

Reflexiones ético-jurídicas sobre el recurso a las técnicas de fecundación artificial

Al tratar cuestiones de actualidad como son la inseminación artificial y la fecundación «in vitro», algunos piensan que la novedad de estos temas afecta a lo que en ellos hay de progreso inusitado de la ciencia y la técnica genética. En cambio, el tratamiento moral de estos temas no supondría nuevas clarificaciones, pues se reduciría a traer a colación principios inconcusos de la ciencia moral para juzgar los nuevos descubrimientos.

Pero la ciencia moral no es así. También la moral cambia y replantea sus problemas y soluciones, aunque ese cambio no se asimila en nada al progreso lineal de la investigación técnica. El juicio moral es un juicio de la razón humana sobre el uso de la libertad y la responsabilidad en la actividad de la persona. Y es claro que las recientes innovaciones científicas en la reproducción humana obligan a modificar nuestro modo de razonar acerca de la procreación y nuestras responsabilidades en el uso de esas técnicas.

A nuestro modo de ver, en los recientes avances de las técnicas de procreación artificial humana hay, al menos, dos aspectos morales y jurídicos que deben ser replanteados y en los que es necesaria una nueva reflexión moral para orientar la libertad humana en el uso y responsabilidad de las nuevas técnicas.

En primer lugar, hoy es posible la completa disociación entre sexualidad humana y procreación de un nuevo ser. Es posible engendrar una nueva vida fuera del contexto de una sexualidad humana. Debido al conocimiento científico de las leyes de la fecundidad de la mujer, conocidas ya hace algunas décadas, y, recientemente, a la posibilidad técnica de una fecundación fuera del cuerpo de la madre, se ha derrumbado lo que antes se consideraba como una ley biológica y natural: la procreación sólo podía acontecer por la intimidad sexual de una pareja.

Por ello, una ética sexual que se fundamentaba en el vínculo indisoluble entre uso sexual y amor procreativo como condicionantes morales de una procreación y que establecía, en consecuencia, que sólo es dignamente procreado el hijo que es fruto de la unión amorosa de una pareja, queda ahora cuestionada, ya que es posible la llamada a la existencia de un nuevo ser por un amor generoso fuera del encuentro sexual.

En segundo lugar, las nuevas técnicas han posibilitado la transmisión generosa de la vida —una de las mayores generosidades que cabe en el corazón humano— en muchos casos que antes se veían imposibilitados físicamente a ello o que corrían el peligro de transmitir una herencia defectuosa. Algunas de estas técnicas permiten el cumplimiento de esa ley natural, que la moral escolástica llamaba ley primaria de la especie humana, aunque no lo fuera de cada individuo en particular. La persona humana hoy tiene remedio a muchos casos de esterilidad o al peligro de una prole defectuosa, gracias a unas conquistas de la ciencia genética que, bien ordenadas, pueden ser «conquistas de la ciencia al servicio exclusivo del hombre», como dijo Juan Pablo II con ocasión del centenario de Mendel.

¿Qué valores morales son determinantes para un uso humano de estas técnicas?

En el tema que ahora queremos abordar —que es el servirse de las técnicas de la fecundación artificial y de la fecundación «in vitro», dejando de lado las cuestiones morales de la investigación en estos campos—, nos parece que es indudable, en el orden ético, el respeto a los siguientes valores:

1) La convalidación ética en la procreación de un ser humano deriva sólo del bien de ese ser humano a engendrar¹. Y este bien sólo es debidamente atendido cuando la llamada a su existencia acontece dentro de un matrimonio institucionalizado socialmente, con la garantía de un compromiso por parte de éste en los cuidados del futuro ser y la posibilidad de que la sociedad pueda exigir ese compromiso subsidiariamente. Nos parece que sólo este marco previo es el que responde a las exigencias y necesidades humanas de un nuevo ser y el único que respeta toda la dignidad que atribuimos al *nasciturus*. La familia institucionalizada es la única que está a la altura moral de la dignidad del nacido.

La legitimidad de poner al servicio de posibles usuarios las nuevas técnicas de procreación ha de entenderse como un servicio de la ciencia y de la sociedad a la pareja institucionalizada que asume un compromiso ante esa sociedad en los cuidados y en la educación del nuevo ser. Pero nunca debiera entenderse como una permisividad a veleidades neuróticas de personas solas o a nostalgias de una triste viudez, ni menos, como se ha planteado alguna vez, buscando una descendencia «post mortem» de los cónyuges. Nos parece que todo

1. Así lo expresa la Declaración de los Derechos del Niño proclamada por la Asamblea General de las Naciones Unidas el 20 nov. de 1959 en su Principio 2.º: "El niño gozará de una protección especial y dispondrá de oportunidades y servicios, dispensado todo ello por la ley y por otros medios, para que pueda desarrollarse física, mental, moral, espiritual y socialmente en forma saludable y normal, así como en condiciones de libertad y dignidad. Al promulgar leyes con este fin, la consideración fundamental a que se atenderá será el interés superior del niño".

esto es hurtar al futuro ser humano el cobijo familiar al que tiene derecho.

2) La prosecución del valor de la procreación matrimonial —fin del instituto natural del matrimonio, según la terminología acuñada desde San Agustín y presente todavía en el Derecho canónico— convalida y da razón moral al uso de posibles medios técnicos cuando esa procreación está impedida involuntariamente por defectos físicos o corre serios peligros de transmitir genes enfermos. En este caso, se pone al servicio del procreado una conquista de la técnica que supone un verdadero remedio terapéutico de la naturaleza.

Cuando se trata de servirse de medios técnicos, no hay que confundir el juicio de la razón ética con el impacto psicológico que con frecuencia produce el uso de nuevas técnicas y nuevos comportamientos que son contrarios a los usos sociales a que estábamos habituados. No hay que confundir lo recto moralmente con lo acostumbrado o lo extraño en la sociedad. El rechazar, por ejemplo, toda intervención de laboratorio en los procesos de procreación porque es violentar la intimidad sexual, me parece que es introducir elementos distorsionadores de sensibilidad en un juicio ético, que debe pretender una racionalidad y universalidad objetiva. Por muy asépticas y frías que resulten las técnicas de laboratorio, no son un atentado a la moral, mientras estén al servicio del bien de la procreación.

Los marcos de referencia de un juicio ético acerca del uso de las técnicas de inseminación artificial y fecundación «in vitro».

Antes de intentar presentar una postura o juicio moral acerca de una realidad, hay que fijar el alcance de dicho juicio y desde qué presupuestos se pretende dar validez a ese juicio. En nuestro caso, creemos necesario anteponer dos reflexiones que mediatizan nuestra postura al respecto.

1. Digamos, en primer lugar, que un juicio de normatividad ética puede y debe llegar a una opción concreta, cual es la decisión, por ejemplo, de la pareja que, previa consideración de todas las dificultades y riesgos de una fecundación «in vitro», concluye que el bien a conseguir supera tales dificultades. La normatividad ética —y lo mismo afirmaríamos de la jurídica— es capaz de llegar a la aplicación real de una decisión y a la actividad concreta; en un caso tendríamos un juicio de conciencia ética y en otro una sentencia judicial.

Cabe, pues, aceptar una norma ética general que afirme que la generación de un nuevo ser debe acontecer en el uso de la sexualidad humana, expresiva de un amor y un compromiso mutuo y, al mismo tiempo, aceptar otra norma moral más individualizada que, ante la imposibilidad física de conseguir ese objetivo, justifica el recurso a unas técnicas que quedan humanizadas porque se dan en el contexto de pretender el bien de una nueva vida y son igualmente fruto de un amor y un compromiso para el bien del nuevo ser. En estos casos, no se trata de leyes morales contradictorias, sino de un proceso aplicativo de la normatividad moral, al igual que un juez aplica la equidad o la analogía en la interpretación de una norma jurídica. También en el orden ético el bien total expresado por la norma superior no puede verificarse en la acción concreta por razones ajenas a la voluntad humana.

2. Una segunda acotación se refiere a la distinción entre el juicio moral de la razón humana y el juicio moral emanante de la razón iluminada por la fe o la revelación divina. La religión es también una fuente peculiar de conocimiento moral y la fe se prolonga también como una motivación especial en la conducta de las personas. Esto no debemos olvidarlo, sobre todo si nos referimos a la fe cristiana que tanto ha configurado la moral vigente en nuestro mundo occidental durante siglos. La teología católica —y no tanto podríamos decir de la moral luterana y calvinista— propugna la

autonomía de la razón natural para conocer la ley moral, pero también añade que la fe condiciona y altera los datos y juicios de esa razón, sea para reforzarlos o sea para recortarlos en razón de superiores exigencias humanas derivadas del dogma cristiano.

Este aspecto nos parece digno de ser tenido en cuenta, sobre todo en un momento de nuestra cultura en que la fe cristiana ya no es la clave interpretativa para entender las posturas de las personas en nuestra sociedad y, sobre todo, porque esa moral ya no puede pretender erigirse en modélica para una sociedad laica como es la nuestra. Si el tema que estamos tratando lo orientamos como un cuestionarse una futura legislación ético-jurídica para nuestro país, es claro que esa ética no puede ser sin más la ética católica, sea porque ésta no es la de gran parte de nuestra sociedad, sea porque la legislación española no puede sustentarse en una ética religiosa concreta. Por ello debe hacerse un esfuerzo por comprender y profundizar las exigencias de una ética racional y humana —así preferimos llamarla nosotros, pues la expresión corriente de «ética civil» nos recuerda un mundo laicista y decimonónico—. En todo caso, quienes nos confesamos fieles debemos urgir la racionalización y universalización de nuestras posturas, pero nunca tratar de imponerlas desde la conquista del poder político.

Dilucidación de nuestra postura ético-jurídica.

A) POSTURA MOTIVADA DESDE LA RAZON HUMANA

Pensamos que la procreación humana sólo puede decirse que está al servicio del bien del ser procreado cuando acontece en el seno de un matrimonio institucionalizado en el contexto social y previo el compromiso de una educación responsabilizada. Sólo este marco familiar respeta la dignidad humana del futuro ser. Y, en el orden de una ética de las leyes, debe postularse que todos los beneficios que la sociedad conceda a la procreación por medios técnicos deben es-

tar condicionados a la existencia de una familia responsable. De ahí que es abusar de la propia libertad el poner las técnicas de fecundación artificial al servicio de personas solteras o viudas con semen del marido difunto o pretendiendo una continuidad en caso de fallecimiento de los donadores de gametos. Todo esto es hurtar al nuevo ser el cobijo humano y educacional al que tiene derecho. Y unas leyes que promuevan estas veleidades nos parecen lesivas de la dignidad de la procreación.

En cambio, es muy distinto el juicio ético cuando de lo que se trata es de conseguir la procreación de una pareja que está impedida por motivos fisiológicos de esterilidad o ante el peligro cierto de una descendencia con taras físicas. El recurso entonces a las técnicas de inseminación heteróloga y hasta de fecundación «in vitro» no parece que sean intrínsecamente contrarias al sentido humano de la procreación, ni menos que las leyes civiles deban prohibirlo como un mal social. Estas técnicas asistidas no son alternativas éticas a la procreación, sino sólo técnicas asistidas, de bastante garantía hoy, en busca de la efectividad de ese bien moral, como antes hemos llamado a la procreación.

Con ello no nos olvidamos de las muchas cortapisas que en el orden psicológico de los progenitores y de las futuras relaciones paterno-filiales pueden acaecer (¡y en este mismo volumen algunos trabajos lo exponen muy bien!) ni de los conflictos emotivos que pudieran surgir en el ser así engendrado, pero todas estas dificultades, a las que debe hacer frente la pareja, no justifican un juicio de absoluta ilicitud ética. Más bien pueden ser un exponente de los motivos altruistas y de amor generoso en la pareja que asume ese riesgo por el bien de un tercero.

Pensamos que este juicio ético permite hablar de una semejanza, al menos en el orden ético, entre la procreación asistida y la adopción de un niño. La inseminación heteróloga —y lo mismo la FIV— serían un modo maximalizado de adopción, en los que, ante la imposibilidad física de do-

nación de una herencia biológica, se ofrece al menos la interacción materna con el nuevo ser durante los meses de gestación, creando así una simbiosis vital aunque no sea genética. Estaríamos, pues, ante una adopción más profunda, en continuidad parental tanto del bien espiritual de la educación como del bien de la sangre. Y, ya que la criatura no es fruto de la unión sexual de los padres, sí lo es de una decisión amorosa y compartida quizá hasta el heroísmo de dar cuanto ellos pueden ofrecer.

La dignidad humana de la procreación en estos casos se salva por la busca de un fin que dignifica sobradamente las técnicas empleadas y —¡cómo no!— los gastos económicos que la sociedad debe soportar.

La diferencia de la motivación ética abre un foso entre el uso de estas técnicas para el bien de una pareja y ese mismo uso motivado en razones venales, como pueden ser la comercialización con fines lucrativos del semen, la compra de embriones para la experimentación, el alquiler de úteros gestantes por compensación económica..., etc. La conciencia ética distingue y separa ambas situaciones. Y también hasta hoy los proyectos legales distinguen estas situaciones, pues los proyectos legales más abiertos suelen excluir la comercialización de estas técnicas. En efecto, la humanización de la técnica acaece en el orden moral por la motivación que la impulsa.

B) POSTURA MOTIVADA DESDE LA MORAL CATOLICA

La postura de la Iglesia Católica merece una consideración especial en nuestro tema, pues ha reflexionado y ha presentado este tema incluso oficialmente². Pío XII, en una de las

2. Como documentos recientes pueden citarse los siguientes: "Vida y muerte por encargo": Comisión familiar del episcopado francés, noviembre de 1984 (cf. "Ecclesia" n. 2201, de 15 dic, 1984, p. 11-15); "Carta de los obispos de la Provincia de Victoria (Australia)" (cf. "La documentation catholique" n. 1883 de 4 nov. 1984, p. 2021-2024); "Response to the Warnock Report" del Episcopado Británico (cf. "La Documentation Catholique" n. 1879 p. 11-14).

primeras intervenciones acerca de la moral de la inseminación artificial, recordaba que este juicio de la moral católica brotaba «de la ley natural y de la ley divina positiva»³. Cabe, pues, la doble motivación moral incidiendo en la misma materia, y es claro, por demás, que para la fe cristiana debe primar la luz de la revelación divina sobre el conocimiento racional de la ley natural.

Podríamos resumir esta postura de la moral católica oficial diciendo que todas las técnicas de inseminación artificial y de FIV quedan descartadas como medios lícitos moralmente de obtener la procreación aun dentro del matrimonio. Ya desde los inicios de este tipo de investigación acerca de la reproducción humana, se juzgó el recurso a la procreación artificial como contraria a las exigencias del orden moral⁴. Pero, de modo más directo, cuando se empezaron a difundir los primeros casos de inseminación heteróloga artificial, las intervenciones al propósito de Pío XII dejaron claro que «hay que descartarlas absolutamente»⁵.

Pero esta enseñanza no parece que sea inmutable ni definitiva. Ante todo, hay que reconocer que no es doctrina moral universalmente admitida dentro de la Iglesia y que muchos moralistas católicos han presentado sus objeciones y posturas contrapuestas⁶.

3. Cf. DENZINGER-SCHÖNMETZER, *Enchiridion symbolorum...*, n. 3323.

4. Cf. S. C. S. O. en 17 marzo de 1897: *Enchiridion...*, n. 3323.

5. Alocución al IV Congreso Internacional de médicos católicos, 29 sep. 1949: AAS 41 (1949) 559. En el mismo sentido posteriormente: Discurso a las comadronas del 29 sept. 1951: AAS 43 (1951) 835-854; Alocución al Congreso mundial de fertilidad y esterilidad del 19 mayo de 1956: AAS 48 (1956) 467-474; y Alocución al VII Congreso Internacional de hematología del 12 sept. de 1958: AAS 50 (1958) 733-740.

6. Aunque no es el momento de hacer una reflexión sobre la consistencia y validez de esta doctrina moral católica, citaremos algunos trabajos que resaltan por su actitud crítica y objetiva a esa postura oficial: R. SIMON, *Expérimentation et déplacement éthiques. A propos de l'insémination artificielle*: "Rech. Sc. Rel." 62 (1974) 515-539; R. TROISFONTAINES, *L'insémination artificielle. Problèmes éthiques*: "Nouv. Rev. Theol." 95 (1973) 764-778; G. DURAND, *Insémination artificielle*: "Laval Theol. Phil." 33 (1977) 151-163; CH. E. CURRAN, "Fécondation in vitro" et transfert d'embrion du point de vue

Por nuestra parte, y dado que no disponemos de más tiempo ni espacio, nos limitaremos a unas reflexiones. Ante todo, hemos de reconocer que los fundamentos de la postura de la moral católica oficial no han sido los mismos. En efecto, los motivos alegados por Pío XII contra la legitimidad de la fecundación artificial se centran en que la obtención del semen para estos casos sólo acontece mediante un acto de masturbación y en que el contrato matrimonial no da poder más que para el uso del cuerpo del cónyuge en orden a la procreación.

Sin embargo, las enseñanzas posteriores del Concilio Vaticano II, de la encíclica *Humanae vitae* de Pablo VI y algunos discursos del Papa actual parten de otros presupuestos sobre la índole personalista del encuentro sexual y el amor procreativo en el acto sexual. Desde esta nueva perspectiva, la razón para rechazar toda forma de inseminación artificial, aun la homóloga, es la inseparabilidad entre el encuentro carnal de la pareja y la expresión del amor procreativo. La no escisión entre el elemento procreador y el elemento unitivo sería, para esta concepción personalista, la ley moral primaria de la procreación, ya que sólo ese modo de procreación es conforme a la dignidad de la pareja.

Este argumento es quizá el más socorrido hoy en la moral católica. Sin embargo, es aquí en donde empiezan nuestras dudas. Nosotros entendemos que las exigencias de una procreación personalizada y fruto del amor afectan a toda la vida conyugal en su conjunto, y no es algo que pueda predicarse de cada acto concreto, aunque pueda ser tan significativo para ese amor como la unión sexual. Cuando ya se conocen bien los métodos anticonceptivos llamados naturales,

de la théologie morale: "Le Supplément" 130 (1979) 307-317; R. A. Mc CORMICK, *Notes on Moral Theology*: "Theological Studies" 32 (1971) 94-97; L. JANSSENS, *Artificial Insemination: Ethical Considerations*: Louvain Studies 8 (1980) 6-36; *Técnicas de reproducción humana*, en *Praxis cristiana*, 2 (Ediciones Paulinas 1981) 221-234; *La fecundación artificial: ciencia y ética* (Instituto Universitario de Matrimonio y Familia, Universidad Pontificia Comillas, s. f.). Más referencias se pueden encontrar en otros trabajos de esta obra.

no creemos que la pareja que acude a ellos pueda decir que ese acto queda abierto a la procreación. La responsabilidad procreativa más bien afecta a toda la vida conyugal, al igual que sucede con el compromiso educativo, que es también un integrante de una paternidad responsable. En el caso de las técnicas de fecundación artificial, se da también una decisión motivada por el amor al nuevo ser y se acepta de un modo responsable —tanto más cuanto son mayores las dificultades que la pareja deberá sobrellevar en su decisión—, y esa decisión noble justifica sobradamente el uso de unas técnicas al servicio de ese empeño moral. En el orden ético no puede aislarse la moralidad del uso de las técnicas procreativas del contexto motivador por el que una pareja recurre a ellas.

La fecundación artificial, en cualquiera de sus formas, puede ser fruto de una decisión responsable impulsada por el amor más noble hacia el nuevo ser. El recurso a ella no viene dado por una actitud de egoísmo ni rechazo al bien ajeno, sino tan sólo por una involuntaria esterilidad fisiológica o el lastre de una herencia defectuosa que no se quiere transmitir a un nuevo ser. Y las condiciones éticas de una procreación en el amor y en el compromiso educativo hacia el nuevo ser se cumplen en la pareja que acude a estas técnicas para superar una dificultad inculpable con el propósito de engendrar un hijo en el marco de su intimidad matrimonial aunque no lo sea en la identidad genética.

Nos parece que esto debiera ser tanto más aceptable en la perspectiva de la moral católica cuanto es posible juzgar este recurso a las técnicas de fecundación como un remedio terapéutico a una deficiencia física de unos seres humanos, puesto que un obstáculo que impide la plena expansión de un matrimonio es un defecto físico, ante el cual lo cristiano no es una actitud fatalista y autodestructiva, sino el usar todas las posibilidades de la razón humana y la libertad para vencer el defecto natural. El mismo texto antes citado de Pío XII admitía «el empleo de ciertos medios artificiales destinados únicamente, sea a facilitar el acto natural, sea a llevar a su

fin el acto natural normalmente llevado a cabo». ¿Por qué lo que se dice del fin de un acto aislado no puede afirmarse igualmente del fin de una meditada y profunda decisión de una pareja? Se trataría sólo de aplicar «la finalidad estrictamente terapéutica» que, como decía recientemente Juan Pablo II, es la sola legitimación de las manipulaciones terapéuticas, al uso de las técnicas de reproducción humana por una pareja.

Conclusión.

1. Una legislación de contenidos morales válidos en nuestra sociedad debe pretender primariamente el bien del ser humano engendrado por reproducción artificial. Y este bien pasa necesariamente por la garantía que le debe ofrecer la sociedad de una pareja que se responsabilizará de sus cuidados y de su educación. No nos parece legitimada la legislación que favorezca esta procreación por personas solteras o por un uso eventual de los gametos «post mortem» de la pareja que decide la procreación. El hijo no es un bien útil del matrimonio, sino un bien finalizante o personalizante.

2. Esta legislación debe formalizarse como libertad para la pareja en el uso de unas técnicas de procreación que la ciencia hoy puede ofrecer y cuyo logro es un bien de toda la sociedad. Y las limitaciones y formalidades a cumplir deben contemplar los derechos del futuro ser, v.gr., derecho a conocer su origen, derecho a la no divulgación de esos datos incluso ante la administración estatal, etc., y también el que de ello no pueda redundar mal alguno sobre los eventuales donadores de gametos.

3. El uso de esas técnicas por parte de una pareja concreta es una decisión propia de ellos. Y pensamos que esta decisión de su conciencia moral no puede ser tachada de inmoral, ni siquiera en el recurso a la heteróloga o a la que supone uso de útero ajeno, con tal de que haya una motiva-

ción y un compromiso grave que los justifiquen, al menos con igual perentoriedad que los riesgos psíquicos y educativos que entraña este recurso. Se trata de una decisión concreta de conciencia que no se interfiere ni anula otras normas morales más generales ni otros valores comunes de la procreación humana.

ANTONIO OSUNA FERNANDEZ-LARGO