

EL ABORTO TERAPEUTICO ¿ABORTO INDIRECTO?

1. En estos últimos años ha vuelto a replantearse la cuestión sobre la moralidad del aborto terapéutico en su sentido estricto; es decir, se vuelve a discutir si es o no lícito provocar el aborto de un feto ciertamente condenado a morir en todo caso, cuando no haciéndolo parece también ciertamente la madre a una con él, y haciéndolo existe esperanza o seguridad de que se salvará la madre.

Hay algo en el sentimiento instintivo general que lleva a pronunciarse por la licitud de la intervención. Se supone que existe una dificultad casi insuperable en numerosas intervenciones del Magisterio eclesiástico desde fines del siglo pasado, al condenar taxativamente toda forma de aborto directo. Vale, sin embargo, la pena de reconsiderar la cuestión; pues en número creciente de moralistas, con diversos argumentos, muestra simpatía y aun aprobación de esa forma de aborto por estricta indicación médica.

La mayor parte de ellos prescinde del todo, o abstrae demasiado, de la dificultad que suponen las declaraciones del Magisterio, acatadas y defendidas expresamente por casi todos los moralistas anteriores desde las últimas décadas del siglo XIX. La cual facilita su intento, pero no es correcto; porque el moralista católico debe hablar o escribir "a la luz de la fe y bajo la gufa del Magisterio de la Iglesia", como recordaba el Concilio Vaticano II, invocando ponderadas declaraciones del Pío XII y Pablo VI (1).

También nosotros compartimos la misma incertidumbre de otros sobre la absoluta ilicitud del aborto que, acelerando una muerte inevitable, salva una vida que se iba a perder. Estamos persuadidos de que no es lícito salvarla *por medio del aborto*, conforme lo declara el Magisterio.

(1) Decreto *Optatam totius*, 16 y nota 31.

Pero sospechamos que se la puede salvar *causando el aborto* mientras se viene en su ayuda. Fieles al Magisterio, que ha condenado en absoluto el aborto con características que se han podido considerar como un pronunciamiento infalible (*effatum infallibile*) (2), rechazamos toda intervención terapéutica que se proponga como fin, o como medio para otro fin en sí bueno, la eliminación del feto humano viviente (3). Pero nos proponemos examinar el alcance que tiene la expresión "aborto directo" en la tradición eclesial desde que empezó a ser discutido hace ocho siglos, con la esperanza de hacer plausible una interpretación que no se propone al menos explícitamente, sino que más bien se excluye sin examinarla. Y sin embargo nos parece que puede ser la única que no está reprobada en las declaraciones del Magisterio.

2. Todos estamos de acuerdo en reconocer que la vida es el bien fundamental básico de cada hombre en el mundo. Todos reconocemos que cada hombre tiene, individualmente, su origen y su término en Dios; y que, en ese sentido, respecto de los demás hombres y de la misma sociedad humana, es autónomo y tiene en sí mismo su propia razón de ser, aunque tenga deberes en relación con los demás.

Por lo mismo comprendemos fácilmente el precepto categórico de la Escritura: "No matarás" (Ex 20,13; Dt 5,17), más explicitado después: "No quiteis la vida al inocente y justo" (Ex 23,7; Dan 13,53); precepto que Nuestro Señor reafirma como condición para tener en herencia vida eterna: "No mates" (Mc 10,17-19; Lc 18,18-20; v. Rom 13,9-10). Iluminados por la fe, comprendemos mejor la razón de la inviolabilidad de la vida humana; Habiendo creado Dios el hombre a imagen suya (Gen 1,27; 5,2), se reservó el derecho de dar la muerte como el de dar la vida (Deut 32,35); y la venganza, hasta el punto de que "quien vertiere sangre de hombre, por otro hombre será su sangre vertida, porque a imagen de Dios hizo El al hombre" (Gen 9,6).

(2) Suponemos conocida la distinción importantísima entre *effatum infallibile*, dictamen o sentencia doctrinal que no puede ser errónea, y *effatio fallibilis*, pronunciamiento o acto de proponer una doctrina, que, como tal, puede carecer de las condiciones necesarias para una declaración por sí misma infalible. Una *effatio fallibilis*, como la condena del onanismo en la encíclica *Casti connubii*, o de la regulación artificial de los nacimientos en la encíclica *Humanae vitae*, puede contener una doctrina definitiva, un *effatum infallibile*, manifestada por ejemplo en el magisterio universal constante de los Obispos con el Papa o/y en el *sensus fidei* de la Iglesia Universal. Teólogos muy renombrados parecen ignorar esta, casi elemental, distinción.

(3) Es el concepto reiteradamente propuesto por Pío XII desde su discurso a la Unión Italiana de San Lucas en 1944. V. en particular A.A.S. 43 (1951) 838.857.

Esta inviolabilidad de la vida humana comienza ya en su primer momento de existencia. Según la Sagrada Escritura, una especial providencia amorosa de Dios se ocupa de ella ya antes de haberla formado en el seno materno (Jer 1,5); y desde él llama al nuevo ser recordándolo por su nombre (Is 49,1) y señalándole una vocación particular (Gal 1,15-16).

Y no se trata de un respeto exterior, por exigencias del orden social y de tradición humanas, mudables según los signos de los tiempos. Es una exigencia que interesa lo íntimo de toda conciencia humana —porque “de dentro del corazón salen las intenciones malas, los asesinatos” (Mt 15,19; Mc 7,21)— que nos urge el amor recíproco, si hemos de ser fieles discípulos e imitadores de Jesucristo (Io 13,34-35).

De ahí que en la tradición eclesiástica, desde los Padres apostólicos, el respeto a la vida humana, ya desde el claustro materno, haya sido un sentimiento inquebrantable, inspirado en los motivos más notables y más verdaderos.

Desde la *Doctrina de los apóstoles*, primer documento cristiano no inspirado que puede datar del primer siglo, se urge a los cristianos, en contraste con prácticas paganas: “No suprimir criaturas por medio del aborto, no eliminar lo que ya ha nacido” (4), por el motivo religioso de que son “*plasma*”, son “imagen de Dios”, hechura del Creador (5). Con mucha frecuencia aluden los Padres a la Providencia y al amor divino, que intervienen en la preparación del ser humano en su mismo germen, deduciendo la norma de absoluto respeto que se le impone por ello el hombre. Para ocultar una fornicación, declaraba Cl. Alejandrino casi quince siglos antes de la condena de Inocencio XI, no es lícito suprimir una naturaleza humana, que ha sido engendrada con intervención de la divina Providencia; no es lícito provocar el aborto por medio de drogas a fin de destruir el embrión, y con él, el amor de Dios (6). Los creyentes podían recriminar a la mujeres que trataban de provocar con drogas el aborto, convencidos como estaban íntimamente de que “el feto en el seno materno no es un animal cualquiera, sino que existe por providencia (especial) de Dios”

(4) *Didaché o Doctrina de los Apóstoles*, 2,2. V. también *Epist. Barnabae*, 19,5. H. HENRIQUEZ condenará en el s. XVI el aborto de feto inmaduro, “quia impedit naturalem viam qua auctor naturae Deus, connaturali pacto fuisset homini futuro vitam daturus”.

(5) *Ibid.*, 5,2. Más tarde el *Apocalipsis de S. Pedro recriminaba a las mujeres* que “han determinado el nacimiento prematuro [aborto] de sus hijos, y han corrompido la obra de Dios que los había creado”. J. MONTAGNE RHODES, *The Apocriphal New Testament* (Oxford 1952) 505.

(6) *Paedagogus*, 1,2, c.10,84 en: PG 8,511.514.

(7); es un viviente "que Dios ha querido que sea algo sacro" (8).

Padres y Apologetas escriben en defensa de la vida humana ya en el claustro materno, contra la mentalidad aceptada por el mundo pagano, que no censuraba a quienes "bebiendo drogas extinguen en las entrañas la vida del que había de nacer, y cometen el parricidio antes de que haya salido a luz" (9). "Como vamos a matar nosotros a un hombre, arguye Atenágoras contra los calumniadores, si llamamos homicidas incluso a los que emplean medios abortivos, convencidos de que deberán dar cuenta a Dios de los abortos como de los homicidios?" (10).

No ignoraban muchos autores cristianos de la primitiva época la duda que se planteaba sobre el comienzo preciso de la vida plenamente humana — hoy diríamos de la *hominización*, del momento en que el alma racional informa el ser minúsculo destinado a nacer un hombre minúsculo — y varios entre ellos, como san Jerónimo y san Agustín, después de Tertuliano, presentan textos que hacen pensar en una animación progresiva. Pero era cuestión casi irrelevante para su criterio ético. Homicida real y efectivo, o solamente agresor anticipado, el que provocara un aborto tendría una responsabilidad moral acaso algo mitigada, pero semejante: "Impedir el nacimiento de una criatura humana equivale a acelerar un homicidio; no hay diferencia (sustancial) entre suprimir la vida ya nacida y la vida por nacer; el que iba a nacer era ya un hombre; el fruto está ya en la semilla" (11). San Agustín distinguió perfectamente entre "venenos que causan la esterilidad", "procedimientos que tiendan a destruir el feto en el útero antes de que viva", atentados "para matarlo antes de nacer si ya está vivo" (12).

No está del todo claro si hubo algunos Padres o escritores eclesiásticos que aceptaran el aborto terapéutico, practicado para salvar siquiera a la madre, en vez de dejar que pereciera junto con el hijo necesariamente

(7) ATHENAGORAS, *Legatio pro christianis*, 35, in: PG 6, 970.

(8) LACTANCIO, *Divinarum Institutionum* 6, c.20 in: PL 6,707-708.

(9) MINUCIO FELIX, *Octavius*, 30, en: PL 3, 333-334.

(10) *Legatio pro christianis*, 35, ep: PG 6,970.

(11) TERTULIANO, *Apologeticum* 9, en: PL 1, 319-320.

(12) *De nuptiis et concupiscentia*, I, 15, 17, en: CSEL, 42, 229-30; V. S. JERONIMO, *Epístola* 22,13; en: CSEL 54, 160-161. Entre el aborto-homicidio-real de feto animado y el aborto-homicidio-anticipado de feto aún no *hominizado* habría una diferencia en cuanto a la materialidad del pecado, pero su malicia moral no sería muy diversa.

condenado a perecer. Tertuliano es, tal vez, el que más claramente se expresa en sentido favorable: Hablando de las experiencias de las gestantes escribe que "a veces se sacrifica la criatura en el mismo seno, aplicando una crueldad necesaria, cuando atravesándose se resiste a salir a la luz; y sería un matricidio si no se le quitara la vida" (13). En contraste con esta opinión los moralistas han invocado constantemente, desde hace muchos siglos, una sentencia — en sí ambigua — de san Ambrosio, para oponerse a tal práctica: "Si no puedes socorrer a uno sino haciendo daño al otro, es más ventajoso no ayudar a ninguno, que perjudicar al otro" (14).

3. Pío XI, expresándose en la encíclica *Casti connubii* en forma de pregunta, negó que "pueda haber jamás causa válida para excusar la muerte *directa* de una persona inocente". Y añadió expresamente que en el caso del aborto provocado "se trata de ella", de la muerte que se causa directamente. Seguían las razones en que se funda la prohibición: no se verifica el *ius gladii* o derecho de aplicar la pena capital, que no tiene lugar sino para malhechores; falta el derecho de legítima defensa contra el injusto agresor, pues ¿quién llamará agresor a un párvulo inocente?; no existe un pretendido derecho de extrema necesidad, capaz de autorizar la muerte directa del inocente. Y concluía: "los médicos responsables aplicarán su esfuerzo a salvar la vida del hijo y de la madre; pero no merecerán aprobación si, "con pretexto de prestar remedio, o movidos de falsa misericordia, cometen *un atentado de muerte* respecto de uno de los dos" (15).

Dos veces hemos encontrado la expresión "muerte directa". En todo el contexto se está suponiendo que el móvil de la acción, la intención que impulsa al médico para intervenir es la de salvar a la madre por medio del sacrificio del hijo. Además, nótese que defiende la norma ética fundándola principalmente en argumentos de razón; lo cual deja mayor libertad a la reflexión crítica. En rigor se puede afirmar, por consiguiente, que Pío XI no condenó el aborto terapéutico, sino en cuanto la intervención médica tenga que ser considerada como acción con un único efecto o resultado inmediato, que haga de ella un acto *directamente* abortivo con el fin ulterior de salvar a la gestante. Es verdad que entre los argumentos desaprobados está el de la defensa contra el injusto agresor que, según

(13) *De anima*, 25, in: PL 2,691-692.

(14) *De officiis ministrotum*, 1,3 c.9 n.59, en: PL 16,162.

(15) A.A.S. 22 (1930) 562-564.

santo Tomás, no implica intención de matar. Pero es que tampoco admite que se verifique el caso de agresión. Por otra parte menciona el *ius gladii*, que permitiría la intención de eliminar al criminal, si se diera el caso. No es, por tanto, claro que el Papa identifique el aborto terapéutico necesariamente con el aborto directo, como si la intervención médica no pudiera tener simultáneamente dos efectos o resultados, debiendo responder por fuerza a una intención homicida.

De hecho a raíz de su encíclica, no sólo el Dr. Riss en *Münchener Medizinische Wochenschrift*, sino también el Dr. Pestolazza en el *L'Osservatore Romano*, interpretaron la condena del Papa como compatible con el aborto terapéutico, en el que no existe la "malevolencia" que condena Pío XI. En el caso de indicación médica, discurría Pestolazza, no sólo no existe aborto criminal sancionado, pero ni tampoco aborto prohibido por la conciencia cristiana; "toda vez que no hay *occisión directa* de inocente, sino sólo *liberación de la madre*"(16). Verdad es que le replicó en el mismo lugar Gemelli seis días después; pero Pestolazza pudo volver a sostener su punto de vista en octubre del mismo año en el Congreso de Obstetricia y ginecología con plena convicción de que el médico, en el extirpar la placenta del útero de una gestante en peligro, está salvándole la vida mientras con dolor abrevia un poco la existencia del feto.

Pío XII condenó enérgicamente y repetidas veces el aborto *directo*, explicándolo como una disposición que *mira a la destrucción* de la vida inocente, sea como fin que mueve expresamente al agente, sea como medio para una ulterior finalidad, acaso perfectamente honesta en sí misma. Y al reafirmar la condena del aborto, calificado insistentemente como *directo* declaró que se refería a él exclusivamente. Porque:

"Si independientemente del embarazo fuera urgentemente necesaria para la gestante una intervención quirúrgica, que tuviera como consecuencia accesoría inevitable — en modo alguno querida o intencionada la muerte del feto — no se podría decir que tal acto fuera un atentado a la vida inocente" (17).

No negaremos que el Papa supone a veces claramente que la acción, en su ordenación objetiva, no puede por menos de ser aborto directo, independientemente de la intención del sujeto. Efectivamente lo será por necesidad siempre que se la emplee deliberadamente para un fin ulterior diverso, teniendo por sí mismo un significado propio en el juicio huma-

(16) *L'Oss. rom.*, 22, I, 1931.

(17) A.A.S. 43 (1951) 857, v. *ibíd.* 838-839, donde cuatro veces se refiere al aborto directo :857-859.

no. Porque entonces se acepta forzosamente el aborto *en sí* mismo, aunque no *por sí* mismo. El Papa parece estar suponiendo que el aborto terapéutico es un acto monovalente, un puro medio malo para conseguir ulteriormente un fin bueno. Pero no dice explícitamente que el aborto terapéutico es aborto directo. Y esto puede ser importante.

Notemos también que funda sus asertos en primer lugar en la Sagrada Escritura. Y que el texto aducido, Ex 20,13, supone en el homicida una intención formal de matar. Luego insiste más de propósito en consideraciones de orden natural: derecho fundamental nativo e intangible, a la vida recibido de Dios inmediatamente; exigencia fundamental de una convivencia humana segura; inconsistencia de la teoría de vidas "sin valor" o con "menor valor", etcétera. Ahora bien, en esta manera de razonar se está suponiendo que la intención del agente es la de matar, y que la acción materialmente occisiva no tiene ningún otro valor o significado. Porque si lo tuviera y fuera honesto, Pío XII indicaría que se habría de examinar el motivo proporcionado para buscarlo y la necesidad de buscarlo por este camino, permitiendo el mal (18).

En resumen, la doctrina de Pío XII define y condena el aborto directo; pero *no afirma que el terapéutico es directo, aunque probablemente lo piense así*. En alguna ocasión habló de "directa y *deliberada* disposición sobre una vida inocente" (19). Pensamos que sus declaraciones permiten sin dificultad un examen del contenido de este concepto, que acaso conduzca a nuevos juicios sobre algunos hechos concretos.

Paulo VI se ha referido en varias ocasiones al problema del aborto, más actual que nunca bajo su pontificado. "*Atentar* contra la vida humana, bajo cualquier pretexto y bajo cualquier forma, es desconocer uno de los valores esenciales para nuestra civilización... A excepción de la legítima defensa, nada autoriza jamás a un hombre para *disponer* de la vida de otro" (19). "La Iglesia ha condenado siempre el aborto...; de modo que las enseñanzas de Pío XII y del Concilio Vaticano II no han hecho más que confirmar su doctrina moral, nunca modificada e inmodificable" (20).

En estos y en otros pasajes se puede pensar que el Papa se está refiriendo al aborto que entra en la intención del causante. Sobre todo, si tenemos en cuenta que Pío XII alguna vez se refirió a "*una directa, deliberada*

(18) V. los pasajes citados y otros análogos en que habla de la esterilización directa e indirecta, por ejemplo, A.A.S. 32 (1940) 73; 50 (1958) 734-736.

(19) V. Documentación Catholique 68 (1971) 156.

(20) A.A.S. 64 (1972) 777.

disposición sobre una vida humana" (21); y que lo presentó como sujeto a las mismas normas morales que la eutanasia o el infanticidio (22), acciones entrambas, evidentemente, de un único inmediato efecto o significado. Por lo cual juzgamos que el magisterio de Paulo VI no pone trabas a una investigación ulterior sobre el significado de aborto directo en los documentos de la Santa Sede.

De los Dicasterios romanos conocemos al menos siete intervenciones relativas a la craniotomía y al aborto. A ellas nos hemos referido detalladamente en otra parte (23). Aparentemente todas ofrecen seria dificultad contra nuestro intento. En realidad no es así. Las cuatro primeras se limitan a decir que no es doctrina segura, sostenible como tal en las escuelas católicas, la que aprueba, no el aborto terapéutico, sino la craniotomía (rechazada por moralistas de nota que admitían el aborto), mucho más difícil de justificar. Más aún; en la de 1872 se deja entender la división de pareceres que existe entre los moralistas, esquivando una respuesta empeñativa y remitiendo a los autores reconocidos. La cuestión llevada discutiéndose dos decenios y sólo en 1898 se tuvo una respuesta clara, negando finalmente la licitud del aborto *provocado* para salvar por su medio a la madre. Es, además, muy digno de tenerse en cuenta que la última respuesta de 1902 declaraba ilícita la extracción de los fetos ectópicos antes de cumplirse el sexto mes del embarazo, por estar en aquel tiempo condenados a muerte cierta (24). Y que sin embargo, entre los moralistas de los últimos decenios, es muy común la opinión a favor de la moralidad de una intervención quirúrgica en ese caso; porque, bien examinada esa intervención, muestra en sí misma dos efectos o resultados inmediatos: el de intervenir sobre los tejidos de la madre para conjurar una rotura incontrolada de los mismos, mortal para la paciente, y el de acelerar la muerte del feto no viable. La Santa Sede nunca ha declarado infundada esta sentencia a pesar de aquella decisión, aunque tuvo buena ocasión para hacerlo cuando se discutía vivamente el caso del útero canceroso hace cuarenta años (25). En conclusión, los Dicasterios romanos

(21) V. *Ibíd.*

(22) V. A.A.S. 35 (1902/3) 162.

(23) V. M. ZALBA, *Santo Tomás a favor del aborto terapéutico. Opinión de algunos moralistas italianos del siglo XIX*, en: *Doctor Com* 30 (1974) 42-69.

(24) A.S.S. 35 (1902/3) 162.

(25) Buena información y síntesis de aquella discusión puede verse en Eph. Th. Lov. 11 (1934) 525-561 (A. Jansen).

más bien dejan lugar a una revisión del verdadero concepto de aborto terapéutico.

4. En estos últimos años se ha desencadenado, cual si se tratara de calculada conjura, una campaña casi mundial a favor de una liberación más o menos amplia del aborto. Un gran número de Conferencias episcopales han reaccionado ejemplarmente, saliendo en defensa de la vida humana inocente y declarando absolutamente ilícito el aborto directo. Algunas de ellas han dicho, sin embargo, que no pretenden imponer una solución taxativa para todos los casos concretos (26).

También ha habido varias que, al referirse al caso extremo de indicación médica, se han manifestado posibilistas más o menos abiertamente a favor de una solución afirmativa.

La alemana, al mencionar el "conflicto de deberes" entre las consideraciones que se invocan a favor de la "interrupción del embarazo", concede que "no se deben desconocer todos estos hechos"; y añade esta consideración, que deja un tanto perplejo sobre su práctico alcance como posible realidad: "Pero quién garantiza que no se abusará de tales conocimientos, y que el caso extremo del conflicto de conciencia no llegará a ser una disculpa para actuar en manera irresponsable" (27).

No menos incierto nos resulta el significado de estas expresiones del episcopado belga: "Existen ciertamente situaciones de conflicto de una gravedad extrema, de las que no se puede salir sino tentando de salvar todo lo que pueda serlo en hecho de vida humana". Y refiriéndose al mismo caso extremo, dicen que en la práctica médica a veces resulta difícil establecer si se trata de aborto directo o indirecto:

"Este último, desde el punto de vista de la moralidad se puede considerar como un todo. El principio moral que debe regirlo puede ser enunciado así: estando en juego dos vidas, haciendo todo lo posible para salvar entrambas, hay que esforzarse por salvar una más bien que dejar perderse las dos".

Sin embargo, claramente afirman que "no está permitido *suprimir directamente o intencionadamente* un ser humano inocente, aunque esté en juego otra vida"; y no admiten que el feto sea un agresor injusto. La

(26) La colección más completa de estos documentos la publicó G. CAPRILE, *Non uccidere*. Roma 1973. En ella leemos: "Senza nondimento pretendere di poter apportare una soluzione in tuttii casi concreti, i vescovi del Belgio...", p.54. "Senza avere l'occulta intenzioni di dire a ciascuno gia prima, ciò che bisogna fare nelle situazioni e circostanze concrete, vorremmo tentare...", p.195, Conferencia de Escandinavia.

(27) *Zum Schutz des werdenden Lebens*, 23, IX, 1971. V. Caprile, n.162.

cual hace sospechar que, en definitiva, el aborto terapéutico no lo consideran como aborto directo (28).

El episcopado holandés menciona también las "situaciones de conflicto"; en las cuales, "por fuerza de las cosas, una decisión significa la preservación de una de las dos vidas y el fin de la otra". Y concluye enigmáticamente: "La Iglesia no ha negado nunca la existencia de tales situaciones" (29).

Los obispos canadienses, después de mencionar la condena del aborto por parte del Concilio Vaticano II, añadían:

"Estas palabras del Concilio condenan evidentemente el atentado directo a la vida del feto, y no aquellas intervenciones que se imponen para salvar la vida de la madre y que a veces provocan la muerte del feto, sin quererla" (20).

Ambigua es en su conjunto esta observación del episcopado de Corea del Sur:

"En un caso de extrema emergencia la vida de quién está por nacer puede ser sacrificada en el curso de una intervención quirúrgica o de otro tratamiento requerido para salvar la existencia de la madre. Fuera de este caso, ningún pretexto puede constituir motivo suficiente para sacrificar el feto" (31).

El progreso de la genética ha hecho más probable la teoría aristotélico-tomista de una animación progresiva del feto humano; de suerte que la vida del cigote, reconocida por todos como *humana* desde su comienzo (con aquel patrimonio genético que contiene virtualmente los más pequeños caracteres fisiológicos del hombre futuro), no llegue a ser plenamente *hominizada* sino en una fase ulterior, según opinión cada vez frecuente, (al tiempo de la nidación; o, según algunos, de la formación de la corteza cerebral). En la antigüedad esta cuestión biológica determinó una división de pareceres entre los moralistas respecto a la moralidad de un aborto de feto no animado, provocado principalmente para salvar a la madre. El magisterio actual, aunque toma en cuenta el renacimiento de la vieja teoría de la animación racional retardada, no descende a posibles consecuencias para el orden moral. Se detiene en afirmar que, desde el momen-

(28) Declaraciones del 15, XII, 1970 y 6, IV, 1973. V. Caprile, o.c., n.77.442.

(29) Declaración del 24, II, 1971; v. Caprile, o.c., n.231.

(30) Declaración pastoral del 7, II, 1968; v. Caprile, o.c., n.83.

(31) Pastoral colectiva del 18, II, 1973, v. Caprile, o.c., n.112.

to de la concepción, la vida humana es inviolable y debe ser protegida contra todo atentado directo. Tanto Paulo VI, como su Secretaria de Estado, como las Conferencias episcopales, han insistido en esto, sin aludir al problema particular que puede presentar la expulsión intencionada del óvulo fecundado ni siquiera antes de la nidación, cuando verosímilmente (los motivos de duda de esta fase del proceso generativo parecen verdaderamente dignos de consideración) aún no ha informado el alma racional aquella sustancia humana.

5. Algunas de las Conferencias episcopales (sobre todo las de Bélgica, Canadá y Corea del Sur) parece que invitan a un examen más profundo de lo que es y de lo que implica el aborto *directo*, sobre el cual ha recaído la condena absoluta del magisterio eclesiástico con una declaración "inmudable" según Paulo VI; "tan clara e inequívoca" según el *Lexikon für Theologie und Kirche*, que, "a lo sumo se puede discutir entre católicos sobre la significación exacta", porque el principio mismo sobre el aborto "es por lo menos una verdad de fe [eclesiástica] propuesta por el magisterio ordinario" (32).

A nuestro juicio este estudio se hace recomendable, porque sospechamos que en los últimos decenios del siglo XIX no se distinguió debidamente el aborto tolerado del aborto intencionado. Por lo demás, tampoco nos resulta claro el pensamiento último de los moralistas que les precedieron hablando del mismo tema. Y sospechamos que ellos fueron precisamente los primeros en no declarar la parte que puede tener a veces la intención del sujeto en la calificación moral de un acto humano materialmente abortivo. Trataremos de exponer nuestra duda lo más sintéticamente posible.

Es bien conocida la discusión, que dura más de tres siglos, en torno a la moralidad del aborto terapéutico de fetos que se suponían *ciertamente* inanimados todavía. En la época en que llegó a tenerse por inconsciente la teoría de la animación retardada había sostenedores de la sentencia permisiva tan autorizados como Sánchez, Laymann, Enríquez, Viva, Bossio, y aun el rigorista Habert; los cuales podían apoyarse en Navarro, y antes de él en la *Summa Sylvestrina* y sobre todo en la de San Antonino quien, con su autoridad, dio curso en el siglo XIV a la sentencia posibilista formulada originariamente por Juan de Nápoles.

Es muy interesante e instructivo examinar de cerca la formulación de la teoría en el *Quodlibeto 1.º* de Juan de Nápoles (+1336). Dice la q.27:

(32) V. CAPRILE, o.c., n.51; Lex f. Th. K., v. *Abtreibung* (Freiburg i/B. 1957) I; 98.

"Utrum medicus debeat dare medicinam mulieri pregnantī, ex qua sequeretur mors filii, et si non daret eam, sequeretur mors utriusque... si (puerperium) non esset animatum anima rationali... tunc talem medicinam dando, licet impediret animationem talis fetus, tamen non esset causa mortis alicuius hominis et liberaret matrem a morte. Unde in tali casu deberet talem medicinam dare".

La fórmula no es tal que no permita entender que la medicina aplicada ejercita simultáneamente una causalidad material a la vez curativa (que se intenta) y abortiva (que se permite). Pero según la interpretación común hay que entenderla en el sentido de una causalidad material única, que es la de determinar la muerte de la criatura, con un doble resultado apreciable en el orden humano y moral. Que esta sea la verdadera mente del dominico de Nápoles lo dice claramente su hermano en religión y Arzobispo de Florencia S. Antonino, gracias al cual adquirió importancia en la moral aquella sentencia.

"Medici vero vel alii in dando medicinas praegnantibus *ad procurandum abortum et mortem eius*, ut occultetur peccatum, mortaliter peccant. Sed si faciunt *hoc ad praeservandam praegnantem a periculo* mortis in quo est ex puerperio, tunc secundum Ioh. Neapolitanum in 10. quodlibeto distinguendum est de puerperio; quia aut est animatum, aut nondum est animatum anima rationali. Et si quidem erat animatum, dando talem medicinam, medicus peccat mortaliter. Ratio quia est causa mortis puerperii corporalis et spiritalis; non dando autem medicinam non potest dici causa mortis [matris] ipse sed morbus; non enim est causa directe, quia actu suo non interficit, nec indirecte, sicut nauta dicitur causa indirecte submersionis navis cum potuit et debuit gubernare navem et non fecit; quia licet dando medicinam potuisset matrem a morte praeservare, non tamen tenebatur, immo non debuit quum dando causa mortis esset puerperii, ar. 14.q.5. Denique ubi dicit Ambro 'si non potest alteri subveniri, nisi alter laedatur, commodius est neutrum iuvare quam alterum gravare (34). Si autem puerperium nondum est animatum est animatum anima rationali, posset tunc et deberet dare talem medicinam, quia licet impediret animationem talis fetus, non tamen esset causa mortis alicuius hominis, et hoc bonum sequitur, quia liberat matrem a morte. Ideo in tali casu debet dare, non in primo. Haec ille" (25).

En este pasaje se indica claramente que la medicina se toma en orden a procurar el aborto y la muerte del feto. En ningún caso es lícito tal atentado cuando no está en juego la vida de la madre; por lo menos no en el caso de querer salvar el honor de la madre, que solfa considerarse el

(33) Citado por E. QUARELLO del manuscrito original (Cod. Tortosa, bibl. capitular, 244): *Il magistero della Chiesa in materia di aborto en: Medicina e morale. 5 (1972) 73.*

(34) El texto de S. Ambrosio, muy invocado en los siglos sucesivos, se encuentra en *De officiis ministrorum* 1.3, c.9, n.59 (LP 16,162).

(35) *Summa theologiae moralis*, p.3, tít.7, c.2, § 2.

motivo más fuerte después del de la vida. Pero cuando el tratamiento médico busca el aborto y la muerte del feto en orden a salvar la vida de la gestante, puesta en peligro por la gestación, se propone la distinción de Juan de Nápoles entre feto animado e inanimado. Si el feto está ya animado, es pecado mortal causar su aborto, que implica la muerte espiritual y temporal. Si no está animado todavía por el alma racional, se puede y debe proporcionar el abortivo para librar a la madre de la muerte. Esto último se justifica porque aunque se impide la formación de un hombre, no se comete ningún verdadero homicidio, y se salva un vida. Tal es es razonamiento justificante, que supone implícitamente en la madre el derecho a defender eficazmente el bien de su vida temporal por medio del mal físico del aborto de feto inanimado, o a pesar de que se produzca tal aborto. Lo primero, la ilicitud de la expulsión y óccisión del feto, se comprende fácilmente teniendo presente que, según la teología del tiempo (y de varios siglos posteriormente), la madre estaba obligada a sacrificar su vida temporal para procurar la eterna de la prole mediante el bautismo. San Antonio no duda de esto lo más mínimo. Al revés, se aplica a demostrar que el médico no peca por no salvar a la madre pudiéndolo hacer materialmente. La muerte será causada por la enfermedad, y por lo tanto no se podrá atribuir *directamente* en el orden material al comportamiento pasivo del médico. Pero ni siquiera indirectamente se podrá imputar a quien pudo librar a la gestante del feto que la asediaba; porque no estaba obligado a librarla, más aún tenía el deber de abstenerse de hacerlo mediante la muerte de un ser humano inocente.

En todo este razonamiento parece estar latente la doctrina de Santo Tomás. Desde luego la última consideración en defensa del comportamiento pasivo del médico responde del todo a su doctrina sobre el voluntario indirecto, que se dice de un sujeto precisamente como resultado de su actitud pasiva, del no haber actuado pudiendo haberlo hecho.

"Sed sciendum est, quod non semper id, quod sequitur ad defectum actionis, reducitur sicut causam in agens, ex eo quod non agit, sed solum tunc cum potest, et debet agere" (36).

Pero también en todo el resto del discurso puede estar influyendo Santo Tomás. Este suponía absolutamente inmoral la muerte intencionada de una persona inocente, elegida como el mal menor entre dos males: muerte eterna y muerte temporal, dando la razón certera de que no se puede obrar el mal (moral) para lograr (cualquier) bien; "por consi-

(36) *Summa theologia* 1-2,6,3.

guiente, el hombre no debe matar a la madre para bautizar al niño". De ahí que San Antonino condene el aborto causado con intención de matar el feto para salvar el honor de la madre. Cuando a continuación distingue entre feto animado e inanimado, para dar respuesta diversa a cada caso, parece que ha de seguir examinando la moralidad del acto ordenado materialmente "a procurar el aborto y su muerte", como ha dicho al principio.

Toda la impresión que deja su argumentación es que no supone intrínsecamente mala la acción que impide la animación racional de un feto humano, y que por eso autoriza el aborto directo del feto inanimado, es decir, la acción que materialmente tiende solamente al aborto, e intencionalmente se ordena a la salud de la madre, mientras prohíbe el aborto de feto animado cuando se la provoca con el fin de salvar a la madre. Lo que no aparece claro es el motivo último de este juicio. Al afirmar la ilicitud en el segundo caso no dice simplemente que se salva la vida temporal de madre causando la muerte temporal del hijo, sino que enfrenta la vida temporal y eterna del segundo, como si la razón de la ilicitud consistiera en la falta de proporción entre daño y provecho. Si San Antonino hubiese contado con la posibilidad de bautizar al niño en el seno materno, ¿hubiera permitido el aborto terapéutico?. No podemos responder con fundamento tomado de sus palabras. Nos inclinamos a pensar que sí, dado que contrapone en su discurso honor y vida de la madre en orden a la diversa respuesta. Pero como por otra parte parece rechazar en absoluto la intervención médica que procure la muerte del niño como medio para salvar a la madre, sin ulterior explicación, hemos de concluir que su criterio sobre ese particular permanece incierto.

El Doctor Navarro, Martín de Azpilcueta, que se inspira en los dos autores arriba mencionados y en la *Summa Sylvestrina* que divulgó esta opinión, se expresa de manera más determinada. Excluido en absoluto el aborto intencionado de feto ya animado, justifica el de inanimado que se provoca para salvar a la madre: "Es lícito darlo (el remedio con el cual se produzca el aborto) para salvar la vida de la madre, porque no se hace culpable de muerte ajena, ni corporal ni espiritual".

Como se puede observar comparando los tres textos citados, Juan de Nápoles permitía el aborto de feto no animado porque no implicaba muerte de un ser hominizado; San Antonino (y como él Silvestre Prierio)

(37) *Ib.*, 3,68,11,3 y ad 3.

(38) *Manuale confessoriorum*, c.25, n.62. Prierias trata el tema bajo la palabra *Medicus* § 4, siguiendo fielmente a S. Antonino.

mencionaba la muerte temporal y espiritual, sin precisar si se deben considerar juntos, o si bastaría para el fallo moral cualquiera de ellas; Navarro parece suponer que no se podría sacrificar ni siquiera la vida temporal del feto animado para salvar la de la madre.

"Femina... peccat... gravius si diu retentum [semen] expellat medicamento... etiam antequam fetus sit anima rationali praeditus...; quia impedit naturalem viam qua auctor naturae Deus, connaturali pacto fuisset homini futuro vitam daturus. Excusatur tamen a peccato si praegnans ob gravem et periculosum morbum sumat pharmacum, quod medici alunt esse suae salutis necessarium, etiam cum intentione expellendi fetum nondum animatum, habet enim ius praeferendi suam rationalem vitam spei alienae vitae futurae. Si tamen constet fetum esse animatum, non licet ex intentione perdere innocentem in damnationem aeternam ob vitam matris. Licebit tamen uti necessaria medicina animo expellendi lethales humores, contra quos habet justum bellum, licet per accidens sequatur abortus, quia minus malum est ut permittat sic perire prolem per accidens, quam matrem simul cum prole".

Cualquier aborto arbitrario, aun de feto inanimado, es ilícito; porque al menos "impide el curso natural por el que el Autor de la naturaleza habría dado vida a un hombre, como por un pacto natural".

Después de este pensamiento de clara inspiración patristica, aprueba el aborto de feto inanimado con una expresión ambigua, casi contradictoria, en cuanto a la intención del agente: "puede [la madre] tomar la medicina, que los médicos indican como necesaria para su salud, aun con la intención de expulsar el feto no animado todavía, porque tiene derecho a preferir su vida racional a la esperanza de la vida de otro aún por formarse".

Parecería juzgando por la primera parte, que se trata de una acción médica de doble efecto: curativo y abortivo a un mismo tiempo; pero cuando añade que se puede tener intención de abortar, parece suponer que es lícito procurar la expulsión del feto inanimado, con medio para salvar a la madre. Esta conjetura encuentra apoyo en lo que sigue: "no se puede sacrificar de propósito el feto animado, siendo inocente, condenándolo a desgracia eterna por la vida de la madre". La argumentación concluye con una frase aún más oscura, porque por una parte se refiere a "farmaco necesario [acaso no excluye el abortivo como tal] para expulsar humores mortíferos", por otra parte deja entender que esos "humores" pueden ser prácticamente el feto y los resultados de su presencia en el seno materno, contra los cuales se defiende, ya no *de propósito* (*ex intentione*) como antes, sino defendiéndoles y permitiendo que perezca *per acci-*

dens el feto, en vez de dejar que perezca también la madre junto con él. En definitiva esta conclusión nos parece que es eco de la doctrina de Santo Tomás, a propósito de la defensa contra la agresión injusta; y de Henríquez justificaría el aborto terapéutico, viendo en él un doble resultado simultáneo, con razón suficiente para causar materialmente un mal necesario, por lograr un bien moralmente permitido en el caso (40).

Sánchez es sin duda el defensor más representativo de la licitud del aborto terapéutico de un feto todavía no informado por alma racional. Comienza su examen de la cuestión criticando a tres autores (Socino, Simón de Brescia y Felino), que según él lo defienden sin la necesaria distinción entre feto animado e inanimado, recurriendo a un argumento que él no admite para el feto ya animado: que forma parte de la madre. A continuación reprueba otra sentencia extrema de Pedro de Navarra, el cual habría sostenido con diversos argumentos que tampoco es lícito "provocar el aborto del feto inanimado, necesario para salvar a la madre". Refiriéndose a éste, dice que "manifiestamente se ha llamado a engaño al decir que esa es la sentencia unánime de todos, ya que la contraria es común manifiestamente y no he encontrado ninguno en discordia".

"Et ideo mihi probabilius est licere in eo casu procurare aborsum, quia cum illud vere non sit homicidium, et foetus ille sit pars viscerum, nondum anima rationali informatus, non est cur conservandus sit tanto vitae maternae discrimine imminente, eo vel maxime, quod matre pereunte minime animabitur" (41).

A continuación invoca como primeros patrocinadores de esta opinión a Juan de Nápoles, San Antonino y Silvestre, interpretándolos en el sentido de haber aprobado el "dar una medicina que tenga como consecuencia el aborto de feto inanimado... para preservar a la madre del peligro de muerte". En la misma línea le parece que está Covarrubias, y asegura que lo están ciertamente Navarro, Cordova, Henríquez, Savega. No aprueba el aborto en semejante condición por evitar un futuro parto peligroso, ni por un riesgo probable de infamia o de muerte que pueda correr, si se descubre una maternidad ilegítima:

(40) Sobre la solución que pudiera haber dado Sto. Tomás al caso del aborto terapéutico, v. M. ZALBA, *Nihil prohibet unius actus esse duos effectus* en *Acta Congressus Thomistici*.

¿Santo Tomás a favor del aborto terapéutico? Opinión de algunos moralistas italianos, en *Doctor Con* 30 (1974) 42-69.

(41) *De sancto matrimonii sacramento*, 1.9, d20, n.9; cf. 6-8.

“Quia in his casibus foetus non est agressor, periculumque non est praesentaneum, sed distans, illique aliis quaesitis coloribus mediisque adhibitis occurri potest, in nostro autem foetus invadit, et quasi aggreditur, causaque est materni obitus, periculum, quoque est praesentaneum ac iudicio medicorum alia via evitari nequit” (42).

El otro punto que estudia Sánchez se refiere al empleo de medicinas para librar a la madre de la muerte, causando la muerte del feto hominizado. Comienza diciendo que probablemente se interpreta mal a Juan de Nápoles, San Antonino y Silvestre, como si negaran la moralidad de toda intervención médica, cuando lo que niegan es que se pueda causar el aborto poniendo los medios sólo en orden a obtenerlo. Seguidamente hace dos aclaraciones muy importantes, pero aún queda alguna obscuridad en su exposición. Lo que aclara respecto de otros autores es en primer lugar la distinción que debe hacerse entre acto con intención de matar y acto sin tal intención; y en segundo lugar, la inconsistencia de la discusión sobre la moralidad del empleo de una medicina cuyo efecto es simultáneamente salútfero para la madre y mortífero para el feto. He aquí los dos textos:

“Distinguendum esse existimo. Sunt namque medicinae quaedam directe ad foetus occisionem tendentes, ut venenum, dilaceratio, percussio; aliae autem per se, et directe ad morbos pravosque humores expellendos, pristinamque salutem restituendam ordinatae, ut venarum ruptio, ventris purgationi pharmaca deservientia, balnea. Prioris autem generis medicinas sumere nefas capitale est, quia cooperantur directe innocentis neci, quod intrinsece malum est. Posterioris autem medicinis uti licitum est praegnantem, etiam cum probabili aborsus periculo, ubi omnino ad eius salutem desiderantur . . .

“Ceterum quamvis concesserim licere uti medicamentis ex se salutiferis cum fetus periculo, ac ubi aequè ordinantur ad matris salutem ac ad foetui nocendum eiusque aborsum, Corduba . . . Ludov, López . . . Vega . . . negant licitum esse praegnantem eis uti ad vitam propriam tuendam necessariis . . .”

Entrambos pasajes son de gran interés. El primero indica que en la controversia del siglo XIX en torno a la craniotomía, Sánchez hubiera estado junto a Lehmkuhl para oponerse a ella en todo caso; y que tal acción de único efecto material y un único significado y resultado inmediato también en el orden moral, era intrínsecamente mala porque su *finis operis*, su objeto, es la occisión de una persona inocente. El segundo sostiene un parecer en que el autor lleva toda la razón; cuando un acto tiene simultáneamente dos consecuencias y está ordenado intencionalmente a la que puede ser objeto razonable de la intención, el mal que se causa

(42) *Ib.*, n. 10. Cf. d. 17, n.16.

materialmente, por necesidad está justificado con el bien más apreciable que se obtiene. Tal es el caso: el derecho de la madre de defenderse a sí misma es mayor que el de defender al hijo. Sobre todo si se considera que el hijo se salvará por milagro, si muere la madre. "Añádese que para apreciar la malicia o bondad del acto ha de tenerse presente el principal objetivo que no es el aborto del feto, sino la vida de la madre. Y si la medicación tiende por su naturaleza de igual modo a los dos objetivos, prevalece la vida materna con la intención principal del agente, que no sólo no quiere el aborto, sino que más bien lo aborrece, y sólo se ordena a mirar por la salud de la madre" (43).

La última idea de Sánchez indica bien a las claras que él admitiría el aborto terapéutico si la intervención médica tuviera en el caso dos verdaderas *consecuencias* simultáneas, aunque no fueran reales *efectos* en el orden de causalidad material. ¿Se planteó la cuestión al menos en términos equivalentes? Nos inclinamos a decir que implícitamente la tocó, pero sin acabar de separarla de otra estrechamente relacionada con ella. Para justificar el empleo de las medicinas que no causan inmediatamente tan sólo la muerte del feto, sino también la salud de la madre, aduce varias razones que se refieren a causas de doble *efecto* real en el orden de causalidad material. Pero otras, que también aduce, a nuestro juicio más bien tienen aplicación en actos de un único efecto material con dos resultados simultáneos en la apreciación moral. Entre ellas está la primera, que se inspira expresamente en el célebre pasaje de Santo Tomás sobre la occisión del agresor en legítima autodefensa: "Las acciones humanas se especifican [moralmente] por lo que está en la intención del agente, no por lo que sucede per accidens testigo S. Th. 2,2 g.64 art. 7 in corpore". No negaremos que la mayoría entre las seis consideraciones apuntan bastante claramente a la acción de doble efecto; pero cuando habla de acciones que tienen como propiedad nativa la liberación de la madre, de la defensa contra "humores mortíferos" para la misma, de medicación salutífera diversa de la que consiste en envenenar o descuartizar la criatura, cabe tal vez discutir si no se está abriendo a sí mismo la puerta para justificar el aborto terapéutico.

Lessio, sin atreverse a condenar la sentencia que permite el uso de fármacos abortivos para así salvar la vida de la madre, piensa que la opinión contraria es "del todo verdadera, si nos referimos a una intención

(43) Ib., n.13-14.18. Se ve que el influjo que puede tener la consideración del bien preferencial, del mal menor etc., estaba presente en la atención de nuestros egregios moralistas del pasado. Pero se veían obligados, en su juicio luminoso, a conjurarlo con un orden objetivo de valor moral absoluto, suprasituacional.

dirigida a provocar el aborto" (44). La proposición, así formulada, creemos que la suscribiría el propio Sánchez, no menos que los tres moralistas medioevales que se citan como primeros expositores del caso. Su sentencia la quiere justificar Lessio, diciendo que "parece que sólo pretendieron decir que es lícito suministrar una medicina que causará el aborto, pero no con intención directa de expulsar el feto, sino de curar a la madre" (44).

La frase es suficientemente ambigua en su posible sentido, como para que la pueda aprobar también Sánchez, y decir que no conoce ningún autor que la rechace. Y en el mismo sentido ambiguo que le atribuimos la debieron de entender Busenbaum y S. Alfonso al resolver el caso. Después de reprobar todo aborto causado "maliciosamente", es decir, con la mala intención de buscar la occisión de la criatura, sea cual fuere el punto de evolución en que se encontrare, refieren la sentencia de Sánchez y otros que permite el aborto terapéutico intencionado; y le contraponen la de Lessio, la cual se debe aconsejar en la práctica. Y dan esta razón extraña y curiosa: "Porque, a qué propósito, procurar el aborto directamente, cuando es lícito y suficiente provocarlo indirectamente"? , como dice el texto de Busenbaum; o, como explica un poco más en la expresión S. Alfonso, aunque haciendo más misterioso el pensamiento: ¿"Para qué tomar la medicina directamente con el fin de expulsar el feto, cuando se puede y basta expulsarlo directamente"? (45). Esto parece significar que, cuando un feto malo es término material único de un acto que se puede ejecutar legítimamente, no es único como significado o resultado moral de ese acto; que quien, por ejemplo, es inocente y tiene derecho a la vida, puede defenderla sacrificando valores no superiores a ella, y que la acción con la cual los sacrifica no es meramente destructiva sino defensiva, aunque materialmente no haga nada más que destruir.

(44) *De iustitia et iure* 1.2, c.9, dub. 10, n.60-62. En realidad Lessio no afronta plenamente la argumentación de Sánchez, cuando la rechaza. Para éste el feto es parte de la madre hasta la animación racional ; y desde que se hominiza no es *injusto* agresor.

(45) H. BUSENBAUM, *Medulla theologiae moralis*, 1.3, tr. 4, c.1, dub. 3; S. ALFONSO, *Theologia moralis* (ed. Gaudé) I, 1.3 n.394, p.644-646. Parece que estos autores admitirían la posibilidad de una acción con un solo efecto material y dos resultados simultáneos en el orden moral, si se hubiesen planteado la cuestión en esos términos. Véase como habla Busenbaum del homicidio, aceptándolo S. Alfonso: An unquam liceat occidere innocentem directe? "Directa intentione et scienter nunquam licet; indirecta autem et per accidens aliquando licet, utendo nimirum suo iure et dando operam rei licitae et necessariae". BUSENBAUM, 1.c., conservando a la letra por S. Alfonso, Gaudé 1.c., n.393, p.643.

Lugo, al considerar el mismo caso del aborto de feto inanimado, rechaza la sentencia afirmativa de Sánchez en cuanto la concibe como favorable a un aborto *directo*. Supone que el fármaco se toma "directamente para abortar"; que es el medio que se emplea para un fin ulterior; que se procede como si "la naturaleza no se hubiese reservado el derecho de disponer el feto, negándoselo a sus padres" (46). Es decir, está suponiendo que la misma intención formal y explícita es abortiva; *con ocasión del peligro* de la madre, y *no* precisamente *por este peligro* y en función de él. En ese supuesto creemos que Sánchez le daría la razón. Para éste el acto abortivo es de alguna manera también sanativo, aunque no analice directamente el problema bajo este aspecto. Y más que para él debió de serlo para Busenbaum y San Alfonso, que se expresan como si de la intención subjetiva dependiera que el acto sea o no abortivo en el caso. Por su parte Lugo toca tangencialmente este aspecto, cuando se refiere a las medicinas que toma la madre pensando no en el aborto sino en la salud: si la medicina "no sirve para la vida de la madre sino en cuanto provoca el aborto, entonces se intenta directamente el aborto, aunque no por sí para otro fin... En cambio, si el fármaco es útil para la vida de la madre, causa el aborto sin intención y como algo consecuente". Este modo de hablar, aunque no es una aprobación de actos que puedan tener doble resultado humano en un único efecto material, no está tal vez lejos de serlo.

Interesante es también la posición de Viva en su comentario a las proposiciones condenadas por Inocencio XI. Da por supuesto que:

"Si puellae mors immineret immediate ab intrinseco, sive ab ipso foetu inanimi, posset sumi pharmacum directe intentivum abortus, iuxta sententiam, quam Sanchez . . . vocat communissimam . . . Esto id non possit, quando est animatus, né sine baptismo moriatur; solum enim in tali casu licitum est parenti sumere pharmacum directe intendendo curationem ab aegritudine, quamvis praevideatur probabiliter secuturus abortus" (47).

Estas expresiones se leen en la exposición del razonamiento a favor de la sentencia condenada: pero Viva las aprueba en cuanto el peligro para la madre provenga no del exterior, como en la sentencia reprobada, sino de su situación interna, como acontece en el aborto terapéutico. Lo

(46) *De iustitia et iure*, d.10, s.5, n.130-132. Comitolo, uno de los autores posteriores que con más empeño se opusieron a la sentencia de Sánchez, entendía que se trataba de "procurar el aborto para proteger la seguridad y la vida de la madre, eligiendo la expulsión del feto como medio" para ello. *Responsa moralia*, 1.4, q.13, n.2-5.

(47) D. Viva, *Damnatae theses...* (Patavii 1709), Propositio XXXIV Innoc. XI, n.11.

único que excluye es el aborto directo del feto animado, respecto del cual,

“est aliqua dispar ratio, cum enim ex defectu baptismi huius modi foetus passurus sit aeternam mortem, si occidatur, idcirco nunquam licet directe expellere, etiamsi ille invasor sit vitae parentis, sed solum licitum est pharmaco aliquo directe procurare vitam, et salutem parentis, etiamsi praevideatur abortus secuturus...” (48).

Según Viva se puede procurar el aborto terapéutico directa e indirectamente, si el feto no está animado todavía; “no se puede tomar lícitamente un fármaco ordenado a causar la muerte del feto animado... porque debe prevalecer el bien espiritual de aquel feto no bautizado sobre la vida de la madre” (49), es decir, porque lo impide un deber superior de caridad.

Pasando por alto otros autores, tenemos que detenernos en Billuart, por su revelancia singular y porque tal vez contiene la explicación de las expresiones que en Busebaum y san Alfonso nos han sorprendido, cuando parecían suponer que el aborto terapéutico puede ser directo o indirecto conforme a la intención del agente.

En billuart sorprende, en efecto, ya al tratar del homicidio, que una casi constantemente las palabras “directe” y “ex intentione”. Habla de “matar a delincuentes.... intencionadamente y por venganza”; de “suicidarse directamente, de intento”, o también “indirectamente, haciendo u omitiendo algo que tenga como resultado la muerte de intento..., porque entonces es un voluntario interpretativo en la causa..., voluntario en el orden moral”. Y habla de matar a un inocente directamente y de intento...; porque matar a personas inocentes indirectamente, no intencionadamente, parece fuera de duda que es lícito algunas veces, como podría ser entregando un ciudadano inocente al tirano, “no con la intención de que lo mate, aunque se prevea que lo matará, sino con la intención de librar a la patria de una catástrofe inminente”. Habla finalmente, de la defensa cruenta contra un agresor, porque “la occisión del invasor en nuestro caso no es voluntaria..., es contra la intención... Sucede accidentalmente”, según la doctrina de santo Tomás. “En el orden moral no es ni siquiera indirectamente voluntaria, ...puesto que se da causa justa para realizarla, cual es la conservación de la propia vida” (50).

(48) Ib., n. VIII.

(49) Ib., n. XIII

(50) *De iustitia*, diss. 10, a.2-4.

Quando pasa a tratar del aborto, no sólo repite la misma expresión: aborto "directo e intencionado", procurarlo "directamente" y de intento"; si no que, entrando en el fondo de la cuestión, se supone en general a los que sugieren el aborto.

"casu quo ad conservaandam vitam matris non sit aliud remedium quam procurare abortum . . . directe et ex intentione". Y al razonar su oposición tiene frases como estas: "Et dato esse aggressorem, non ideo liceret intendere eius ejectionem . . . Ultrum vero liceat intendere salutem matris et habere se permissive ad ejectionem foetus, dicam modo . . ."

Y después de reprobar el aborto indirecto causado sin legítimo título, "aunque no se lo busque formalmente", prosigue:

"Sed restat difficultas non levis, an ad salvandam vitam matris praegnantis et periclitantis, liceat ipsi dare pharmacum causativum per se vel per accidens: abortus, praeter tamen intentionem praebentis aut sumentis, eo fere sensu quo diximus de defensione sui cum occisione invasoris".

Su respuesta es negativa respecto del feto cierta o probablemente hominizado, cuando el fármaco es "causativo del aborto per se vel per accidens", al menos mientras haya esperanza de que nazca y puede ser bautizado el niño. A la salud temporal de la madre hay que preferir la eterna del hijo. Pero:

"Dixi *saltem quamdiu est spes foetum in lucem edendum et baptizandum*. Quia tum agitur de salute aeterna prolis, quam mater suae saluti corporali tenetur praeferre... Si certum esset non adhibito remedio foetum cum matre periturum, et e contra certum aut probabile adhibito remedio matrem: salvam iri, multi existimant quod tunc liceret adhibere remedium... Quando certum est foetum nondum esse animatum, communis opinio tenet licitum esse praebere matri periclitanti cum foetu, pharmacum, matris ex intentione conservativum et foetus praeter intentionem expulsivum: suppono non suppetere aliud remedium".

No sólo las expresiones "ex intentione conservativum" y "praeter intentionem expulsivum", sino la referencia hecha más arriba a la semejanza que pueda tener el aborto terapéutico con la defensa de la vida contra una agresión, en la cual la intención del agente moraliza el acto material ambivalente, parecen dar a entender que Billuart acepta el aborto directo intencional de feto inmaduro o no-viable, y que no se opone plenamente al de feto viable en el caso de necesidad extrema, si está excluida la posibilidad de obtener vivo y bautizar el niño antes de que muera. Expresamente recurre a la doctrina de santo Tomás para dar a entender que la acción tiene dos resultados "como se pone de manifiesto en la defensa de la propia vida con la occisión del invasor"; y afirmando que la madre, en el caso presente, tiene causa justa para tomar esta

medicina; a saber, la conservación de la propia vida, que con razón prefiere a la conservación de un feto no informado todavía con alma racional" (51).

6. El recorrido que hemos hecho, muy imcompleto pero centrado en autores de diversas tendencias muy representativos y muy influyentes, basta para afirmar sin temeridad que en sus discusiones sobre el aborto terapéutico queda flotando una nube de ambigüedad, que no deja ver con claridad su pensamiento íntimo. Hay muchos indicios para afirmar que algunas veces veían el caso como análogo al de la autodefensa contra la agresión, aunque bajo la perspectiva de feto equiparado con agresor injusto dijeron justamente que el feto (al menos el feto (al menos el feto hominizado) no es agresor injusto. El aborto terapéutico causado con esa intención expresa lo condenan algunos sólo porque la caridad obliga a la madre a sacrificar su vida temporal por la eterna del feto; un motivo que hoy no tiene aplicación. Más de una vez el aborto terapéutico está considerado como acción semejante a la de doble efecto material, de modo que se le pueda aplicar el mismo principio; y más de una vez se hace distinción entre fármaco solamente occisivo del feto, como su envenenamiento sin el de la madre, y fármaco que mata el feto y libra la madre; aunque desgraciadamente sin ulterior aclaración. El derecho de la madre a vivir les ofrecía más de una vez un argumento para mostrarse favorables al aborto terapéutico, siempre que no se defendiera la vida materna tomando como medio estricto para ello el sacrificio del feto; pero que la muerte del feto fuera o no medio estricto, algunas veces dependía de la intención de quien tomara o aplicara la medicina per se occisiva, gracias a la cual se libraba la madre del riesgo mortal. Por eso se encuentra en algunos casos la prohibición de emplearla, solamente cuando el moralista respectivo piensa que la madre debe afrontar su muerte temporal para hacer probable la vida eterna del feto, si se logra bautizarle con morir ella. Las mismas expresiones que emplean los moralistas del siglo XVII, y después los que dependen de Busenbaum y de san Alfonso, hablando de aborto *directo o intencionado* y de aborto provocado con intención no de matar sino de salvar, nos hacen sospechar que vislumbraron, sin acabar de formularla, la hipótesis de que en el aborto terapéutico se ejecuta un acto que en el orden moral es ambiguo o ambivalente, es decir, que realmente tiene dos aspectos o significados: que en sí mismo, y por sí mismo, tanto es salútfero para la madre en cuanto directa e inmediatamente la libra de aquello que es un obstáculo para su vida, como es mortífero para el feto en cuanto por sí le causa la muerte.

(51) Ib., a.7.

Sólo así no resulta tan extraño que en el último tercio del siglo XIX se pudiera discutir libremente por algunos años, no ya sobre el aborto terapéutico, sino sobre la misma craniotomía — acción exclusivamente occisiva — cuando se la consideraba necesaria para salvar la vida de la madre, buscando apoyo en la doctrina de santo Tomás sobre la autodefensa contra la agresión. Y sólo así se comprende por qué se mostró la Santa Sede por más de un decenio, en repetidas intervenciones, extremadamente cauta, diciendo que la defensa del aborto terapéutico como acción lícita no era "doctrina segura" (52).

Pero al fin dictaminó el Santo Oficio en 1898 que *no es lícito* provocar el aborto, como ya estaba sobreentendido desde la respuesta de 1895, que declaraba temeraria la intervención médica ordenada a salvar a la madre librándola del feto cuya presencia la ponía en peligro (53); y unos años más tarde, en 1902, también se pronunció claramente respecto de un debate que tuvo divididos a egregios moralistas en el último decenio del siglo XIX. La intervención quirúrgica para extraer fetos ectópicos aún inmaduros y no-viables no puede practicarse; y tal se declaraba que había sido el sentido de la resolución de 1898, cuando lo permitía con tal de que se proveyese en cuanto fuere posible a la vida del feto y de la madre.

7. Estas resoluciones del Magisterio auténtico afectaban a ciertas opiniones expresadas por los moralistas más calificados de la época. Las hemos estudiado en otra parte y por eso nos limitamos aquí a una simple referencia (54).

El cardenal D'Annibale, o más probablemente quien por él prepara la quinta edición de su *Summula*, introdujo en ella las correcciones que hemos indicado en otra parte, habiéndose convencido al parecer de que la craniotomía es siempre injustificable, pero probablemente son más que un silencio obsequioso en relación con el aborto terapéutico, que en las primeras ediciones había dado por lícito, y que debió de seguir considerando como acto de doble significado, y por tanto indirecto en el orden moral, cuando se intentaba salvar a la madre mediante una intervención que no tuviera un solo significado humano como la craniotomía; no como aquel aborto directo que había querido excluir el Santo Oficio.

(52) Remítimos, para una información particular sobre estos aspectos, al artículo citado en la nota 40.

(53) V. ASS 22 (1899/90) 478; 28 (1895/6) 383; 30 (1897/8) 703.

(54) V. M. ZALBA, art. cit en n.23.

“Necare fetum ad salvandam vitam matris . . . fieri potest vel directa actione, vel indirecta. Directa v.c. craniotomia... immo abortu ipso, si quae adhibentur vi sua et necessario fetum abigunt . . . Indirecta, quoties quid fit quod ad matrem cum primis curandam valet... ut scissio venae... Indirecta actione fetum vel, animatum explodi posse . . . iam fere nemo dubitat . . . quaestio est, an... id liceat actione directa. Et si fetus nondum sit animatus... licitum esse, tenent Nostri *satis multi* ...; sin est animatus, multorum sententia fuit et hoc licitum esse, Hanc sententiam [añade el año 1891 en la 3ª edición] olim non improbabilem censui. Sed hodie [completa solo en 1908 en la 5ª] ea tuto doceri nequit, quamvis actio ad hoc non immediate tendat ut fetum in materno sinu occidat, sed ut vivus ad lucem edatur proxime moriturus” (55)

Bellerini y Palmieri parece que no vieron comprometida su opinión sobre el aborto terapéutico con la declaración sobre la ilicitud de “cualquier operación quirúrgica *directamente* occisiva del feto o de la madre”, por haberla interpretado como operación material intencionalmente ordenada a suprimir la vida del feto, y por juzgar que era indirectamente occisiva si se la ordenaba a salvar a la madre haciendo simultáneamente que pereciera más rápidamente el feto (56).

Lehmkuhl indiscutiblemente uno de los moralistas más autorizados de su tiempo, estuvo expuesto en la última década del siglo a fuertes ataques por sus artículos en la *American Ecclesiastical Review* sobre la expulsión del feto ectópico (que él consideraba aborto indirecto) y por la doctrina sobre el aborto expuesta en su teología moral, que hubo de corregir a partir de la séptima edición. Distinguía Lehmkuhl entre aborto directo e indirecto, no sólo en función del efecto único destructivo del feto (como sucedía en la craniotomía, que siempre reprobó), sino también atendiendo al resultado bueno y malo que se seguía inmediatamente de la acción expulsiva del feto. Insistía con aguda observación, bien fundada objetivamente según nuestra opinión, en que la acción que causa el aborto terapéutico tan liberativa es en sentido *teológico* del riesgo moral en que se encuentra la madre, como determinativa de la anticipación de la muerte de un feto, condenado a morir irremediamente. En consecuencia aceptaba el aborto terapéutico, cuando la intención del agente tendía a salvar a la madre en fuerza de la acción materialmente abortiva. Y tal era a su juicio el caso concreto de la intervención quirúrgica para evitar una hemorragia letal a la madre que gestaba un feto ectópico, a punto de producirle un reventón mortal de sus tejidos internos.

En su obra compendiada de 1896 escribía significativamente:

(55) *Summula theologiae moralis*, II, 284.

(56) V. *Compendium theologiae moralis*, I (Romae 1907), Tr. de praeceptis decalogi, n.402, nota 11,5.º-6.º.

"...fusius tractanda est quaestio de *abortu*, vel potius tum de foetus *eiectione* tum de eis *in utero occisione*: cuius directa procuratio utpote homicidium sive certum sive probabile gravissimum crimem est. Aliud de indirecto abortu, qui quousque permitti possit, iam videri debet" (57).

Se podrá dudar de la aplicación de esta doctrina a los casos concretos; pero no de la plena ortodoxia de ella, válida sin la menor corrección después de todas las declaraciones del Magisterio hasta hoy. Lehmkühl la atendía y aplicaba seguidamente a nuestro caso de este modo:

"Foetus etiam immaturi eiectionem, seu abortum, eiusve periculum indirecte tantum causare, non est illicitum, si de gravi seu letali morbo matris curando agitur....

Ex consulto abortum inducere, etiam licere videtur in praesenti vitae maternae discrimine, quod per solam foetus immaturi eiectionem averti possit; quo in casu vix magis erit *directa* abortus procuratio sensu theologico, quam in naufragio tabulam amico cedere est directa sui ipsius occisio ... Idque videtur aplicari posse ad matrem, quae tam arcta est, ut tempus praematuri partus exspectare non possit ...

Craniotomia vel cephalotripsia, qua foetus in utero vivus conciditur, illicita est" (58).

Desde la séptima edición, después de referir lo que había dicho hasta entonces en cuanto a "provocar de intento de aborto cuando la madre se encuentra en trance de tener que morir", y la razón de semejanza en que se fundaba, añadía: "Pero ahora se debe negar que esto sea lícito, y la primera opinión no se puede poner en práctica como segura, según se verá en lo decretado por el Santo Oficio".

Exponía a continuación los motivos por los cuales había juzgado que en el caso se trataba de dos resultados simultáneos: liberarse la madre cesando de llevar en el seno a la criatura y aceleración de la muerte de ésta. Pero sumisamente declaraba:

"Verum aliter visum est S. Officio, quod eiusmodi invasionem in vitale foetus elementum craniotomiae aequiparat atque pro directa occisione habet, proin pro re intrinsece illicita".

Lo cual continuaba diciendo, vale también para los casos de concepción ectópica (59).

(57) *Compendium theologiae moralis* (Friburgi Br. 1886) 371.

(58) *Ib.*, 372.

(59) *Theologia moralis*. I⁸ (Friburgi Br. 1896), 841-844. Más tarde había de añadir en defensa de la resolución del S. Oficio y contra sí mismo: "Et revera rationes illae ae mox allatae (para considerar el caso como aborto indirecto, speciosiores sunt quam veriores", o.c. I(11), 1008. Se comprende que se doliese de haber sido considerado poco sumiso a las respuestas de la Santa Sede. V. Anal, eccl. 2 (1894) 220-221.

La sumisión religiosa al magisterio es ejemplar. La fidelidad al íntimo convencimiento que, dentro de una aceptación condicionada, dejaba abierto el camino a una reflexión ulterior y eventual aplicación más exacta del concepto al caso particular, se deja ver en estas declaraciones:

"Numquam licet directe abortum sensu theologico procurare ... Verum quousque sensu theologico abortus procuratio pateat, aut quae sit directa, quae indirecta, non omnes conveniunt ..." (60).

En los casos de conciencia se expresaba, todavía en 1903, del siguiente modo:

"Procurare seu causare directe abortum dicitur, qui media adhibet ad hunc finem, ut accidat abortus, seu qui abortum in se intendit mediis adhibitis. Qui vero non intendit abortum neque eo fine adhibet media, sed adhibitis mediis propter alium finem, matris sanitatem, simul praevidet periculum secuturi abortus: is, si abortus occiderit, dicitur indirecte causasse abortum" (61).

Lehmkuhl, a nuestro juicio, nunca llegó a convencerse de que el concepto de aborto directo ilícito se verifica ni en el aborto terapéutico ("En este particular ha quedado zanjada la discusión con la respuesta del Santo Oficio", escribía aún en sus *Casus conscientiae* citados ni en la operación quirúrgica para salvar a la madre del riesgo mortal inminente por una concepción ectópica. Es que sus consideraciones a favor de la sentencia que había defendido hasta la intervención del Santo Oficio de 1895 eran, y siguen siendo, fuertes a favor de una representación del aborto terapéutico como directo "en sentido teológico", según su expresión.

Se trata de consideraciones que requieren una cierta agudeza mental. Y eso hace que algunos desconfién de ellas. ¿Es que puede depender, dicen, de semejantes razonamientos equilibristas una doctrina moral de aplicación bastante frecuente? Se les puede responder que la reacción instintiva aun de las personas más razonables, encuentra extraño que haya que asistir pasivamente a la muerte de dos seres humanos cuando se puede salvar a uno de ellos, sobre todo si ha pedido ayuda a un médico que por deber profesional está llamado a proteger contra la muerte.

(60) *Ib.*, I⁸ 840; v. I (11), 1003.

(61) *Casus conscientiae* I², 522. Autor tan poco sospechoso como D. Prümmer, escribiendo después de todas las respuestas del Sto. Oficio, daba una descripción del aborto directo e indirecto casi tan ambigua como la de Lehmkuhl: "Procuratio... directa dicitur, si media adhibita per se et immediate occidunt foetum expelluntque... Indirecta... si media adhibita per se et immediate ordinata sunt ad sanitatem matris, sed per accidens et praeter intentionem (licet non praevisionem) expellunt foetum". Y añadía después: In praxi non semper facile est discernere, num actio quaedam medica sit directa an indirecta occisio foetus..." *Theologia moralis*, II, 138, 141.

Contra esta reacción instintiva parece pronunciarse la menos a primera vista la doctrina de la Iglesia, al decir que es aborto directo cualquier intervención que mire a la destrucción de la vida inocente, no sólo como a fin del agente movido por semejante intención expresa, sino también como a medio aceptado para un fin ulterior; medio que, cuando es resultado único de la acción intermedia, no puede por menos que entrar implícitamente en la intención del agente, quien lo busca en sí aunque no por sí mismo. La demostración de que no es ni indudable ni real el sentido comúnmente dado a las declaraciones del magisterio por fuerza requiere una aplicación aguda del ingenio, siendo contraria a la aceptación casi común de una idea contraria.

8. En estos últimos años bastante moralistas, por diversas razones, aceptan el aborto terapéutico como no contrario a la sana moral. Fallo de bastantes de ellos es el abstraer de las manifestaciones del magisterio aparentemente contrarias; lo cual no debe hacer un teólogo católico, repetimos, que "ha de enseñar a la luz de la fe y bajo la guía del Magisterio de la Iglesia" (62). Alguno ha pensado que podía desprestigiar el mismo principio del doble efecto; y varios, que se puede aceptar, y aun llevar más lejos, la interpretación que de él hizo Knauer, separándose del pensamiento tradicional maduramente razonado durante varios siglos. Otros acuden a consideraciones más o menos directamente desautorizadas por la Iglesia.

Cabrá mostrar satisfactoriamente que, siendo el aborto directo una acción intrínsecamente mala y jamás lícito, el aborto terapéutico no es directo, y por consiguiente acaso puede ser practicado para salvar a la madre. Varios de los moralistas que hemos presentado en este artículo nos dan pie para abrigar esta esperanza.

Por nuestra parte creemos coincidir con ellos, sin desatender las declaraciones del Magisterio, al formular así nuestro pensamiento.

Jamás es lícito provocar un aborto con la intención expresa de sacrificar la vida del feto a cualquier objetivo humano, por noble que este sea en sí mismo. Sería un acto directamente opuesto al amor del prójimo, y un arrogarse derechos sobre la vida ajena, que Dios se ha reservado para sí poniendo al hombre en relación transcendental consigo mismo, en independencia de los demás hombres.

(62) Concilio Vaticano II, Decreto *Optatam totius*, 16. La guía de la Iglesia en este caso es tanto más de tenerse presente, cuanto que según el *Lexikon für Theologie und Kirche, v. Abtreibung*, t. 98 (Freiburg in BR 1957) es una doctrina que, por la constancia, universalidad y fuerza de su pronunciamiento, pertenece a la fe de la Iglesia; es decir, contiene un *effatum infallibile* a través de una *fallibilis effatio*.

Tampoco es lícita en ningún caso una intervención médico-quirúrgica que por su interna estructura no tiene más efecto y más resultado inmediato en el juicio humano que el de privar de la vida al feto. Por mucho que el agente protestara de que su intervención no era de matar un ser humano, sino de obtener algo muy distinto, al aceptar y realizar deliberadamente una acción que en sí misma fuera un acto completo y no tuviera otro significado y alcance que el de abortar una criatura, no podría por menos de realizar un homicidio, aceptado en sí mismo, aunque no por sí mismo, sino como medio para otro fin. Quien tal hiciera, por ejemplo practicando la craniotomía, o provocando la interrupción de un embarazo reciente para librar a la madre de la infancia, se arrojaría el derecho a sacrificar a un hombre, del cual no podía disponer en absoluto.

En cambio, en el orden teológico o moral, no sería aborto directo la cura médica de la madre como efecto buscado por su medio, aunque simultáneamente padeciera daño la criatura que lleva en el seno, por efecto colateral de la medicación. Pero además parece que no lo sería tampoco aquella intervención cuyo contenido real y efectivo en el juicio de los hombres ofreciera dos aspectos verdaderos y fuera doble; es decir, tuviera verdaderamente dos resultados inmediatos: uno, aceptado intencionalmente, el de librar a la madre, en fuerza del mismo acto que se ejecuta, de una tensión interna que amenazara gravemente su vida; otro, no buscado en modo alguno en el orden psicológico, sino realizado en el orden puramente material, el de sustraer el feto del medio ambiente que le sería necesario para poder seguir desarrollándose. Este segundo resultado, por lo que se refiere a la intención del agente, sería tolerado, no buscado; y en el caso del aborto terapéutico, se lo toleraría tanto más razonablemente cuanto que en realidad aquel feto habría de morir necesariamente poco después, mientras que, acelerada su muerte, se salvaba una vida.

Médicos de delicada conciencia profesional, al mismo tiempo que sinceros cristianos, frecuentemente no logran comprender por qué tienen que asistir pasivamente a la muerte de una cliente que reclamaba su servicio, pudiendo salvarle la vida con sólo acelerar acaso pocos instantes o no más de algunas horas la muerte necesaria del niño que en su seno les pone a aquellas en igual trance. No logran comprender que su intervención en este caso reviste sustancialmente el mismo carácter moral que la del curandero que se presta a maniobras abortivas para desembarazar a la madre de una molestia que le impide gozar libremente de la vida, o de la presencia de una criatura que sería la prueba de su conducta inmoral. Les parece que su actuación, vista en sí misma, no es sólo, ni más inmediata-

mente, una anticipación de la muerte del feto, que una liberación de la presión, riesgo de hemorragias mortales, etcétera, que amenaza a la madre.

Germain Grisez, en un excelente estudio sobre el aborto, ha escrito refiriéndose a este caso extremo, después de un razonamiento que no nos parece del todo exacto en su totalidad:

"From the point of view of human moral activity, the initiation of an indivisible process through one's own causality renders all that is involved in that process equally immediate. So long as no other human act intervenes or could intervene, the meaning (intention) of the behavior which initiates such a process is no less immediate to what is, from the point of view of physical causality, a proximate effect or a secondary or remote consequence. For on the hypothesis that no other human act intervenes or could intervene, the moral agent who posits a natural cause *simultaneously* (morally speaking) posits its foreseen effects" (63).

En la defensa contra la agresión injusta hay también un proceso indivisible con dos aspectos, que santo Tomás llamó efectos de la acción defensiva. Lo son realmente en el juicio y aprecio humano, de modo que no se puede decir que el agredido se salva mediante la muerte del agresor y a consecuencia de ella. Se salva rechazando cruentamente al agresor; se salva mientras le impide, y al mismo paso en que le impide, la continuación de la agresión. Sustancialmente coincidimos con el juicio definitivo que hace Grisez y pensamos que en el fondo es el que tuvieron Sánchez, Busenbaum, san Alfonso, Billuart, Gury, Ballerini, D'Annibale, Lehmkuhl, no reprobado en su sentido profundo por las declaraciones del magisterio. El aborto terapéutico nos parece que no es aborto directo.

Pontificia Università Gregoriana
Roma

MARCELINO ZALBA S.J.

(63) Abortion, the Myths, the realities, and the arguments (New York, 1970), p. 333. Un número creciente se alinea con Br. Schüller, siguiendo la teoría del valor preferencial, por el que se puede optar razonablemente en situaciones difíciles (Springer, Dedek, Molinski, Heylen, etc.); otros juzgan que el sacrificio de una vida condenada a perecer sin haber visto la luz no entra en el verdadero concepto de aborto absolutamente prohibido (Håring, Visser, Rotter, Milhaven, Troisfontaines, etc.); otros recurren a la solución de compromiso, impuesta más de una vez a su juicio al viandante que no puede conciliar todos sus deberes sin lograr todos los valores apetecibles (Hinrichsen, López Azpitarte, Visintainer, Martelet, Curran, etc.).