare lettura integrata dei diritti umani evidenziando quanto, nelle carte costituzionali e nei documenti internazionali, si riferisca alla dimensione umana, meta-positiva del diritto, che consenta un dialogo internazionale.

Il ‘nuovo sguardo’ alla ‘legge naturale’ è ritenuto indispensabile per esigenze interne alla Chiesa, e per esigenze esterne del dibattito pubblico. In tal senso è auspicata una rielaborazione del riferimento alla ‘legge naturale’, sul piano filosofico e linguistico, che consenta: 1) un confronto dialettico con posizioni contrarie (libertarie ed utilitaristiche); 2) una chiarificazione del linguaggio che lo renda accessibile ai non teologi e non filosofi, ma anche una ‘innovazione’ del linguaggio che renda intuitivi i concetti filosofici argomentati; 3) una traduzione pratica delle astratte argomentazioni filosofiche in ‘strumenti concettuali’ che consentano di agevolare la comprensione della variabilità e complessità dei singoli problemi e casi.

3. Nell’ambito della discussione dei gruppi di lavoro, alla luce delle indicazioni sul piano teorico, sono state individuate alcune linee interpretative sulle questioni bioetiche di inizio e fine vita umana.

Per quanto riguarda l’inizio della vita umana, si rende necessario tematizzare preliminarmente la dignità intrinseca della vita umana e la titolarità di diritti fondamentali sin dal concepimento. ‘Zigote’, ‘embrione’, ‘feto’ sono solo indicazioni linguistiche di fasi di sviluppo della vita umana. Nella misura in cui si dimostra razionalmente che l’essere umano, per natura, ha una dignità in sé e per sé ed è possessore di diritti (primo tra tutti il diritto alla vita), ne consegue che le istanze di giustizia ne impongono la ‘pari’ e ‘uguale’ considerazione rispetto a qualsiasi altro essere umano. Si tratta di mostrare, contro le istanze materialistico-funzionalistiche, che la vita umana, nella fase iniziale, non è riducibile a mero insieme di cellule giustapposte solo interagenti meccanicisticamente/deterministicamente in modo casuale o causale le une con le altre, prive di statuto morale e giuridico in quanto non in grado di esercitare funzioni (l’autonomia, come ritiene il libertarismo) o vivere condizioni esistenziali di sufficiente qualità (come ritiene l’utilitarismo). Il nascituro è già un organismo umano, avente natura umana, che inizia uno sviluppo continuo, senza interruzioni qualitative, ma solo complessificazioni graduali quantitative.

Ne risulta pertanto:

- a) la illiceità di interventi meramente sperimentali su embrioni umani, che riducono la vita umana a mezzo senza considerarne la finalità intrinseca; la liceità di sperimentazioni terapeutiche volte al beneficio (in assenza di interventi alternativi possibili) nei confronti del soggetto stesso;
- b) la illiceità delle tecnologie riproduttive nella misura in cui riducono l’embrione a mero ‘prodotto del concepimento’ e il bambino a ‘oggetto del desiderio’ (rivendicato come diritto);
- c) la illiceità della diagnosi preimpianto, data la invasività, rischiosità e inattendibilità dei risultati; la liceità delle diagnosi prenatali a condizione che siano proporzionati i rischi rispetto ai benefici ottenibili, anche in ordine alle possibilità terapeutiche in utero o dopo la nascita; la liceità di analisi genetiche sui gameti; la infondatezza del ‘diritto ad un figlio sano’ avanzata da chi pretende – mediante diagnosi preimpianto e prenatale – di selezionare in senso negativo e positivo il nascituro in base alle caratteristiche genetiche indesiderate/desiderate; la rilevanza di una incentivazione dell’aiuto sociale a chi si trova in condizione di disagio e difficoltà;
- d) la liceità di sperimentazioni su cellule staminali animali e su cellule staminali da adulto; la liceità in linea di principio del percorso che si sta delineando della riprogrammazione delle cellule staminali

adulte, nella misura in cui la totipotenzialità e indifferenziazione delle cellule non costituisca potenzialmente un nuovo organismo umano; la illiceità di sperimentazioni su cellule staminali embrionali;

e) la illiceità della terapia genica germinale, a causa dei rischi di alterazione genetica ereditaria; la liceità della terapia genica somatica quale modificazione o alterazione di difetti genetici con l'introduzione di geni normali;

f) la liceità di test genetici post-natali con fini preventivi (in vista di una modificazione di comportamenti o dell'assunzione responsabile di scelte procreative) o terapeutici; l'illiceità di tali test se – delineando solo scenari possibili/probabili – anticipano nel vissuto patologie non ancora esistenti e se finalizzati ad una discriminazione ingiusta nell'abito sociale;

g) la doverosità di una adeguata consulenza genetica ai test prenatali e postnatali, che non si limiti a descrivere in modo neutrale scenari possibili, ma che consigli e orienti le decisioni nella direzione del bene salute;

h) la liceità del 'miglioramento' in ambito genetico nella misura in cui significhi attuazione di potenzialità della natura umana; la illiceità del 'potenziamento' (*enhancement*) nel senso di alterazione delle condizioni di salute (a livello fisico, intellettuale e della personalità) allo scopo di realizzare la 'perfezione perfetta' seguendo i desideri individuali e le aspettative sociali, fino a modificare i limiti naturali e superare l'umano nel trans-umano e post-umano; è questo un intervento che, non accettando la natura e non accogliendone la variabilità, pretende una selezione arbitraria di caratteri, in modo sproporzionato rispetto al bilanciamento rischi/benefici, e ingiusto riguardo alla distribuzione delle risorse (che sarebbero sottratte a chi è malato) aumentando il divario tra dis-abili, abili e super-abili con la inevitabile marginalizzazione ed esclusione della disabilità.

Per quanto attiene alla fine della vita umana, è indispensabile la tematizzazione della dignità intrinseca e dei diritti dell'essere umano in tale condizione esistenziale, anche se malato, sofferente, vicino alla morte. Non è la presenza della autonomia o di un certo livello di qualità di vita che conferiscono dignità alla vita; la vita umana è degna in quanto ontologicamente umana, a prescindere dalle condizioni di esistenza. Non esistono condizioni di vita per cui non valga la pena vivere, non sufficientemente degne, in cui sia preferibile morire; ogni fase della vita umana, anche sofferente, inguaribile e terminale va rispettata, aiutata, assistita al fine di curarla, prendersene cura, alleviare il dolore, accompagnandola 'nel' morire.

In tale orizzonte di pensiero è possibile discernere razionalmente alcune linee di condotta:

a) la illiceità della eutanasia (o anticipazione della morte naturale) e dell'accanimento terapeutico (o prolungamento ostinato della vita e posticipazione della morte ad ogni costo, in modo sproporzionato, gravoso e oneroso per il malato);

b) la necessità di un adeguato bilanciamento tra la autonomia del paziente (intesa quale percezione soggettiva della sofferenza e della insopportabilità del dolore nelle fasi esistenziali difficili della malattia inguaribile e terminale) e dovere del medico alla cura (tenuto conto della vulnerabilità del paziente e delle sue condizioni oggettive oltre che soggettive); l'autonomia espressa nel consenso/dissenso ad un trattamento sanitario non può sostituire la valutazione in scienza e coscienza del medico, giustificata nella responsabilità terapeutica e volta alla cura e al prendersi cura del malato in una relazione fondata sulla 'alleanza terapeutica', che si deve anche tradurre nell'impegno ad aiutare il paziente ad accettare la malattia, la sofferenza, il limite;

c) la problematicità di un consenso/dissenso espresso anticipatamente dal soggetto in modo dis-informato (non essendo possibile conoscere e comprendere una malattia e le possibili condizioni di sopportabilità o insopportabilità esistenziale sulla base di una mera descrizione di scenari mai vissuti e solo possibili ed eventuali) e inattuale (decontestualizzato); la inaccettabilità del Testamento biologico inteso come atti di disposizione del proprio corpo, ritenuto bene oggetto di disponibilità arbitraria; l'accettabilità di Dichiarazioni anticipate quali modalità per un prolungamento di un dialogo

medico/paziente nel momento della cessazione della coscienza, che consentano al medico di ‘tenere conto’ (senza esserne vincolato) delle istanze del malato a lui affidate con riferimento alla insopportabilità di condizioni ritenute accanimento terapeutico, valutate dal medico in base alla sua responsabilità terapeutica oggettiva;

d) la liceità e doverosità dell’uso di cure palliative che accompagnino il malato nel morire, lenendo il dolore; la illiceità della sedazione profonda nella misura in cui nasconda intenzioni eutanasiche; l’accettabilità della sedazione profonda in caso di condizioni patologiche terminali di morte imminente e di sofferenza grave e acuta, con consenso informato;

e) la doverosità di una adeguata distribuzione delle risorse sanitarie secondo giustizia che tengano in giusta considerazione l’equità di accesso alle cure di ogni essere umano senza indebite differenziazioni e la proporzionalità terapeutica.