

VIDA Y ÉTICA

A Ñ O 6 N ° 1 J U N I O 2 0 0 5

INSTITUTO DE BIOÉTICA
FACULTAD DE POSGRADO
EN CIENCIAS DE LA SALUD
PONTIFICIA UNIVERSIDAD
CATÓLICA ARGENTINA
Av. Alicia Moreau de Justo 1400
Ciudad de Buenos Aires
C1107AFB Argentina

TELÉFONO
(+5411) 4338-0634
FAX
(+5411) 4349-0284
E-mail
bioetica@uca.edu.ar

www.bioetica.com.ar

EJEMPLAR
ARGENTINA \$27.-
AMÉRICA LATINA U\$S10.-
EE.UU. - EUROPA - OTROS U\$S15.-

SUSCRIPCIÓN ANUAL
ARGENTINA, \$50.-
AMÉRICA LATINA, U\$S20.-
EE.UU. - EUROPA - OTROS U\$S25.-

DIRECCIÓN Alberto G. Bochaty

COORDINACIÓN PERIODÍSTICA Marina López Saubidet
María Graciela Juliano

DISEÑO Estrategia & Diseño

EDICIÓN  **EDUCA**
Ediciones de la Universidad Católica Argentina

IMPRESIÓN Estrategia & Diseño
lampo14@yahoo.com

AÑO 2005

ISSN 1515-6850

Queda hecho el depósito legal que marca la ley 11.723. Derechos reservados.
Se autoriza la reproducción total o parcial, citando la fuente y el nombre del autor en forma explícita.

Los artículos que se publican en esta revista son de exclusiva responsabilidad de sus autores y no comprometen la opinión del Instituto de Bioética ni de la Pontificia Universidad Católica Argentina.

SUMARIO

ARTÍCULOS *pág. 09*

pág. 23

¿FUNDAMENTOS RELIGIOSOS DE LA BIOÉTICA?
Mons. Dr. Livio Melina

pág. 39

LA CONTRIBUCIÓN DE LA RELIGIÓN A LA BIOÉTICA
Roberto Dell'Oro, STD

pág. 51

EL DON DE LA FELICIDAD
Dr. Juan de Dios Vial Correa

pág. 63

LA BIOÉTICA Y LA CORPOREIDAD
P. Lic. Alberto G. Bochatey, O.S.A.

OPINIÓN Y COMENTARIOS *pág. 77*

pág. 85

ONTOLOGÍA DE LA CORPOREIDAD. LA DIMENSIÓN EXTERIOR DE LA PERSONA HUMANA
Dra. María L. Lukac de Stier

pág. 89

JURISPRUDENCIA Y BIOÉTICA: BALANCE DE 20 AÑOS DE DEMOCRACIA
Dr. Mariano Morelli

pág. 103

¿QUÉ LEGISLACIÓN EN BIOÉTICA?
Dr. Nicolás Lafferriere

pág. 111

LA BIOÉTICA EN LA PERSPECTIVA DE LA CIENCIA MORAL
Dr. Mario Caponnetto

pág. 115

RESPONSABILIDAD Y ÉTICA. SUGERENCIAS DE EMMANUEL LÉVINAS
Pbro. José Juan García

DOCUMENTOS NACIONALES *pág. 115*

pág. 131

ABORTO TERAPÉUTICO

pág. 135

ABORTO: ANÁLISIS DEL FALLO DE LA SUPREMA CORTE BONAERENSE QUE AUTORIZA ABORTO

pág. 137

NINGÚN DERECHO ASISTE A MATAR A UNA PERSONA

DOCUMENTOS INTERNACIONALES *pág. 141*

pág. 147

EDUCACIÓN PARA VIVIR

pág. 151

DISCURSO S.S. J.P. II SOBRE "TRATAMIENTOS DE MANTENIMIENTO VITAL Y ESTADO VEGETATIVO"

pág. 159

REFLEXIONES SOBRE LOS PROBLEMAS CIENTÍFICOS Y ÉTICOS RELATIVOS AL ESTADO VEGETATIVO

pág. 165

REFLEXIONES ACERCA DE LA NUTRICIÓN ARTIFICIAL E HIDRATACIÓN

pág. 167

LA EUTANASIA EN HOLANDA INCLUSO PARA NIÑOS MENORES DE DOCE AÑOS

pág. 171

NUEVO PRESIDENTE DE LA PONTIFICIA ACADEMIA PARA LA VIDA: S.E.R. MONS. ELIO SGRECCIA

MENSAJE DE S.S. JUAN PABLO II A LOS PARTICIPANTES DE LA XI ASAMBLEA GENERAL DE LA PAV

HOMILÍA DE S.S. BENEDICTO XVI

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA

Gran Canciller

Jorge Mario Card. Bergoglio, S.J.

Rector

Mons. Dr. Alfredo H. Zecca

Vicerrector

Lic. Ernesto José Parselis

Decano

Facultad de Posgrado en Cs. de la Salud

Dr. Carlos B. Álvarez

Director

Instituto de Bioética

P. Lic. Alberto G. Bochaty, O.S.A.

Investigadores

Dra. Margarita Bosch

Dra. Zelmira Bottini de Rey

Pbro. Rubén Revello

Colaboradores del Instituto

Lic. Teresa Baisi

Dra. Marina Curriá

Dra. M. C. Donadio de Gandolfi

Dra. Marta Fracapani de Cuitiño

Dr. Armando García Querol

Dr. Lorenzo García Samartino

Dra. Dolores García Traverso

Dra. Patricia Kuyumdjian de Williams

Dra. Ma. Liliana Lukac de Stier

Dra. María José Meincke

Dr. Mariano Morelli

Lic. Josefina P. de Videla

Lic. Alejandra Planker de Aguerre

VIDA Y ÉTICA COMITÉ CIENTÍFICO

Dr. Carlos B. Álvarez

R. P. Domingo Basso, O.P.

R. P. Dr. Roberto Colombo

Roberto Dell Oro, Ph.D.

Dra. María Luisa Di Pietro

Prof. Dra. María C. Donadio Maggi de Gandolfi

Dra. Marta Fracapani de Cuitiño

Prof. Dr. Gonzalo Herranz

Prof. Dr. Francisco Javier León Correa

Prof. Dra. Hna. Elena Lugo

Prof. Dra. María Liliana Lukac de Stier

Prof. Dr. Gérard Memeteau

P. Gonzalo Miranda, L.C.

Edmund Pellegrino, MD, Ph.D.

Prof. Dr. P. Angelo Serra, SJ

S.E.R. Mons. Elio Sgreccia

Prof. Juan de Dios Vial Correa



EDITORIAL

ESTE ES UN TEXTO SIMULADO:

Esta nueva *Vida y Ética* que hoy llega a sus manos es un NÚMERO ESPECIAL ya que recoge las Actas del *I° Congreso Internacional de Bioética Personalista* que realizamos en Buenos Aires en octubre de 2004 para festejar el 10° Aniversario de vida de nuestro **Instituto de Bioética**.

De hecho Uds. verán que tiene muchas más páginas, más artículos, más autores y al leerla descubrirán que tienen en sus manos un auténtico "libro" que pretende ser un punto de referencia completo y profundo para conocer y desarrollar mejor la bioética personalista tanto desde la reflexión teórica y especulativa como desde la visión clínica y práctica.

La Pontificia Universidad Católica Argentina, vio con claridad el mundo desafiante que se presentaba en torno de la Bioética y luego de apoyar alguna iniciativa de reflexión bioética, fundó en 1994, el entonces llamado *Instituto de Ética Biomédica*. En 2001 se jerarquiza al **Instituto** integrándolo a la Facultad de Posgrado en Ciencias de la Salud de la misma Universidad y, teniendo en cuenta su importante trayectoria, sus realizaciones y el pedido de la Iglesia, sobre todo, cuando nos dice que "una aportación específica deben dar las *Universidades* particularmente las *católicas*, y los *Centros, Institutos y Comités de bioéti-*

ca" (Evangelium Vitae 98); se le cambia el nombre por el de **Instituto de Bioética**.

Como bien recuerda Mons. Sgreccia en su *Manual de Bioética*, los países del Tercer Mundo "deben ser protegidos de las contaminaciones occidentales" [1] y no se les puede transferir, sin una auténtica enculturación (y no sólo traducción) conceptos que provienen del campo médico científico y por lo tanto gozan de una especie de "presunta inmunidad cultural" por llegar incluidos en planes y/o programas de políticas sanitarias internacionales o regionales con pleno aval técnico, aunque muchas veces, no ético y menos, bioético. Nuestro *Instituto* ha intentado y sigue intentando continuamente hacer una lectura crítica y propositiva de la Bioética que llega a Latinoamérica y especialmente a la Argentina. Creemos que la perspectiva personalista ontológicamente fundada brinda unos contenidos y una forma de entender y hacer bioética mucho más cercana a la realidad de nuestro pueblo y de su cultura. Sin duda, la nueva forma de hacer ciencia y el nuevo conocimiento de las realidades de la vida son desafíos propios del nuevo milenio.

Este conocimiento representa un valor extraordinario y profundo para toda la familia humana. Tiene también un gran significado para las disciplinas filosóficas

y teológicas al continuar a lo largo del camino del *intellectus quaerens fidem* y de la *fides quaerens intellectum*, y al buscar una comprensión cada vez más completa de la riqueza del conocimiento humano y de la revelación bíblica. Si la filosofía y la teología interpretan hoy mejor que en el pasado lo que significa un ser humano en el mundo, lo deben en gran parte a la ciencia empírica, porque ésta nos ha mostrado cuán numerosas y complejas son las obras de la creación y cuán ilimitado es aparentemente el cosmos creado. La admiración absoluta que inspiró las primeras reflexiones filosóficas sobre la naturaleza no disminuye cuando se hacen nuevos descubrimientos científicos. Al contrario, aumenta cuando se logra una nueva percepción. La especie capaz de "asombro creatural" se transforma cuando nuestra comprensión de la verdad y de la realidad se hace más amplia, cuando somos estimulados a investigar cada vez más profundamente en el ámbito de la experiencia y la existencia humanas.

Con todo, el valor cultural y humano de la ciencia se aprecia también en su paso del nivel de investigación y reflexión al de actuación práctica. De hecho, el Señor Jesús dijo a sus discípulos: "A quien se le dio mucho, se le reclamará mucho" (Lc 12, 48). Por eso los científicos, precisamente porque "saben más", están llama-

[1] Sgreccia, Elio: *Manuale di Bioetica*, Vol. II. Vita e Pensiero, Milano (2002), p.15.

dos a "servir más". Dado que la libertad de que gozan en la investigación les permite el acceso al conocimiento especializado, tienen la responsabilidad de usarlo sabiamente en beneficio de toda la familia humana, liberándola de los peligros que entraña una ciencia desprovista de una ética fundada firmemente en la naturaleza de la persona humana y en el respeto del medio ambiente. [2]

Espero que la lectura (¡esta vez les tomará más tiempo!) no sólo sea placentera e interesante sino que le sirva para mirar a nuestra bioética con ojos renovados y mente enriquecida.

Me despido con un agradecimiento muy especial a todos los que han pasado en estos diez años por la vida del **Instituto de Bioética**, especialmente al P. Dr. Domingo Basso, O.P.; a nuestro primer

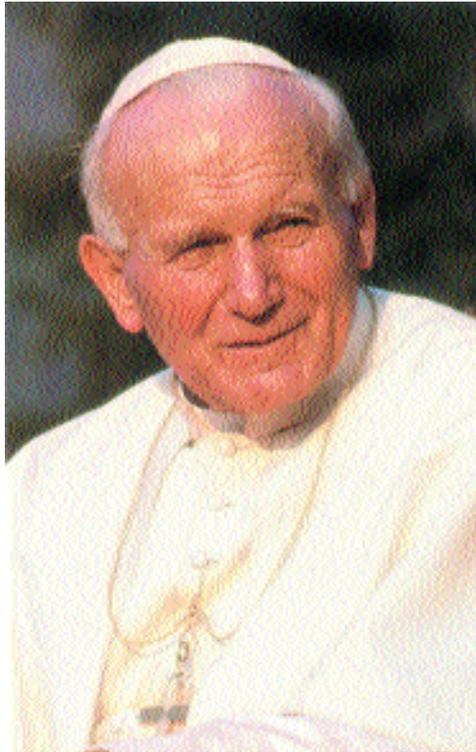
Director, Dr. Hugo O.M. Obiglio; a la Sra. Ana Racedo de Constenla. También quiero agradecer a la Srta. Marina López Saubidet, la Sra. Valeria González de Palacios y a la Sra. Graciela Juliano de Gobbi, por su disponibilidad y trabajo maravilloso y por su esfuerzo cotidiano: sin ellas ni esta Revista, ni el Instituto serían la realidad que son.

Finalmente quiero agradecerles a Uds. queridísimo lectores y amigos, por su fidelidad y por sus consultas y cercanía, que nos interpelan para que sigamos inquietos en el estudio y la práctica de la Bioética.

¡Hasta la próxima y buena lectura!

P. Lic. Alberto G. Bochaty, O.S.A.
Director

[2] Cfr. Juan Pablo II: *Discursos a la Academia Pontificia de Ciencias*, 28 de octubre de 1994, 27 de octubre de 1998 y 12 de marzo de 1999; *Discurso a la Academia Pontificia para la Vida*, 24 de febrero de 1998.



“Quiero ser recordado como el Papa de la Vida y de la Familia”

Esta expresión que Mons. Elio Sgreccia recogió de la boca de Juan Pablo II es un estímulo para la revista **VIDA Y ÉTICA**. El sentimiento de abandono y dolor por su

pérdida se ilumina con la esperanza y la fidelidad a su Magisterio y a sus enseñanzas proféticas sobre la Cultura de la Vida.

¿FUNDAMENTOS RELIGIOSOS DE LA BIOÉTICA?

Mons. Dr. Livio Melina

- Vicepresidente (Director) del Pontificio Instituto Juan Pablo II para Estudios sobre Matrimonio y Familia, Pontificia Universidad Lateranense (sede Roma)
- Lic. en Filosofía (Universidad de Padua, Italia) y en Teología (Universidad de Bologna, Italia)
- Especialización en Teología Moral (Pontificia Universidad Gregoriana)
- Profesor de Teología Moral, Pontificio Instituto Juan Pablo II para Estudios sobre Matrimonio y familia, Pontificia Universidad Lateranense (sede Roma)
- Dirigió el *Masters course* en Bioética en colaboración con el Instituto de Bioética de la Universidad Católica del Sacro Cuore (Roma)
- Fue Director de la investigación "El estado de los fundamentos de la Teología Moral" en el Pontificio Instituto Juan Pablo II (sede Roma)
- Editor de la revista *Anthropotes* y consultor de *Communio*.
- Autor de muchos libros, entre ellos, *El estado de la Teología Moral Fundamental* y *Compartiendo las virtudes de Cristo: para una renovación de la Teología Moral a la luz de la Veritatis Splendor* y de numerosos artículos.

Palabras clave

- Bioética fundamental
- Principios de Bioética
- Antropología cristiana
- Fe y Razón
- Pluralismo
- Verdad
- Libertad
- Vida humana

RESUMEN

El autor explica en el presente artículo el error que implica censurar del debate y la "cosa pública" los fundamentos religiosos que tiene la Bioética, provenientes de una sólida Antropología.

Asimismo, realiza un repaso por los principios antropológicos cristianos esenciales, demostrando cómo los mismos son factibles de ser aceptados tanto desde la razón, como la fe y, por lo tanto, poseen validez universal.

La propuesta de posibles fundamentos religiosos de la Bioética no encuentra una inmediata acogida favorable en las discusiones que se llevan adelante en el ámbito de nuestras sociedades democráticas; es más, choca con posturas de desconfianza y de sospecha. Esta democracia no puede evitar, a veces, hacer las cuentas con una objeción de erradicar la impertinencia que tiende a excluir la religión del debate público sobre la ética. El respeto del pluralismo social implicaría una prejuiciosa posición "laicista". Las referencias a las verdades absolutas e indiscutibles, no sólo las religiosas sino también las filosóficas, generarían intolerancia y rigidez. Sólo un "pensamiento débil", sin verdad y sin absolutos estaría en grado de garantizar, al mismo tiempo, el respeto de autonomía de cada sujeto y

la flexibilidad de soluciones éticas a adoptar. Como se ve, lo que se está poniendo en tela de juicio, no es solamente la validez pública de la religión, sino la misma capacidad de la razón de aferrar verdades universales válidas para todos. Esta confrontación, por lo tanto, hay que desarrollarla sobre la concepción misma de la razón en su relación con la verdad y sobre las condiciones que permitan una auténtica y justa convivencia social.

Mi presentación se articulará en dos momentos: ante todo, se reflexionará sobre las cuestiones preliminares de la Bioética y la religión, en la búsqueda de una respuesta a las cuestiones mencionadas. En segundo lugar, expondré los principios esenciales de la antropología cristiana que están en la fundamentación de la Bioética, y que, por lo menos en parte, son compartidas incluso entre otras grandes tradiciones religiosas.

BIOÉTICA Y RELIGIÓN

He mencionado ya el prejuicio negativo hacia la fundamentación religiosa de la ética pública en las sociedades democráticas modernas. En lo relativo más específicamente a la Bioética, algunos sostienen que ella nace justamente a partir de una fractura consciente con

todo principio religioso que afirme la intangible "sacralidad de la vida humana" [1]. La Bioética, en su imprescindible novedad de problemas, habría que pensarla sólo en términos laicos, aceptando el nuevo punto de vista de la "calidad de vida", por el cual la vida humana es sólo un bien relativo, que debe evaluarse según un cálculo proporcionado de las ventajas que procuran al individuo, en términos de placer y de bienestar, y a los otros o a la sociedad, en términos de utilidad o productividad.

La respuesta de los exponentes de la parte "católica" se ha caracterizado por el rechazo de la calificación de "católica" para la Bioética elaborada por ellos. Justamente ellos han reivindicado el carácter racional y universalmente defendible de la ética que reconoce normas morales absolutas en torno a la vida humana que hay que respetar siempre y de todas maneras, sin excepciones. Sólo radicando la ética en la verdad y desarrollando un diálogo común sobre el *humanum* se puede evitar el arbitrio, la prevaricación, el poder del más fuerte. En este sentido, muchos bioeticistas "católicos" no consideran pertinente utilizar argumentos teológicos en la Bioética, sino que aceptan hablar en un plano sola-

mente racional y humano, sin ceder, de todas maneras, al relativismo y sin renunciar a una verdad metafísica sobre el Hombre.

Mirando las cosas de cerca, por otra parte, también el principio de la calidad de vida, que es claro en su contraposición abstracta al principio de la sacralidad de la vida, se revela improvisamente insuficiente en las aplicaciones concretas. ¿Cómo valorar la calidad de la vida humana? ¿Quién puede valorarla adecuadamente? En realidad se muestra así que el verdadero problema no es sólo ético. De hecho no podrá encontrar una respuesta satisfactoria solamente en el campo de la ética normativa, censurando la cuestión fundamental, que es una cuestión antropológica [2]. Las respuestas éticas por sí mismas no bastan; éstas son comprensibles si están insertas en un horizonte de significación más completo.

Tenemos necesidad de aquella sabiduría del Hombre, sin la cual las soluciones morales no son satisfactorias. Es en este punto donde los aportes de las concepciones religiosas, en particular de la visión cristiana del Hombre, se convierten en algo precioso. En este sentido, la censura sobre el horizonte completo de

[1] Cf. M. Mori, "Bioetica. Nuova scienza o riflessione morale?", en *Mondoperato* 11 (1990) 120-128. Ver también el debate desarrollado en torno al "Manifiesto di bioetica laica", propuesto por C. Flamigni, A. Massarenti, M. Mori. y A. Petroni, en *Il Sole / 24 Ore* del 9 y del 16 de junio de 1996.

[2] Sobre el entrecruzamiento de ciencia, ética y antropología, ver: A. SCOLA, *Questioni di antropologia teologica*, II edizione aumentata, Roma, 1997.

la antropología cristiana costará un precio elevado que se deberá pagar. La exclusión de la teología del debate público tiene como presupuesto implícito que es absolutamente extraña a la comprensión racional. La delimitación formal de la Bioética como ética filosófica, antropológica y metafísicamente fundada, pero separada de la teología, presupone, por otra parte, una concepción "racionalista" de la razón, en la cual la cuestión de la verdad está separada prejuiciosamente de la libertad [3]. En tal perspectiva, la fe -no sólo como virtud teologal, sino, sobre todo, como actitud humana- no tiene que ver con el acceso a la verdad, la cual estaría garantizada en su objetividad justamente poniendo entre paréntesis al sujeto, con sus aspiraciones y sus preguntas sobre el sentido.

Pero la verdad por la cual se interesa la Bioética, no podemos encasillarla en una modalidad, de una forma conceptual unívoca y "científicamente" neutral. Las persuasiones sobre las que se basa la conciencia para juzgar y actuar están referidas al sentido último de la vida y de la dignidad de la persona. Esas raíces interpelan radicalmente a la libertad y a la certeza necesaria y no pueden eximir-

se de pagar el precio de la "fe", o sea, de un crédito que se ofrece a aquello que se propone como fundamento razonable de una esperanza para la vida.

La ética es una dimensión siempre necesariamente presente y no simplemente sucesiva a un saber metafísico objetivo en el cual la libertad no estaría involucrada. La situación originaria es, por su naturaleza, "práctica": es en la acción donde se da la verdad. El ser se manifiesta especialmente en el símbolo real de la persona, como verdadero y como bueno y exige ser reconocido libremente [4].

En este sentido, puede ser superada la contraposición moderna entre fe y razón, encontrando un concepto no "racionalista" de la razón y una noción no fideista de la fe. La razón, de hecho, no está separada del acto con el cual la conciencia humana, en su integralidad, se refiere originariamente a la verdad. La fe antes de ser la virtud teologal es, agustinianamente, una figura antropológica universal de acceso a la verdad [5]: sólo en la fe como respuesta libre y razonable al ser que se revela se puede saber aquello que es más allá de lo limi-

[3] Con respecto a esto, ver las observaciones de G. ANGELINI, "Il dibattito teorico sull'embrione. Riflessioni per una diversa impostazione", in *Teologia* 16 (1991) 147-166.

[4] Cf. J. DE FINANCE, *L'ouverture et la norme. Questions sur l'agir humain*, Ciudad del Vaticano, 1989, en particular, el texto en las páginas 1 a 18 y 111 a 138.

[5] A propósito: F. CHIEREGHIN, *Fede e ricerca filosofica nel pensiero di S. Agostino*, Padua, 1965.

tado del concepto.

En la concepción racionalista de la época moderna, la razón es la fuente única y autónoma de las normas de derecho público. El modelo de un saber científico elaborado prescindiendo del sujeto, y así técnicamente potente con su prevalencia, se convierte en factor de marginación de la Teología. Pero el final de la época moderna implica también la crisis de este tipo de racionalidad y la puesta nuevamente en discusión de esta exclusión [6]. Lo que está en crisis en la intemperie del postmodernismo [7] es la forma iluminística de la racionalidad que está signada por una afirmación orgullosa de independencia y de extrañeza de la razón respecto la fe y la libertad. Ampliar el concepto de razón del cual se ha hablado implica, también, la posibilidad de una nueva consideración sobre la contribución de la perspectiva teológica. Si la "fe", entendida no en sentido teológico sino como una actitud humana, no es extraña a la razón en su dinámica hacia la verdad, entonces, también la contribución de una luz superior acogida en el riesgo libre de la fe teológica no podría ser prejuiciosamente excluida.

Sobre estas bases se abre naturalmen-

te una pista de diálogo con la fe con sentido fuerte y teológico, entendido como un asentimiento a una revelación. Esto une a las tres grandes religiones monoteístas de la rama abrahámica, que se basan en una revelación sobrenatural, custodiadas en las Sagradas Escrituras e interpretadas en una tradición. La fe en sentido teológico fuerte, aparece, por lo tanto, como realización gratuita y sobrenatural de una estructura antropológica originaria de fe, que lejos de contradecir la razón, amplía de cuajo el horizonte y permite la apertura a la verdad. Así también la Teología, como reflexión crítica y sistemática sobre la revelación, no puede ser considerada desde el inicio extrínseca y fuera de juego en el discurso de la Bioética que se ocupa del misterio de la vida humana personal.

Desde luego, ninguna de las religiones reveladas puede aceptar la reducción iluminística de la fe a la moral [8]. La marginalización de la dogmática y el privilegio dado a la ética constituyen un factor de corrupción de la religión que, en vez, afirma la primacía absoluta de Dios y de su gloria. Las tres grandes religiones monoteístas -cristianismo, judaísmo e islamismo- proponen concordemente una concepción ética de Dios y relacio-

[6] Ver: R. GUARDINI, *La fine dell'epoca moderna, Il Potere*, Brescia, 1984.

[7] Cf. J. F. LYOTARD, *The Postmodern Condition. A report on knowledge*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1984.

[8] Con relación a esto, ver mi escrito: L. MELINA, "Moralizzare o de-moralizzare l'esperienza cristiana", in L. MELINA - O. BONNEWJUN (a cura di), *La Sequela Christi. Dimensione morale e spirituale dell'esperienza cristiana*, Roma 2003, 85-103.

nan estrechamente la cuestión teológica a la antropológica y la ética. Ellas, develando el rostro de Dios, revelan también el rostro auténtico del Hombre y el diseño divino con relación a Él.

Las afirmaciones de H. T. Engelhart según las cuales "si la Teología no puede ofrecer una contribución de teoría moral a las obligaciones de la Bioética, puede ofrecer sugerencias estéticas de sentido y de motivo" [9], puede y debe ser superada. Por un lado, ella denuncia el límite del formalismo racionalístico de una moral, que por ser puramente racional y universal no sabe decir nada sobre el significado y el motivo de la vida del Hombre y debe dejar [10] este argumento muy necesario a la Teología. Por otra parte, esta afirmación relega la Teología al campo de la estética, o sea, del gusto subjetivo, de aquello que debe permanecer confinado al ámbito privado, en cuanto que no tiene la dignidad de un saber públicamente defendible y argumentable.

La Teología, a su vez, pretende argumentar racionalmente a partir de la revelación, la cual, por su parte, tiene la pretensión irrenunciable de decir la verdad sobre el Hombre y una verdad que puede proponer públicamente. Si el pre-

supuesto de la Teología es un acto de fe de revelación, con esto ella no renuncia a la racionalidad ni se excluye del diálogo. Sólo un rígido racionalismo, que pretende separar la razón de la libertad y del riesgo de la fe, puede cerrarse a aquella sabiduría sobre el significado último de la realidad, que se recibe en la medida en que se está dispuesto a comprometer la vida por ella.

PRINCIPIOS DE LA ANTROPOLOGÍA CRISTIANA COMO FUNDAMENTO DE LA BIOÉTICA

En este segundo momento de mi reflexión, quisiera exponer los principios esenciales de la antropología cristiana, que pueden constituir un fundamento adecuado para la Bioética. Ellos son, al menos en parte, compartidos por las otras dos grandes tradiciones religiosas: el judaísmo y el Islam.

La revelación bíblica, tanto del Antiguo Testamento como del Nuevo Testamento, testimonia el valor sagrado de la vida humana, codificado en la prohibición del homicidio: la vida del Hombre, por una relación particular con el Creador, trasciende el nivel de la vida animal. Ella es confiada al Hombre con

[9] H.T. ENGELHART, "Cerchiamo Dio e troviamo l'abisso: bioetica e teologia naturale", en E.E. Shelp (a cura di) *Teologia e bioetica. Fondamenti e problemi di frontiera*, Bologna 1989, 149-165.

[10] Cf. L. MELINA, "Riconoscere la vita. Problematiche epistemologiche della bioetica", in A. SCOLA (a cura di), *Quale vita? La bioetica in questione*, Milano 1998, 75-115 (traducción disponible en español).

una peculiar responsabilidad. La ciencia - y, en particular, la ciencia médica- es vista como un factor positivo de desarrollo querido por el Creador, siempre que se mantenga sometida a su designio y respete la ley moral.

Por otra parte, estos principios comunes a las tradiciones religiosas, representan también aquellos rasgos esenciales sobre el valor de la vida, que la razón misma puede entender, pero, si se trata de una razón dispuesta a abrirse al misterio y no de una razón que pretende medir de forma exhaustiva la realidad con parámetros limitados. La razón que calcula, capaz de intervenir eficazmente sobre la vida como fenómeno biológico, debe dejarse guiar por la sabiduría, que persigue los valores y los fines de la existencia. El "hacer" técnico a propósito de la vida debe subordinarse a la lógica del "actuar" [11], que pone en primer plano la relación de la libertad humana con los fines inmanentes a la acción.

VIDA Y PERSONA

Para ilustrar la visión cristiana del Hombre, partimos de la pregunta fundamental, con la que se inicia la Encíclica

Evangelium Vitae [12] "¿Por qué la vida humana es un bien?" (n.34) ¿Por qué ella es siempre un bien? ¿Por qué razón debe merecer del Hombre un respeto absoluto e incondicional y no puede quedar sujeta a una ponderada valoración de ventajas y desventajas que, efectivamente, comporta para sí y para los otros? El gran pensador cristiano Romano Guardini, ha expresado en fórmulas incisivas y transparentes la percepción espontánea del valor de la vida, común por naturaleza a todos los Hombres: "El Hombre no es intangible por el hecho de que vive. De tal derecho sería titular también un animal, en cuanto que también se encuentra viviendo (...) La vida del Hombre permanece inviolable porque él es *una persona*" [13]. El respeto de la vida humana, la prohibición de disponer de ella para una manipulación total, la prohibición de destruirla, reflejan la percepción originaria presente en el corazón del Hombre por la cual el otro es un sujeto y no un objeto, una persona y no una cosa. Pero el carácter trascendente de su existir como Hombre respecto del horizonte puramente físico está reservado por la apertura del Hombre a la relación con Dios. Por esto, Juan Pablo II acoge al corazón del drama vivido por el Hombre

[11] La distinción clásica entre *praxis* y *poiesis*, entre *agere* y *facere*, fue críticamente repropuesta por R. BUBNER, *Azione, Linguaggio e ragione. I concetti fondamentali della filosofia pratica*, Bologna, 1985, 55-109.

[12] Para ilustrar la concepción cristiana, sobre todo, la concepción católica, la Encíclica de JUAN PABLO II, *Evangelium Vitae*, 25 marzo 1995.

[13] R. GUARDINI, "I diritti del nascituro", en *Studi Cattolici*, mayo/junio, 1974.

contemporáneo: al mismo tiempo, el eclipse del sentido de Dios y el eclipse del sentido del Hombre, revelando que perdiendo el sentido de Dios se tiende a perder también el sentido del Hombre (EV, 21).

La revelación bíblica ofrece un fundamento sólido de esta institución acerca de la dignidad de la vida personal del Hombre con la *doctrina de la imagen*. La motivación teológica última del valor de la vida humana consiste en aquella "relación específica y particular con el Creador", que se establece en su deliberación originaria: "Hagamos al hombre a nuestra imagen, a nuestra semejanza" (Gen 1,26; EV, 34) Si toda cosa creada subsiste en razón de una relación con el Creador y si, en particular, toda forma de vida manifiesta algo de la riqueza de vida de Dios, existe también una distinción neta entre la vida humana y la vida de otras creaturas. Esta distinción es explicada por la teología de la imagen: la persona humana está en una relación única y singular con Dios. Mientras todos los otros seres vivientes están en una relación genérica inmediata con el Creador, todo ser humano se encuentra en una relación de inmediatez personal con Él; se trata, sobre todo, de una relación de origen. En el segundo relato yahavista de la creación (Gen 2,7), la vida del Hombre, que ha sido plasmada del barro, no surge en continuidad con el dinamismo biológico inferior, sino por

una nueva y extraordinaria intervención de Dios, quien inhala el soplo divino.

En segundo lugar, se establece con Dios una relación de *finalización*, reconocida específicamente en el cristianismo. Todo Hombre está creado en vista de una comunión personal con Dios en el conocimiento y en el amor. Es esta vocación a la vida eterna la que hace comprender aún más el significado del origen a "imagen y semejanza" de Dios. El dato *creatural* específico del Hombre está presente en vista del don gratuito y sobrenatural: la participación a la vida misma de Dios "como hijo en el hijo". De hecho, "esta es la vida eterna: que te conozcan a Ti, el único Dios verdadero, y a Aquel a quien haz mandado, Jesucristo" (Jn, 17,3). El valor pleno de la vida humana, desde sus mismas fases iniciales y en sus dimensiones biológicas más humildes, puede ser acogido adecuadamente sólo en la perspectiva del fin sobrenatural hacia el cual está destinada. Si sólo Dios puede tomar la iniciativa de llamar a una creatura a participar de su misma vida divina y si cada ser humano creado por Él está -de hecho- predestinado a esta altísima vocación en el Hijo mediante el Espíritu, entonces se debe afirmar que, desde el mismísimo inicio de la vida humana, Dios mismo está involucrado con su iniciativa trinitaria y personal en una relación única e irrepetible de vocación.

VIDA FÍSICA Y CORPOREIDAD

El concepto de vida, aun siendo en sí mismo simple e inmediato, implica una gran complejidad semántica. En ausencia de una adecuada distinción de las articulaciones y de una comprensión orgánica de los nexos, se corre el riesgo de confusiones peligrosas. La vida física del Hombre está polarizada hacia el valor de la persona, la cual está llamada en Cristo a participar de la vida divina.

Es un fenómeno de límites entre los niveles inferiores de la materia, de la cual emerge, y aquellos superiores del espíritu, de la cual participa; la vida del Hombre reviste características ambiguas y también paradójicas. Como ha revelado von Balthasar, la posición que la Sagrada Escritura asigna al Hombre en la escena del universo creado, es alta y dramáticamente ambigua: entre el cielo y tierra, "sobre la tierra", pero "bajo el cielo" [14]. La perplejidad del corazón humano frente a esta ambigua posición se hace sentir, en forma muy aguda, justamente en la experiencia límite, que pone la existencia en el confín, entre la vida y la muerte: el momento misterioso e indecible de la concepción y de las primerísimas fases del desarrollo (¿cuándo surge

verdaderamente la vida humana?) y el momento tenebroso del morir (¿cuál es el límite entre la vida personal y la descomposición de un organismo biológico, que pierde poco a poco su unidad funcional?). En los puntos extremos, en las situaciones límites, al mismo tiempo concretísimos y misteriosos, se abren los conflictos de las interpretaciones. Éstas chocan no simplemente frente a la razón, sino al corazón y la libertad de toda persona, llamada a decidir en circunstancias a veces dramáticas. ¿Cuál es, entonces, el valor de la vida física en referencia a la persona?

Siguiendo la teología de Juan acerca de la "vida" y analizando las distinciones terminológicas que encontramos en ella [15], se pueden reconocer tres distinciones fundamentales:

1. En el nivel básico, se encuentra de hecho el $\beta\iota\omicron\varsigma$, que el Hombre comparte fundamentalmente con otros seres vivientes. Se trata de aquella organicidad dinámica, que espontáneamente tiende a afirmar y mantenerse vital mediante intercambios con el ambiente pero que, inevitablemente, decae y recae luego en el inorgánico.
2. En un nivel superior de la naturaleza, se encuentra la dimensión de la vida

[14] Cf. VON BALTHASAR, *Le persone del drama: l'uomo in Dio*, vol II de *Teodrammatica*, Milano 1982, 170.

[15] F. MUSSNER; *Zôé. Die Anschauung vom "Leben" in vierten Evangelium*, München 1952; R.W. THOMAS, "The Meaning of Terms "Life" and "Death" in the Fourth Gospel and in Paul", in *Scottish Journal of Theology* 21 (1968), 199-212-

espiritual propiamente humana (ψυχη). Ésta deriva, en el Hombre, del principio espiritual del alma y lo califica como una persona consciente y libre. La dignidad propia del alma espiritual reside en el asomarse hacia el infinito, de ser "capax Dei".

3. Finalmente, sobre el plano de la gracia, se encuentra el evento cualitativamente nuevo e indeducible en los niveles inferiores (constitutiva, así como esencialmente y como exigencia), de la vida divina, sobrenatural (εση) [16] Se trata de un don totalmente dependiente del amor gratuito de Dios, que abre la dimensión de la participación del Hombre a la vida íntima del mismo Dios: la vida eterna.

La especificidad del Hombre consiste precisamente en el hecho de que estos tres niveles están en relación entre ellos y están unidos el uno con el otro, así que la dimensión biológica participa de las otras dos y viceversa. La finalidad propia de la redención es la "vida eterna" (ζση), pero que santifica y vuelve inviolable también la dimensión biológica, sin que se derive una identificación ("sin confusión y sin separación").

Como se ve también de este borrador esquemático, la unidad articulada de las

dimensiones de la vida humana exige un punto de referencia, con un primado jerárquico, que atraiga hacia otros niveles subordinándolos sin cancelarles su valor. Desde este marco se acoge también el valor del cuerpo y de la vida corporal. En la antropología cristiana, el cuerpo no es un apéndice de significado puramente instrumental respecto del alma. Santo Tomás de Aquino llega a decir incluso que el cuerpo es componente esencial para la perfección de la persona como tal y que, sin el cuerpo, no se da la persona, en sentido propio [17]. La vida física no es, por lo tanto, idolatrada como un absoluto que tenemos que preservar a cualquier costo. En nombre de los bienes espirituales superiores se debe estar dispuesto a sacrificarla, así como han dado testimonio tantos mártires en la historia de la Iglesia. Aunque tampoco es un bien instrumental disponible al simple arbitrio.

A la tripartición precedente, orgánicamente compaginada, hay que coordinar la distinción de dos fases de la vida del Hombre: la temporal y aquella definitiva. Sería, sin embargo, un equívoco gravísimo relegar la vida eterna en el más allá. Ella, al contrario, se inicia ya en la fase temporal y se pone como germinal insipiente del definitivo y como polo que atrae y da significado a cada expres-

[16] Cf. H. DE LUBAC, *Petite catechèse sur nature et grâce*, Paris 1980, 18-25.

[17] SAN TOMMASO D'AQUINO, *De potentia*, q. 5, a. 10, resp.: "*corpus etiam hominis ordinatur ad hominem, non secundum animalem vitam tantum, sed ad perfectionem naturae ipsius*".

sión de la vida. La vida terrena es, al mismo tiempo, *relativa* y *sagrada* (EV, 2): no es el bien supremo al cual todo se sacrifica o al que hay que preservar a cualquier costo; no es ni siquiera un bien instrumental a nuestra completa disposición. "Sólo es dueño absoluto de esta decisión el Creador" (EV, 47)

LA VIDA COMO RELACIÓN Y EL AMOR

La afirmación del valor de la vida, lejos de encerrar a la persona en sí misma en una búsqueda de salvaguardarse a toda costa de los otros, abre de cuajo, más bien, su significado en la trama de las relaciones interpersonales y en la dinámica de la caridad. La vida física está orientada a la persona y la persona se realiza en la comunión, en una trama de relaciones de mutua acogida y donación. No es que la vida tenga valor solamente por la capacidad de relaciones psicológicamente concientes y significativas que comporta, como sostiene un cierto personalismo fenomenológico. Existe, de hecho, una relación constitutiva y fundante con Dios que, colocándose en el origen de cada vida personal, le asegura el valor en modo sagrado e inviolable. "Dios es el único Señor" de la vida, que de Él proviene y que encuentra en el diálogo con Él su significado único y total. Aquí radica el misterio de una relación que, teniendo a Dios como sujeto originante, no puede ser apropiada arbitrariamente por otros y ni siquiera por aque-

llos que la reciben como beneficiarios, justamente en el instante en que se constituye su mismo ser.

Pero esta exclusividad inaccesible de la relación originaria con Dios Creador es el presupuesto para la comunicación con los otros. Como afirma el Concilio Vaticano II en la *Gaudium et Spes*: "El Hombre, que sobre la tierra es la única creatura que Dios ha amado por sí misma, no puede reencontrarse plenamente sino mediante el don sincero de sí" (n. 24). Si la vida, en su origen es un don, el fin al cual está destinada es a hacerse don, reflejando así la imagen de Aquel de la cual proviene.

EXPERIENCIAS ANTROPOLÓGICAS Y ACTITUDES FUNDAMENTALES HACIA LA VIDA

La antropología cristiana no se limita a elementos formales y generales. La luz que proviene del Evangelio aclara también la experiencia humana originaria que entra en juego en los problemas de la Bioética: la generación, la sexualidad, el nacimiento, la enfermedad y el sufrimiento, el morir. Ayuda así a asumir el sentido de las actitudes fundamentales hacia la vida: el respeto y la cura, el don y la acogida, la solidaridad. Antes que las normas morales, encontramos las actitudes mediante las cuales estamos llamados a responder con todo nuestro ser (inteligencia, afectividad, emotividad) a los valores morales.

Entre las experiencias claves de la vida, la *generación de un hijo*, "evento profundamente humano y altamente religioso", se coloca en continuidad con la creación y con la transmisión de la imagen y semejanza de Dios. Ella es colaboración con la iniciativa de Dios. Para ser verdaderamente responsable, requiere la convicción de transmitir un don que se ha recibido. Requiere la memoria de un origen y la prospectiva de un destino que no nos pertenece, pero del cual somos ministros. Por eso, generar no puede configurarse como un proyecto de los progenitores realizado autónomamente, establecido según un plan formulado y controlado perfectamente por ellos sino, más bien, como una obediencia a una buena promesa a la cual, en el mismo tiempo, se confía y se confía el propio hijo [18].

El *sufrir* y el afrontar la *enfermedad*, así como la *ancianidad*, deben entenderse según la clave hermenéutica de la prueba. Se trata, en efecto, de una auténtica "crisis" en la cual la libertad es radicalmente interpelada para descubrir el sentido en la confianza en Dios [19]. La excesiva medicalización de la enfermedad corre el riesgo, precisamente, de censurar la búsqueda de la salvación que

se encuentra inscrita en la misma búsqueda de curación, exasperando las expectativas en la confrontación del hacer técnico e impidiendo la asunción conciente de la prueba, sobre todo, de la suprema prueba del morir. En Cristo, el cristiano puede asumir la muerte como un acto de libertad, que se ofrece al Padre, en la hora en la cual Él quiere, sabe y ha fijado para nosotros. El abandono eucarístico en los brazos del Padre, como consentimiento filial a su voluntad, representa la antítesis al gesto desesperado de la eutanasia. De hecho, la eutanasia pretende dar vuelta los comportamientos: pone una actividad allí donde al creyente se le pide una pasividad (consentimiento a la voluntad y a la hora decidida por el Padre) y rechaza adherir activamente con el sí del ofrecimiento, allí donde introduce la escéptica pasividad del sustraerse a la vida.

CONCLUSIÓN

Esta intervención ha querido focalizar la pertinencia de la perspectiva religiosa para la Bioética y mencionar aquellos grandes principios de la antropología cristiana, que son fundamentalmente comunes a las grandes tradiciones religiosas.

[18] Sobre este tema, me permito remitir a mi ensayo "Generare la vita: paternità e maternità" en L. MELINA, *Corso di Bioetica, Il Vangelo della vita*, Casale M., 1996, 95-111.

[19] Invito a leer el importantísimo testimonio de Mons. EUGENIO CORECCO, "Significato della sofferenza", en *Communio* 139 (1995) 105 - 112.

En las democracias contemporáneas la ideología del relativismo es propuesta como una condición del pluralismo y de la tolerancia. Pero ya Platón, en el primer libro de la República, ha mostrado con claridad incontestable cómo el relativismo absoluto termina, necesariamente, por justificar la prepotencia del más fuerte. La exclusión de la idea de verdad supone necesariamente también la exclusión de un derecho que valga independientemente de la fuerza que lo sostiene. La censura de la identidad religiosa en el debate público acerca de la Bioética crea un grupo de extraños que son vecinos, potencialmente enemigos, capaces de convivir sólo con reglas formales.

En realidad no es la verdad la que

genera intolerancia, sino su caracterización racionalista e historicista. Si se acepta, como las grandes tradiciones religiosas afirman, que la verdad nos trasciende y que se puede tener acceso a ella sólo en la modalidad humilde de la fe y no de la posesión, entonces ella constituye el fundamento de la auténtica convivencia social. La verdad implica diálogo y encuentro con el otro, reconocido y amado en la parte de verdad que testimonia. De hecho, la verdad de la que estamos hablando, y que está también en el fundamento de la Bioética, es aquella de la persona que, en su dignidad radical, es asegurada justamente por su relación singular con Dios.

Buenos Aires, 22 de septiembre de 2004

LA CONTRIBUCIÓN DE LA RELIGIÓN A LA BIOÉTICA

Conferencia presentada en el "5º Congreso de Bioética" de América Latina y del Caribe de Instituciones de Bioética Panamá, 2005.

Roberto Dell'Oro, STD

- Filósofo (Universidad Católica, Milán, Italia y Hochschule fuer Philosophie, Munich, Alemania)
- Doctor en Teología Moral (Universidad Gregoriana, Roma, Italia)
- Especializado en Bioética (*post-doctoral visiting fellow* en el *Kennedy Institute of Ethics* - Instituto de Ética Kennedy-, Universidad de Georgetown; *Senior Scholar* en el *Center for Clinical Bioethics* -Centro de Bioética Clínica-, Universidad de Georgetown, Estados Unidos)
- Director Asociado del Instituto de Bioética (Loyola Marymount University, Los Ángeles, Estados Unidos)
- Profesor Asistente de Estudios Teológicos (Loyola Marymount University, Los Ángeles, Estados Unidos)
- Bioeticista en el área de neonatología del St. Francis Medical Center (Los Ángeles, Estados Unidos)
- Ha traducido dos libros del alemán y es autor de dos libros y varios artículos en las áreas de Teología, Filosofía y Bioética.

Palabras clave

- Religión
- Bioética
- Moralidad
- Condición posmoderna
- Teología

RESUMEN

Caracterizo la función de este trabajo de investigación como una *donne a penser*; una exhortación a pensar en lugar de la expresión sistemática de la relación entre la religión y la Bioética. Si bien mi tarea se formula, positivamente, en términos de una "contribución", no quiero eludir la pregunta sobre si dicha contribución es posible al considerar la naturaleza radicalmente pluralista de nuestras sociedades. Por lo tanto, el énfasis de mi presentación estará más en la *forma* de los requerimientos religiosos en el reino público que en el contenido específico de los mismos.

INTRODUCCIÓN

Al reflexionar sobre esto, no quedan dudas de que es imposible restarle valor a las pruebas del terror o a las imágenes de destrucción que se llevaron a cabo en nombre de la religión y no sólo recientemente. La religión es verdaderamente un fenómeno ambiguo en forma cognitiva: puede ser la fuente de recursos simbólicos positivos para el pensamiento y para la acción, "una reserva del espíritu"- utilizando la magnífica expresión de Theodor Adorno, filósofo de Frankfurt- pero también, puede ser el

fruto amargo de la irracionalidad, oscurantismo y la mistificación ideológica, con todo el daño moral e intelectual que conllevan (recordemos el caso reciente de Schiavo en los EE.UU.).

Observaré la promesa de la religión que enfrenta el reino público con una actitud de diálogo y tolerancia. El diálogo implica, por definición, la expresión de *logos*. La contribución con el discurso público presupone la capacidad de ofrecer razones para requerimientos específicos; presupone, asimismo, el deseo de compartir argumentos y hacerlos comprensibles para otros. Sin duda, esto se basa en la aclaración básica del idioma de la religión. A menudo, los términos religión, teología y espiritualidad funcionan como variables intercambiables. No es sorprendente que dicha indeterminación lingüística genere el comentario sarcástico del filósofo Alasdair McIntyre que, de otro modo, simpatizaría con la contribución de las tradiciones teológicas: "Los teólogos nos deben la explicación de por qué no deberíamos considerar su disciplina como consideramos la astrología o la frenología".[1] Por lo tanto, debe quedar claro desde el comienzo que no estoy interesado aquí en la religión sino, precisamente, en la expresión *teológica* de la religión. Considero la Teología como una empresa

[1] Alasdair McIntyre, "Theology, Ethics, and the Ethics of Medicine and Health Care," *The Journal of Medicine and Philosophy* 4 (1979): 435-443.

científica con reglas epistemológicas específicas que definen las condiciones para la participación pública del discurso teológico dentro de un campo interdisciplinario como la Bioética.

El éxito de este programa metodológico depende, como mínimo, de dos factores: primero, una disposición de generosidad intelectual por parte de los bioeticistas religiosos, en particular, su deseo de participar en la reflexión permanente de una comunidad determinada con discurso moral; y segundo, una actitud de receptividad activa por parte del público a quien está dirigido. La disposición de escuchar es más que una posición netamente teórica; es una actitud moral, definida por la apertura hacia la sorpresa del significado que proviene de distancias insospechadas.

LA MARGINACIÓN DE LA RELIGIÓN EN LA BIOÉTICA

En la actualidad, el campo de la Bioética parece demostrar una cierta resistencia a la integración de las voces religiosas, una "cerrazón" metodológica que puede resultar tanto inesperada como sorpren-

dente para el observador atento de los comienzos del campo. [2] La Bioética es un campo de estudio relativamente nuevo que se caracteriza por un enfoque interdisciplinario de las cuestiones éticas que generan los avances en biotecnología y las ciencias de la vida. Debido a su complejidad inherente, la Bioética depende de la contribución de los distintos puntos de vista sobre las cuestiones que enfrenta. Por lo tanto, la interacción de la Teología, la Filosofía, la Sociología y la política pública contribuyó a un mejor entendimiento de las implicancias de la investigación médica para la sociedad en su totalidad. Sin embargo, si bien hace treinta años la contribución positiva de los teólogos hubiera sido considerada importante, [3] en la actualidad, puede enfrentarse con una actitud de resignación escéptica.

Argumentaré que la "marginación" de las voces religiosas en el campo de la Bioética depende de la convergencia de dos fenómenos que incluyen la ética filosófica y teológica respectivamente. Al intentar encontrar una metodología específica para el diálogo a través de diferentes disciplinas, la Bioética

[2] Stephen E. Lammers, "The Marginalization of Religious Voices in Bioethics," en Allen Verhey (ed.), *Religion and Medical Ethics: Looking Back, Looking Forward* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1996), 19-43. La percepción de cierta resistencia hacia las perspectivas teológicas no se registra, únicamente, en el contexto Anglo-Americano. A modo de ejemplo ver Hubert Doucet, "Un théologien dans le débat en bioéthique," *Le Supplément* 202 (1997): 17-37. Asimismo, el intercambio entre Doucet y James J. Walter, "How Theology Could Contribute to the Redemption of Bioethics from an Individualist Approach to an Anthropological Sensitivity," in *CTSA Proceedings* 53 (1998): 53-71.

[3] Earl E. Shelp, ed., *Theology and Bioethics: Exploring the Foundations and Frontiers* (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1985).

tiende a reducir la contribución de la ética filosófica a la reconstrucción de las condiciones para el consenso moral en la sociedad en general. Si bien la Bioética se enfrenta con cuestiones de significado fundamental al investigar temas como la ingeniería genética, las técnicas de reproducción asistida, la eutanasia y el suicidio asistido- por nombrar unos pocos- no los aborda en su significado ético más amplio. Si tomamos al pluralismo moral como un obstáculo hacia el compartir de toda noción "gruesa" del bien dentro de la sociedad, la Bioética elimina todo intento filosóficamente no interesante de fundamentar dichas nociones dentro de una base antropológica coherente. Al hacer eso, reemplaza las cuestiones de significado moral por cuestiones de procedimiento y, en segundo lugar, reduce la tarea de la Ética a un análisis lógico de argumentación moral, una que funcione con sentido, siempre y cuando, permanezca dentro del marco de una moralidad común "fina". [4]

Esta distinción entre principios "finos" de moralidad común y nociones "gruesas" del bien en la Bioética imita la

estrategia teórica más amplia a la que apunta el liberalismo político. Para esto último, la Ética no puede, en forma racional, justificar "ideologías de satisfacción humana" con sus nociones relativas de la "buena vida". Como máximo, puede brindar un criterio para la interacción positiva de los agentes individuales autónomos dentro de una comunidad de discurso moral. En la medida en que dichos criterios sean el resultado de un acuerdo consensuado, pueden ejercer fuerza normativa únicamente en relación con la *rectitud* de las acciones que prescriben. [5] Sin embargo, la *bondad* de los fines a los que apuntan, implícitamente, estas acciones, los tipos de personalidades morales y las sociedades morales que producen quedan fuera del alcance y límites de la Ética. [6]

Para dicho entendimiento del significado de la reflexión ética existe una falla por parte de la ética teológica de expresar en forma creíble la relevancia *pública* de los detalles morales fundados en la experiencia de fe de las comunidades y tradiciones religiosas. [7] Dicha falla es visible, en particular, en el campo de la Bioética.

[4] Kevin Wm Wildes, *Moral Acquaintances: Methodology in Bioethics* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2000).

[5] Ver John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971); también Jürgen Habermas, *Moral Consciousness and Communicative Action* (Cambridge, MA: MIT Press, 1991) e idem, *Justification and Application: Remarks on Discourse Ethics* (Cambridge, MA: MIT Press, 1993).

[6] Para una evaluación crítica de esta situación en la filosofía moral contemporánea Bernard Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985), especialmente 22-70.

[7] Lisa Sowle Cahill, "Theology and Bioethics: Should Religious Traditions Have a Public Voice?" *The Journal of Medicine and Philosophy* 17 (1992): 263-272.

En este aspecto, los teólogos en lugar de desafiar la estrechez metodológica pre-valectante "suspenden" las presuposiciones antropológicas a fin de acceder a la comunidad de discurso moral desde una posición neutral (Thomas Nagel califica esto, en forma sarcástica, como una "visión desde ningún lado"); o renuncian a toda posibilidad de diálogo estableciendo, por sí mismos, una particularidad que es impermeable al criterio público de control epistémico y de interpretación moral. [8]

Por lo tanto, abordaré la condición cultural general que alimenta tal disyuntiva y las consecuencias que genera en la relación entre la Teología y la Bioética. En las siguientes secciones de mi trabajo se abordará la cuestión sobre aquello que representa la contribución específica de la Teología a la bioética, en relación con los aspectos formales de dicha contribución y, finalmente, con su contenido.

LA BIOÉTICA Y LA CONDICIÓN POSTMODERNA

La situación cultural de nuestro

tiempo puede caracterizarse como una condición de dispersión fundamental. Hemos llegado a la aceptación del espacio limitado de nociones reconocidas y perspectivas parciales que conforman nuestra definición de realidad y hemos llegado a encontrar satisfacción dentro de los muros familiares de mónadas especializadas, aunque sin ventanas. Si citamos a Karl Popper "somos prisioneros atrapados en el marco de nuestras teorías, expectativas, nuestras experiencias pasadas y, nuestro idioma". [9] La postmodernidad es la categoría que se utiliza, en la actualidad, a fin de calificar esta complejidad. En su sentido amplio, aunque a veces equívoco, la postmodernidad apunta a un estado de ánimo general o, *stimmung*- utilizando la interpretación sugestiva de Richard Bernstein. [10] En términos de contenido, la postmodernidad implica sobreponerse en forma definitiva a la agenda científica y filosófica, caracterizada por el optimismo de la razón; asimismo, implica el reconocimiento de una fragmentación estructural que al forzarnos a lo inevitable de las interpretaciones contextuales, desafía toda ilusión de totalidad y, junto con ella, la búsqueda misma de la verdad como

[8] Para un enfoque alternativo Dena Davis y Laurie Zoloth, *Notes from a Narrow Ridge: Religion and Bioethics* (Hagerstown, MD: University Publishing Group, 1999).

[9] Karl Popper, "Normal Science and Its Dangers," en Imre Lakatos and Alan Musgrave, eds., *Criticism and the Growth of Knowledge* (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), 56.

[10] Richard Bernstein, *The New Constellation: The Ethical-Political Horizon of Modernity/Postmodernity* (Cambridge, MA: MIT Press, 1992), 59.

algo significativo.

La indeterminación teórica del postmodernismo como un rótulo filosófico contrasta con las dimensiones claras de los problemas que crea en la práctica. Dos son particularmente importantes y merecen una reflexión. Primero, el problema de cómo unir la pluralidad de las moralidades vividas, lo que denominamos pluralismo moral, bajo el denominador común de valores compartidos o, una "moralidad común", en la jerga de la Bioética. Segundo, la dificultad para encontrar un nivel de discurso que haga partícipe a las diferencias entre las tradiciones morales en lo que se refiere a cuestiones de sustancia. Mientras que el primer problema implica el clima moral que estructura todas las esferas prácticas de la realidad, el segundo atañe, más específicamente, a la posibilidad de una reconstrucción teórica de dicho clima moral tanto en términos de discurso ético como de política pública.

Basándose en el análisis de las diferentes tipologías de la argumentación moral, MacIntyre observa "el debate entre puntos de vista fundamentalmente opuestos surge; pero es, inevitablemente, inconcluso. Las posiciones enfrentadas, por lo general, son irrefutables a sus pro-

prios adherentes; de hecho, en sus propios términos y de acuerdo con sus argumentos es irrefutable en la práctica. Sin embargo, cada posición, para su oponente, aparenta no estar lo suficientemente respaldada por argumentos racionales." [11]

Una forma de resolver esta disyuntiva es salvar la brecha de la fragmentación cultural y la naturaleza no convincente de los argumentos entre los agentes morales reduciendo la Ética, en forma subrepticia, a la tarea meramente regulatoria y, diluyendo, por lo tanto, la distinción entre lo legal y lo moral. La tendencia a eliminar la Ética por ley se basa en la suposición que el diálogo sobre convicciones morales separa a las personas; únicamente la ley, ahora con una cierta función soteriológica, puede ubicar las diferencias morales bajo el lema de reglas sociales unificadoras.

Considero que dicha noción de Ética no sólo desalienta el intercambio significativo entre las diferentes tradiciones; sino que en realidad, a la larga, posee un efecto neutralizante sobre el *contenido* de la conversación moral como tal. Se eliminará de la agenda teórica de la Ética todo discurso ético capaz de desplegar un ámbito de discusión, en

[11] Alasdair MacIntyre, *Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopedia, Genealogy, and Tradition* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1990), 7.

donde es posible enfrentar y confrontar diferencias. Esto último, como máximo, brindará una gramática de condiciones de procedimiento en donde las diferencias entre las tradiciones morales pueden coexistir sin ponerse en contacto la una con la otra, nunca. La discusión moral necesita únicamente expresar reglas de compromiso recíproco- lo *a priori* de la comunicación- que le permitirán a cada participante moral permanecer en un universo moral seguro y protegido aunque, separado, en lugar de centrarse en cuestiones de valor intrínseco- ya sea en términos de virtudes, bienes o de algún contenido moral para la acción.

Es posible tomar como ejemplo la solución que adoptó Tristram Engelhard en *The Foundations of Ethics* (Las Bases de la Ética). [12] Su punto de vista se basa en la convicción de que ninguna visión moral determinada puede brindar las bases para el consenso moral. Los argumentos racionales en favor de una ética del bien, de la restauración de un marco determinado de principios morales o la recomendación de una serie de valores definidos, sin duda exacerbarían el conflicto de las interpretaciones opuestas en lugar de establecer las con-

diciones para una comunidad pacífica. Como resultado, la tarea de la Bioética debería entenderse "como la revelación, utilizando una metáfora Kantiana, de una condición trascendental, una condición necesaria para la posibilidad de un dominio general de la vida humana y de la vida de las personas en general." [13] Dadas las funciones regulatorias, la Bioética no puede, en forma lógica, pre-determinar el idioma de la moralidad común al favorecer, en forma subrepticia, un contenido determinado sobre otro. El idioma de la Bioética debe ser neutral, la "*lingua franca*" de una sociedad preocupada por el cuidado de la salud pero, incapaz de converger en un punto de vista común.

Sin embargo, a fin de extender aún más la metáfora Kantiana, en caso de que las intuiciones sin los conceptos sean ciegas, permanecen los conceptos sin las intuiciones, por su parte, inevitablemente vacíos. Por lo tanto, surgen las siguientes preguntas: ¿de qué forma puede una sociedad recuperar las intuiciones del bien capaces de dar forma a la visión moral y a la conducta de las personas?

[12] H. Tristram Engelhardt, *The Foundations of Bioethics*, 2nd edition (New York: Oxford University Press, 1996). El reciente *The Foundations of Christian Bioethics* (Lisse: Swets and Zeitlinger, 2000) no altera el punto de vista del autor; de hecho representa la expresión lógica de su sistema en cuanto a la cuestión del lugar de las tradiciones religiosas *vis a vis* la bioética secular.

[13] H. Tristram Engelhardt, *The Foundations of Bioethics*, op. cit., 70.

La respuesta de Engelhardt a esta objeción posee la forma de distinción entre la comunidad y la sociedad. La *comunidad* designa la asociación libre de las personas a través de un punto de vista común y concreto del bien; la *sociedad*, por otra parte, denota la asociación de personas que pueden ir, juntas, tras una serie de objetivos importantes sin embargo, no comparten la visión común. La distinción entre la sociedad y la comunidad se traduce *de facto* en la separación entre los requerimientos razonables de una sociedad secular general, abierta al control y a la verificación racional y la indeterminación teórica de las moralidades que sostienen las comunidades morales determinadas, que por definición, son impermeables a los criterios objetivos. En definitiva, la situación paradójica del discurso moral se transforma en una situación de fluctuación estructural entre un cierto tipo de racionalismo moral por un lado y, fideísmo dogmático por el otro. De hecho, "dado que no existen argumentos generalmente sostenibles y seculares a fin de establecer como canónico un punto de vista determinado sobre la buena vida y las obligaciones morales llenas de contenido y, siempre y cuando las formas de vida bajo análisis respeten la libertad del inocente, entonces, desde afuera, la elección entre cualquier tipo de comunidad moral

será como una elección estética". [14] En este aspecto, los agentes morales imparciales, libres de prejuicios y sin sesgos culturales- cuyo único interés al funcionar dentro del reino de la sociedad son las fuerzas lógicas y los motores de los argumentos racionales- suspenderán todo residuo de inteligencia en el umbral de sus comunidades morales. Según parece, dentro de comunidades específicas se debe abandonar la esperanza de reconciliar, en algún momento, la lealtad a una visión moral con la coherencia de argumentos, la fascinación con valores y virtudes con un compromiso personal verdadero y responsable para con ellas.

A fin de sobreponerse a los problemas que plantea nuestra condición postmoderna, parece imperativo repensar el significado y el objetivo del diálogo ético a través de diferentes tradiciones y dentro del reino público de la sociedad "secular". Debemos movernos, doblemente, sin salida entre Scylla y Charybdis: la reducción de la racionalidad ética a una función netamente de procedimientos de regulación política y la impotencia intelectual hacia un pluralismo inconmensurable que legitima la relatividad de los distintos puntos de vista. Ambas soluciones serían mortales para la expresión de una Antropología Teológica en la Bioética. Si esto último se

14. *Ibidem*, 75.

entiende como una empresa netamente de procedimientos, entonces, debe excluir a una Ética que intenta transmitir un significado teológico, al considerarla irrelevante para el discurso moral. La Antropología Teológica- como todo otro idioma que trata con contenidos morales determinados- está destinada a vivir en un limbo independiente y a tener sentido para todos aquellos que ya la entienden: ya sea disolverse al mínimo denominador común- análogo con la "gramática mínima" de Engelhardt o aceptar una existencia marginal como una opción interesante, aunque netamente privada. Como sugiere David Tracy "ninguna alternativa es aceptable para aquellos que están comprometidos con la verdad de alguna de las principales tradiciones religiosas." [15] Representaría la capitulación del pensamiento teológico ante el relativismo ideológico y la subjetivación de la experiencia religiosa ante la medida del gusto individual. Sin embargo, es posible preguntarse si las intuiciones del bien, que definen el tesoro moral de toda gran tradición religiosa, deben eliminarse del debate público por considerarlas fundamentalmente irracionales, o si es posible considerarlas como una reserva de significado y sabiduría sobre lo que significa ser humano. Si se las considera esto último, ¿en qué condiciones?

LA FORMA DE UNA CONTRIBUCIÓN TEOLÓGICA A LA BIOÉTICA

La correlación estructural de la Antropología Teológica y de la Ética Cristiana denota un cambio en la primacía del discurso moral: el carácter "invitacional" de un ideal antropológico, el llamado a compartir la plenitud del significado revelado por una teología determinada de la vida humana, una que está, asimismo, mediada concretamente, por modelos de conducta moral, toma precedencia sobre la función prescriptiva o normativa del discurso moral.

Considero que el significado de esta intuición, que es esencial al discurso moral Cristiano, puede entenderse al reflexionar sobre la forma en que ocurre la comunicación de requerimientos morales ya sean valores, ideales o virtudes, a través de la mediación del idioma normativo. Es posible reconocer el hecho de que existe una cierta primacía fenomenológica del idioma normativo, dado que ésta es la manera de enfrentar los requerimientos morales y aprender la forma de estructurar nuestra respuesta a ellos. Sin embargo, desde un punto de vista ontológico, el idioma moral de las reglas y normas representa una función

15. David Tracy, *The Analogical Imagination: Christian Theology and the Culture of Pluralism* (New York, Crossroad, 1981), XI.

derivada, secundaria a la realidad de la interacción humana y a la comunicación de las cuestiones éticas y nociones del florecimiento humano. En este nivel, las personas adquieren un sentido moral al participar en la experiencia moral de una comunidad que expresa los valores morales y los ideales en forma simbólica: la textura de la narrativa moral que estructura la identidad de comunidades determinadas incluirá un testimonio literario de cuentos, leyendas y mitos, pero también, y tal vez, especialmente, el testimonio práctico (acción) de agentes morales concretos. Si consideramos dichas narraciones, las normas representan un acto de solidaridad por parte de la comunidad de la comunicación. Los agentes morales individuales no realizan elecciones morales aisladas; por lo general, siempre actúan *en contexto*, es decir, situados por los patrones de una comunidad cuya *rectitud* práctica se ha mediado históricamente. Por lo tanto, las normas morales expresan la experiencia vivida de los sujetos morales y se miden por el potencial concreto de su libertad. [16]

La experiencia moral, en su significado más profundo, es para la Teología Cristiana una experiencia de trascendencia, relativa a la epifanía de un bien absoluto en el medio de la historia. Para utilizar el idioma de William

Desmond, la experiencia del bien es *metaxológica* dado que como humanos fuimos legados a un entre medio, un entre medio que no creamos en primer lugar, uno en donde nos encontramos a pesar de que nunca nos convertimos en dueños completos de nosotros mismos ni del entre medio. Ser ético implica estar en el entorno del bien, entre los bienes condicionales que encontramos y creamos en la red de relatividades y el bien incondicional que se demuestra o que se intima a sí mismo en el ocurrir y según cuya promesa respondemos en las vidas que vivimos. [17]

La experiencia del bien es, para el Nuevo Testamento, una experiencia de amor tanto en el sentido genitivo subjetivo como objetivo. Con eso, me refiero a la experiencia de ser amado, en forma absoluta, que se basa en la capacidad de responder al Otro en su alteridad radical. La experiencia del amor es una experiencia de trascendencia porque el Otro es querido en su otredad, irreductible a mis necesidades, plenitud, a mi sentido de ausencia. La experiencia moral es, en este sentido, una respuesta a lo que es intrínsecamente valioso y debe afirmarse por sí misma.

Emanuel Levinas brinda detalles para entender el llamado de la experien-

[16] Klaus Demmer, *Leben in Menschenhand: Grundlagen der bioethischen Gesprächs* (Freiburg: Herder, 1987), 31-32.

[17] William Desmond, *Being and the Between* (Albany: SUNY, 1995).

cia moral, el llamado del Otro, como un *éxodo*, la experiencia de salirse de uno mismo hacia el Otro. [18] En eso, entiende, asimismo, que la relación entre uno mismo y otro debe cambiar ontológicamente (debería decir metafísicamente) en favor de la primacía del otro. El Otro, mortal y envejeciendo, sufre; por lo tanto, estoy obligado en mi singularidad y, por dicha obligación, el ser se ordena a su responsabilidad singular hacia el otro en todo momento, inclusive, hasta la posibilidad de morir por el otro. Esto es para Levinas la nobleza, la dignidad del humano. El hecho de estar llamados a morir por el otro sería el testimonio definitivo de un ser *responsable*. De ahí que para Levinas, el ser, no es primero para sí mismo y luego, para el otro. Sino que el ser emerge a su verdadera humanidad, a su singularidad irremplazable como una *elección*. Somos elegidos antes de poder elegir. Somos nosotros mismos siempre y cuando seamos para el otro, para el otro antes que para nosotros mismos.

Esto puede reformularse en términos de una desmitificación de la autonomía. La libertad liberada a su verdade-

ro ser en el amor demuestra que existe una libertad más allá de la autonomía. "Existe una ética del otro en la que ser para el otro se convierte un servicio libre para el bien del otro, un servicio más allá del propio interés calculativo/ especulativo de la prudencia utilitarista, más allá de la determinación del deseo autónomo. Podríamos denominar a esto servicio *agapeico*, un servicio que sirve al bien del otro como resultado de una liberación de la libertad hacia el otro, una liberación que es un exceso de generosidad".[19]

EL CONTENIDO DE UNA CONTRIBUCIÓN TEOLÓGICA A LA BIOÉTICA

La contribución de la Teología a la expresión pública del discurso moral fluye en forma directa desde la experiencia de la fe: la experiencia de la fe vivida dentro de una comunidad religiosa genera un pre-entendimiento antropológico determinado. [20] La experiencia religiosa provoca una reflexión de parte de la razón moral e inspira la razón moral. Al hacer esto produce en el que cree un

[18] Specially Emanuel Levinas, *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, translated by Alphonso Lingis (Pittsburg: Duquesne University, 1969. On Levinas, Richard A. Cohen, *Ethics, Exegesis, and Philosophy: Interpretations after Levinas* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001).

[19] William Desmond, *Ethics and the Between* (Albany: SUNY, 2001).

[20] Me refiero, sin duda, a las diferentes evaluaciones sobre la analogía entre la fe y la razón y entre las teologías Católica y Reformada aunque, también, a la polaridad dentro de la tradición moral Católica entre una "autonomía moral en un contexto de fe" y la "ética de la fe." Para un panorama sobre este debate ver Vincent MacNamara, *Faith and Ethics: Recent Roman Catholicism* (Dublin: Gill and Macmillan, 1985); también René Simon, *Fonder la Morale: Dialectique de la Foi et de la Raison Pratique* (Paris: Seuil, 1974) y Ernst Gillen, *Wie Christen ethisch handeln und denken: Zur Debate um die Autonomie der Sittlichkeit im Kontext katholischer Theologie* (Würzburg: Echter, 1989).

horizonte *específico* de significado, algo como un "sistema de coordenadas antropológicas" (Edward Schillebeeckx) desde donde uno se ve a sí mismo y al mundo. La filosofía Hermenéutica expresó la noción de horizonte a fin de definir "el alcance de visión que incluye todo lo que se puede ver desde una posición estratégica." [21]

Pensemos en una noción como la *dignidad* intrínseca de la persona humana que se encuentra en la raíz del principio de la autonomía. Fluye directamente de la fe en un Dios personal como creador que plantea al ser humano como "el acto, inmerecido, indulgente y de auto-comunicación absoluta de Dios" (Rahner). La tradición Cristiana expresó en forma constante dicho entendimiento de la persona humana como la imagen de Dios. La concientización de la singularidad de la existencia de uno mismo está muy relacionada con esto, como también la naturaleza irrepetible de la historia personal de cada uno.

La primera implicancia antropológica de la fe abre un entendimiento especial de la del ser único de cada persona, de la singularidad de la persona y

del modo incomunicable del existir. Si bien muchos seres humanos existieron en el curso de la historia y, existen, en la actualidad, cada persona es, como si fuera la única. Cada persona es un *universale concretum*, un todo concreto en donde, sin duda, está incluida la naturaleza de las especies con sus características generales pero, también, de tal manera que esta naturaleza es apropiada por el sujeto de una forma absolutamente singular a fin de trascender dicha naturaleza. De ahí que Romano Guardini define la singularidad de la persona como "el hecho de que existe en la forma que 'pertenece a sí mismo' (*in der Form der Selbstgehörigkeit*)". [22]

La creación representa únicamente el comienzo de la auto-comunicación de Dios. El Dios Cristiano, a diferencia del primer principio Aristotélico, no se limita a una posición de preeminencia en el orden casual de los seres. La relación de Dios con la historia humana es, en la fe Cristiana, una de auto-comunicación y solidaridad total. El hecho-Cristo representa el símbolo radical y definitivo del deseo de Dios de ingresar en una comunicación de amor con la humanidad.

[21] Hans Georg Gadamer, *Truth and Method* (New York: Continuum, 1994), 302. Para una aplicación de la noción de "horizonte" en la teología moral ver James J. Walter, "What Can Horizon Analysis Contribute to the 'Consistent Ethic of Life'?" *The Consistent Ethic of Life: Future Explorations*, ed. by Thomas Nairn (Lanham, MD: Sheed & Ward). A publicarse en otoño de 2006.

[22] Romano Guardini, *Welt und Person: Versuche zur christlichen Lehre von Menschen* (Würzburg: Werkbund Verlag, 1955), 128.

Este detalle teológico abre nuevas posibilidades de significado en el reino moral en distintos niveles. Primero, el hecho histórico de la encarnación expresa aún más la noción de la dignidad humana a nivel interpersonal. El hecho de que Dios se convierte en hombre en la persona de Jesucristo sienta las bases para una igualdad entre todos los seres humanos y para la noción de solidaridad social. Estar al servicio de los otros, especialmente de los más vulnerables y de los pobres no es sólo una manera de comprender la vida en la sociedad, sino la que la fe indica como la misma verdad de nuestro existir en el mundo con otros.

En segundo lugar, la cualidad de la historia humana se convierte en una consideración. Dado que Dios participó de la profundidad de la historia, ningún hecho o dimensión de la experiencia humana puede considerarse, en principio, sin sentido. En particular, la experiencia del sufrimiento permanece abierta a la dimensión de la esperanza teniendo en cuenta la muerte y resurrección de Cristo, rescatado de un juicio final absurdo y sin sentido. Más aún, la Pascua nos da una clave para la interpretación de nuestra propia muerte con toda su anticipación histórica. Si la muerte no cons-

tituye la catástrofe definitiva y moral humana, sino un pasaje hacia una situación de comunión definitiva con Dios, entonces no puede existir situación histórica que quede fuera de esta promesa y de su poder de transformación.

ALGUNAS APLICACIONES

Estos son sólo algunos de los elementos que definen el contenido de una contribución teológica, lo que denominé como sistema antropológico de coordenadas. No es posible determinar a priori su relevancia para con las cuestiones éticas específicas: requiere más pasos que acompañen el trabajo incesante de la razón práctica. [23] A modo de ejemplo de los componentes de este proceso- que es tanto deductivo como inductivo- consideremos la creencia en el bien de toda la creación que informa la actitud Cristiana hacia la vida. Históricamente, se traducía desde el nacimiento de la tradición Cristiana, en una nueva actitud de respeto por el pobre, el enfermo y los niños; más específicamente, en un reconocimiento de su estatus personal.

Esta presuposición antropológica, sin embargo, necesita desmenuzarse aún más en su significado ético específi-

[23] Como ejemplo de la forma en que la hermenéutica de las presuposiciones de la fe influyen en los juicios sobre una determinada cuestión moral ver James J. Walter, "Human Germline Therapy: Proper Human Responsibility or Playing God?" In Ronald Cole-Turner, ed., *Design and Destiny: Religious Views on Human Germline Modification* (Cambridge, MA: MIT Press). A publicarse en 2005.

co. Por lo tanto, la función del razonamiento práctico y de la experiencia moral es interpretar y expresar las implicancias éticas de dicho pre-entendimiento. Los principios morales generales desarrollados posteriormente por la tradición Cristiana, tales como el principio de administración (*principle of stewardship*) o la noción de la santidad de la vida humana, pueden considerarse como inferencias plausibles de dichas hermenéuticas de la fe. Sin embargo, en su sentido general, estos principios necesitan "especificarse" en normas categóricas de acción a través de un proceso riesgoso de justificación ética. Es posible ver que la norma que prohíbe "el asesinato directo de un inocente" se encuentra, sin duda, en la historia efectiva del a priori antropológico mencionado con anterioridad; representa, sin embargo, el resultado de un proceso formal de argumentación no deducible inmediatamente de ese a priori. Ocurre lo mismo con el problema de decidir si es ético experimentar en embriones humanos, considerando los principios básicos de la Antropología Teológica. La noción de santidad de la vida humana no puede, por sí misma, producir una norma moral en dicha cuestión. Dicha norma emergerá, asimismo, de la ponderación de distintos objetivos pre-morales, es decir, del proceso del mismo razonamiento moral.

El sistema de coordenadas antropológicas se encuentra en el límite

de la Teología Cristiana, mediando entre afirmaciones teológicas y normas morales; se encuentra, asimismo, como una contribución positiva para el discurso público de la Bioética, en la presuposición de que el reino público no es sólo el espacio neutral a conquistar o ganar y de que los participantes en la comunidad del discurso de una "sociedad abierta" no tienen que verse como enemigos sino como compañeros. El relativismo no está relacionado con el reconocimiento de dicho a priori de comunicación de relevancia tanto epistémica como moral: de hecho, el diálogo entre los agentes morales, ya sean "extraños" o "amigos", para utilizar la distinción *in vogue*, puede funcionar, únicamente sobre la presunción de que todo requerimiento de significado y verdad, sea al mismo tiempo, un testimonio de libertad y respeto por el otro. El reino público, como todos bien sabemos, no es una comunidad *ideal* de discurso sino, uno que está determinado históricamente; por lo tanto, puede estar sujeto a mecanismos de reducción y alienación. En una situación en donde la tecnología y las fuerzas del mercado desempeñan un papel tan importante en el moldeado y transformación de nuestras intuiciones, los sentimientos y las visiones del bien para los seres humanos, inclusive las razones y los argumentos pueden transformarse meramente en estrategias técnicas y de reflexión para el logro de los objetivos cuyo valor lo mide una pieza instrumental más que un crite-

rio moral específico.

Como ejemplo de este proceso de instrumentalización en el reino público, consideremos el debate sobre la investigación de células estaminales y el intento de señalar el valor del embrión considerando la salud de tantas personas que, en teoría, se podrían beneficiar del desarrollo de nuevas terapias. Esta parece ser la forma más evidente de enmarcar el dilema moral en cuestión dado que, por un lado, las promesas de dicha investigación son grandes y, por el otro, los embriones sobrantes de una fertilización in vitro deben desecharse de todos modos. Las tradiciones teológicas se dividirán, correspondientemente, de acuerdo con aquellos que promueven la defensa deontológica del estado moral de los embriones sosteniendo que merecen el respeto de personas y aquellos que negarán dicho atributo en favor de una estrategia más consecuencialista, dispuesta a sacrificar los embriones sobre la base de algo que se asemeja a un cálculo utilitarista. Retóricamente, esa división se enmarcará en términos de choque entre conservadores y liberales, los primeros, preocupados por el derecho de los embriones a la vida y los últimos, con las expectativas de personas enfermas y la promesa de progreso científico.

En realidad, la alternativa no es tan perfecta ni tan obvia como aparenta. En detalle, el debate puede enmarcarse

en términos de la alternativa demostrada anteriormente siempre y cuando se acepten la premisas de aquello que está en riesgo en la comparación: a fin de ejemplificar, esos embriones pueden "cuantificarse" y medirse directamente en el cálculo utilitarista considerando la suma total de los beneficios de la salud que se ganarían potencialmente a partir de su destrucción. Sin embargo, la noción de respeto, con la que estamos todos de acuerdo, que merece el embrión ¿no es la que excluye, a menos como principio, la posibilidad de dicha cuantificación directa? La cuestión del estatus moral del embrión es, en sí misma, legítima y esencial a la tradición Cristiana. Sin embargo, es posible que existan más. Considero que un mejor análisis del sistema de coordenadas antropológicas revelaría la preocupación por la representación del ser humano como un ser, la relationalidad intrínseca de la persona que se extiende a cuestiones de justicia y distribución. Nos preguntamos, y no únicamente sobre bases teológicas, por qué el argumento moral que llama a lo que se denominó "una política de pequeños sacrificios" que favorece la destrucción de embriones no debería invocarse al instar a la sociedad hacia un sistema del cuidado de la salud más justo y accesible para todos y con tantas consecuencias beneficiosas para muchos. En definitiva, podemos argüir que la justicia llama a aquellos que más tienen a pequeños o grandes sacrificios en favor de aquellos

que menos tienen o, que nada tienen. Es posible que alguien tenga intereses específicos en hacer creer que comprar una forma "instrumental" de razonar implica *ipso facto* ser abierto, estar en favor de la ciencia y en favor de la curación.

Observar los argumentos morales de la Antropología Teológica significa reconocer que no están aislados sino que son expresiones de una visión definitiva del bien para los seres humanos. Considero que vale la pena interpretar en el reino público el significado sintético de esta visión que se desarrolla en la pluralidad de los recursos teológicos que

incluyen los argumentos morales específicos. La contribución de la Antropología Teológica es como una espina en la piel de las convicciones morales, la fuente de una hermenéutica implacable de sospecha inspirada por la valentía profética más que por la indulgencia en la duda post- Cartesiana. Esto insta al debate público en la Bioética a la suspensión de juicios preconcebidos y dogmatismos de todo tipo, posibilitando la "fusión de horizontes" que abre nuestros ojos hacia una visión más profunda de quienes somos y de lo que es bueno para nosotros como humanos.

EL DON DE LA FELICIDAD

Discurso con ocasión del otorgamiento del grado de Doctor Scientiae et Honoris Causa, entregado por la Pontificia Universidad Católica de Chile, en Santiago de Chile el 1° diciembre de 2003.

Fuente: Revista HUMANITAS, Pontificia Universidad Católica de Chile. N°33 – Año IX – Verano 2004

Dr. Juan de Dios Vial Correa

- Médico cirujano (Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago)
- Fue investigador del Departamento de Anatomía de Washington University (Saint Louis, Missouri, Estados Unidos)
- Fue Profesor y Jefe del Departamento de Anatomía de la Escuela de Medicina (Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago)
- Fue investigador del Laboratorio de Citología del Instituto Rockefeller (Nueva York, Estados Unidos)
- Fue Decano Subrogante de la Facultad de Medicina (Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago)
- Fue Rector de la Pontificia Universidad Católica de Chile durante 15 años (1985 – 2000)
- Miembro de numerosas sociedades y academias, entre ellas: Academia de Ciencias del Instituto de Chile, Academia Latinoamericana de Ciencias, Academia Scientiarum et Artium Europea, Sociedad de Biología de Chile (de la que fue su Presidente entre 1975-1977), Consejo Superior de Ciencias.
- Miembro Ordinario de la Pontificia Academia para la Vida, de la cual fue su Presidente hasta comienzos del presente año.
- Miembro del Comité Editorial de la Revista HUMANITAS (Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago)
- Autor de diversas publicaciones en su especialidad.

Palabras clave

- Racionalismo
- Materialismo
- Ciencia experimental
- Humanismo
- Fe y Razón

RESUMEN

A partir de su vivencia de años como estudiante y, luego, como profesor, investigador, académico y rector de la Pontificia Universidad Católica de Chile, el autor reflexiona aquí sobre los principales bienes humanos recibidos a lo largo de esa vasta vida universitaria. Incluye, a su vez, un apreciado análisis sobre el valor del conocimiento y el saber científico correctamente considerados, que no entran en riña con el humanismo, así como tampoco con la ética o la fe.

Estoy profundamente agradecido al Gran Canciller, al Rector, al Consejo Superior; a la Facultad de Ciencias Biológicas y a todas las autoridades que han tenido parte en otorgarme esta distinción. Estoy también agradecido a los amigos que han querido acompañarme en esta tarde.

Es cierto que se me confiere un honor muy grande, pero tengo que decir que el otorgamiento de este grado es una parte muy pequeña dentro de la inmensa cantidad de beneficios que he recibido de la Universidad por espacio de más de sesenta años, desde el día de marzo de 1942 en que ingresé a estos mismos edificios para iniciar mis estudios de primer año de Medicina.

He pensado, entonces, que sería apro-

piado hacer ante ustedes una reflexión sobre los bienes que he recibido de la Universidad. Esto es, principalmente, una manera de agradecer pero, además, puede tener otro valor. Así como en la vida cotidiana no agradecemos el aire que respiramos, también hay muchos bienes que recibimos en la vida casi sin darnos cuenta y el hecho de ponerlos en relieve al final de la jornada puede tener alguna utilidad para los que están en las perplejidades y trabajos del comienzo o del camino.

Quiero pues referirme a bienes humanos fundamentales que me han sido dados, principalmente, por vía de la Universidad.

Hay dos advertencias previas que hacer. Al hablar de bienes recibidos, sería de elemental justicia mencionar a las personas por cuyo intermedio me llegaron, pero como ellas son muchas y no quiero correr el riesgo de olvidar a nadie he preferido omitir todo nombre. En segundo lugar, para hacer una exposición ordenada me he inspirado en las ideas de John Finnis sobre los bienes naturales.

El primero es el bien del conocimiento y conocimiento de la verdad.

Muy pronto en mi vida universitaria pude sentir que me llegaba, viniendo de algunos profesores así como de compañeros y amigos, una invitación a saber.

Aun cuando yo no me diera cuenta cabalmente, ese amable llamado era un bien central de la Universidad.

Andando el tiempo, me interesé por las ciencias naturales pero, al mismo tiempo, sentí la necesidad de situarlas dentro del conjunto de las actividades de mi espíritu. Por mucho que me fascinara la ciencia, tuve siempre resistencia a la postura de quienes la miraban como el único camino seguro del conocimiento. Me parecía que la tarea propia de la razón, a la cual la Universidad colaboraba, era -justamente- la de medir todas las actividades del espíritu y ubicarlas en el horizonte del pensamiento y de la acción.

Llegué a darme cuenta de que el conocimiento, en todas sus modalidades, es un bien necesario, indispensable para el Hombre y ello, no por los beneficios que de él se puedan derivar, sino por la plenitud que significa. Creo, por supuesto, que si nos gusta conocer, si nos sentimos mejor cuando conocemos que cuando ignoramos o confundimos, ello es porque sabemos que en cada cuestión existe algo que tratamos de alcanzar, que se llama verdad.

Mis primeros pasos de investigador, en los años cincuenta, se dieron como a tientas, sin preparación ni orientación suficientes, no sólo en los aspectos propiamente científico-naturales, sino en

los de sus marcos conceptuales.

Tal como les ocurrió a muchos médicos y aprendices de científicos de entonces, era inevitable que mis ideas estuvieran fuertemente marcadas (sin saberlo yo, por cierto) por la noción de la "máquina del cuerpo", gran legado de René Descartes. *"Supongo que el cuerpo no es otra cosa que una estatua o máquina de tierra, a la que Dios forma con el propósito de hacerla tan semejante a nosotros como sea posible, de modo que no sólo confiere al exterior de la misma el color y la forma de todos nuestros miembros, sino que también dispone en su interior todas las piezas requeridas..."*

Esta idea nació en la perspectiva de la filosofía mecánica del siglo XVII, la cual prescindía del conocimiento de las esencias, excluía todas las causas no materiales, privilegiaba la exacta descripción de los mecanismos naturales y descartaba cualquier noción de "para qué", de finalidad, en los objetos de la naturaleza.

A mí no me atraía la filosofía de la naturaleza, sino la ciencia, por lo que me instalé con pocas reservas dentro del marco conceptual trazado por Descartes, por mucho que la negación de una adaptación finalista en los seres vivientes, me parecía contraria a la experiencia básica de la Biología. Por lo mismo, experimenté una sensación de verdadera madura-

ción personal cuando el contacto con otros investigadores me abrió a las implicaciones de la selección natural y me mostró que había una explicación mecanicista razonable para la disposición finalista y ordenada de la naturaleza viviente. La evolución orgánica me resultó indispensable en la comprensión de los temas experimentales que me ocuparon por largo tiempo en mi investigación.

Como hombre de laboratorio, yo me sentía también muy ligado al mundo de la Ciencia-Tecnología, el cual no deriva tanto de Descartes como de su gran contemporáneo Galileo y de la genial capacidad anticipatoria de hombres como Francis Bacon.

En esta aproximación, la verdad es lo que se comprueba en el experimento y éste enseña la manera de manejar una parte de la naturaleza, de tal modo que la tecnología viene a ser como un gran experimento exitoso. Ningún investigador puede negar la enorme utilidad que tiene esta noción. Pero su extensión a toda la realidad me parecía llevar a conclusiones inconsistentes. Todo el mundo sensible sería elaborable por la técnica, pero aquello cuya condición básica es ser elaborable, es la materia, con lo que se llega a una forma de materialismo que no consiste tanto en la afirmación de que todo sea materia, como en la de que todo es "material" dispuesto para la elaboración. La posición del Hombre me

parecía radicalmente confusa: al mismo tiempo, agente de la elaboración consciente y material objeto de ésta. Siguiendo en la vía de la filosofía mecánica, esta universalización de la validez del método experimental eliminaba los "agentes libres": al Hombre en primer lugar y, luego, a Dios.

Años después, al preparar un curso de Bachillerato, me encontré con que el propio Descartes había planteado una perspectiva científica algo distinta y que sigue teniendo notable actualidad.

La idea de la "máquina del cuerpo" aparece introducida, principalmente, en el "Tratado del Hombre" dentro de un conjunto de escritos de los cuales el primero, en cierta forma introductorio, es el "Tratado de la Luz". Era allí donde en 1629 escribía Descartes:

"Pensad, pues, que vuestro pensamiento por un breve tiempo salga fuera de este mundo, para acceder a otro totalmente nuevo, que yo haré nacer en su presencia en los espacios imaginarios..."

Sigue un largo y apasionante desarrollo donde el pensador se imagina a Dios creando la materia y dotándola de las leyes de su movimiento. Ese mundo fingido tiene esto de particular: que se ajusta al pensamiento humano; no se introduce en él ninguna cosa cuya noción no

sea "clara y distinta", de modo que su conocimiento pueda ser perfectamente verdadero.

En ese mundo no puede existir nada que no esté determinado por el juego de las leyes de la naturaleza. No existen ni espontaneidad ni libertad. El Hombre mismo es sustituido por un autómatas, la "máquina del cuerpo", tal como sería explicado en el "Tratado del Hombre" y el mismo Dios no tiene otro papel que el de haberle dado inicio al movimiento.

No es posible desconocer que el mundo así imaginado es el tipo del "modelo" en ciencia, o sea, un mundo reducido y simplificado donde sólo existen entidades cuyo comportamiento esté claramente definido. Con el tiempo, el mundo o modelo concebido por Descartes ha sufrido modificaciones, complicaciones y agregados, desde la introducción de la "acción a distancia" en el siglo XVIII, hasta el rol de la información en la genómica.

Pienso incluso que hay huellas de esta forma de modelo en ciencias muy distantes como, por ejemplo, la concepción de la sociedad que fue adelantada por Niklas Luhmann, de un sistema autopoyético de comunicaciones, en el cual los elementos psíquicos conscientes –los "agentes libres", diría yo– no forman parte del sistema social sino de su entorno.

Cualquiera que fuera la complicación del modelo, él necesitaba en forma inexorable la exclusión de los "agentes libres", lo cual no genera problemas insuperables mientras sea claro que se está tratando con un mundo imaginario.

El éxito enorme del modelo, así como sus complicaciones y agregados posteriores, pueden tentar a pensar que ese mundo imaginado es el mundo real y a negar, también en la realidad, la libertad que se había suprimido en la ficción. Ese fue el camino que siguieron el racionalismo y el materialismo en su paso a transformarse en "filosofías oficiales" de la ciencia y darle carta de ciudadanía, entre otras cosas, a un determinismo que crea más problemas que los que resuelve.

Así hoy todavía; daré un ejemplo sacado de entre muchos otros.

En un debate recién publicado en NewScientist, Simon Blackburn de Cambridge decía que "es insostenible la idea intervencionista de la libertad ("free will") de que el 'yo' real pueda meter su dedo y cambiar la dirección del cuerpo-cerebro".

Me interesa aquí destacar que la idea muy difundida de que el "avance de las ciencias" es el que ha ido desterrando las ideas de Dios y de la libertad humana –los que he llamado "agentes libres"– expulsándolas del mundo del Hombre

moderno, no parece sostenible. Lo que parece desprenderse de lo que estoy desarrollando aquí es que el mundo sin "agentes libres" es producto de una decisión previa, contemporánea con los inicios de la ciencia moderna e introducida como un recurso de estudio o pensamiento, no necesariamente como una realidad.

El mundo imaginario de Descartes imita a una realidad objetiva, externa al espíritu humano, y el mundo material del experimentador trabaja con ella. Pero esto sugiere que las ciencias naturales no constituyen un terreno, en cierta forma, "absoluto" desde el cual se pueda juzgar la validez de cualquier aproximación de la mente humana, sino que son, más bien, un mundo brotado de una decisión, un mundo escogido por el Hombre, cuando busca el indudable bien de conocer y utilizar todos los mecanismos de la naturaleza sensible. Cada vez que el Hombre opta por seguir el camino de la ciencia, se decide a poner entre paréntesis -a olvidar- la existencia de agentes libres. La ausencia de éstos no es ningún resultado del avance científico sino, más bien, de una opción metodológica.

Casi treinta años después de mis comienzos como investigador, un encuentro casi fortuito con un grupo de estudiantes que se tradujo en un breve curso y un librito sobre Historia de la Teoría Celular me llevó a interesarme sis-

temáticamente en la historia de las ideas en Biología. Me di cuenta de que, por mucho que el mecanicismo pareciera haberse adueñado de la finalidad biológica, permanecían en pie las mismas paradojas que habían acompañado el auge del idealismo en Biología. Cuando el Hombre estudia la vida, ¿cómo puede ponerse como observador frente a lo observado, en circunstancias en que él, su pensamiento y su acción son parte de la misma vida que observa? Esa era una vieja cuestión y había sido el nudo de una áspera polémica entre el famoso fisiólogo Albrecht Haller y Goethe y, a pesar del optimismo de algunos, sigue siendo la piedra de tropiezo, en forma de lo que los anglosajones llaman "the mind-body problem".

A mí me parece que la ciencia -sea en su aproximación experimental, sea como modelo rigurosamente estructurado; más cerca de Haller que de Goethe- trae una cierta forma de toma de distancia frente a la realidad y no puede sustraerse a ese sino.

Cuando Daniel Dennet afirma que "sólo una teoría que explicara los eventos conscientes en términos de eventos inconscientes podría explicar la conciencia", lo que está diciendo es que para explicar la más fundante de las experiencias, hay que resignarse a dejarla de lado y uno no puede sustraerse a la idea de que para mantener la aproximación

científica está armando un mecanismo y dejando postergada cualquier otra dimensión de la realidad.

Por eso, no me dan tampoco confianza versiones del llamado "principio antrópico" -ni siquiera cuando son propuestas por físicos tan ilustres como Weinberg- cuando dice que bajo determinadas condiciones, "(...) sería razonable inferir que nuestra propia experiencia juega un rol importante en la determinación de por qué el universo es como es (...)"

El discurso de la ciencia es un sistema clausurado, desde el mismo momento en que incorporó a algunos agentes, excluyó a otros y no se puede introducir de nuevo a los excluidos sin destruir el sistema. Lo que no está clausurado es el espíritu humano que originó y sostiene a la propia ciencia, que no puede ser integrado a ella, sino que la mira como un observador inmensamente rico en perspectivas alternativas.

La forma de pensar de la ciencia natural, ligada al esclarecimiento de los mecanismos, se da yuxtapuesta a otras formas de pensamiento que no tienen nada que ver con éstos, como son el pensamiento histórico o filosófico. De hecho, forma parte de la condición humana, que algunas de las proposiciones más universalmente tenidas por verdaderas no tienen comprobación científica posible. Aunque hoy día se siente -especialmente

en el mundo anglosajón- una renovada tendencia a reducir el pensamiento seguro a pensamiento del tipo científico natural, creo, por el contrario, que la pluralidad de aproximaciones a la realidad es un hecho innegable y, en el fondo, expresión de una gran riqueza.

Este enfoque es más realista a la hora de considerar al ser humano. Antes de ser un objeto entre los objetos o el resultado de la acción de mecanismos naturales, éste es la puerta de entrada y el origen de todo conocimiento. Es el pensamiento humano el que toma decisiones sobre su aproximación a la realidad. El alma humana es, en cierta forma, todas las cosas. El ejercicio más propio de la razón consiste en regular la forma de conocimiento y comprender, en cada caso, el alcance y los límites del saber que se busca. El pensamiento no es pasivo sino activo y él no persigue un concordismo estéril, sino una unificación existencial de todas las formas de conocimiento para la plena expresión del ser humano.

Siento que todo este vagabundeo de muchos años me ha hecho progresar en algo, pero no tengo la pretensión de haber resuelto mis problemas iniciales sino, a lo sumo, de haberlos reformulado con mayor claridad. Ha valido, sin embargo, la pena porque me ha mantenido en búsqueda y porque cada experiencia verdadera de conocimiento es la experiencia de un bien por el que vale la

pena vivir. Esa búsqueda, y los hallazgos logrados, por humildes que parezcan, han sido para mí esenciales en la configuración del sentido de mi acción universitaria.

La multiplicidad de aproximaciones y la valoración crítica de ellas recuerda lo que era el sentido de la Facultad de Artes, núcleo de la Universidad medieval, donde el conocimiento abarcaba desde la naturaleza sensible, hasta el conocimiento natural de Dios y se desarrollaba bajo el alero de la "filosofía", ambiciosa denominación que cubría un ancho campo de saber humano y que era el orgullo de la Universidad. Ésta no se preciaba de su contribución al poder o a la fuerza de los reinos, sino de que mantenía en su seno un "estudio": un cuerpo o conjunto de estudiosos y un conjunto de saberes. Como lo describía, orgullosamente, Guy de Bazoches en el siglo XIV, en el Cartulario de la Universidad de París: "En esta isla de reyes (la isla del Sena, donde se alza la Catedral de Notre-Dame) puso su trono, desde tiempo antiguo, la filosofía acompañada únicamente por el estudio" (*"In hac insula regale sibi solium ab antiquo filosofia collocavit (...) solo comie contenta studio"*)

Por mucho que el mundo haya cambiado, estoy convencido de que, si la más compleja de las Universidades de hoy no quiere anularse y destruirse, debe dejarse emparar por el convencimiento de que el

saber, el conocimiento, la verdad, son los mayores de sus bienes; el más genuino de sus tesoros.

No quisiera dejar pasar esta ocasión sin mencionar, aunque sea muy brevemente, otros bienes de aquellos que me llegaron por la Universidad y que transformaron mi vida; bienes que llegaron a mí como experiencias modestas, pero a los que reconozco hoy como bienes humanos fundamentales.

En primer lugar, mi vida aquí en la Universidad habría sido muy distinta si no hubiera tenido la experiencia continuada de la belleza. Ya antes de llegar a estudiar aquí, yo sabía -este conocimiento me lo había abierto un pequeño microscopio de bolsillo, regalo de mi padre- que los objetos naturales esconden imágenes de fantástica hermosura. No he conocido un gozo estético mayor que el que me brindó la observación microscópica, desde los preparados más corrientes, hasta llegar al día -en los años cincuenta- en que el microscopio electrónico desplegó ante mis ojos deslumbrados regiones hasta entonces desconocidas para el Hombre (si me atreviera a pedir prestada una frase de Galileo, *"cosas nunca vistas"* -*cose mai viste-*). Difícilmente olvidaría la conmoción interior cuando logré atisbar las superficies ocultas de las células con toda la graciosa riqueza de su dibujo y sentí, en ese mundo de lo infinitesimal, la arrebatado-

ra belleza de las formas vivientes.

He amado la contemplación de esa belleza, he llegado a ver en esa experiencia uno de los bienes de la vida y, reconozco hoy día, que haber hecho de ella parte de mi existencia cotidiana de trabajo es algo que llegó como un regalo, por medio de la Universidad.

Enseguida reconozco otros bienes que hoy día me parecen haber formado parte del tejido mismo de mi vida. Tuve un trabajo que era como un juego. Como el juego de un niño, mortalmente serio y concentrado, en cierta forma perfectamente inútil, pero en el que estaba puesta mi vida. Trabajo que era juego, juego que era trabajo; que producía ciertamente objetos muy perfectos con la técnica microscópica, pero cuyo más profundo efecto era la experiencia interior que de él brotaba. Minuciosa tarea de perfección que me enseñó el valor de la "cosa bien hecha".

De entre los bienes que me trajo la Universidad, tengo luego que evocar a las formas variadas, y siempre enriquecedoras, de la amistad. Creo que no son pocos aquellos que tomaron algún grado de conciencia de que con mi vida y mis actos quería sostenerlos y promoverlos a ellos. Y son innumerables los que me han sostenido y promovido a mí. Entre colegas, con profesores, con estudiantes, se genera un modo de sociabilidad en el

que nos sabemos mutuamente interdependientes y nos alegramos de ello. Esta forma de vida amistosa, en la que uno espera confiadamente del otro y en la que resulta natural ser generoso, está en la perspectiva de la amistad de la que dijo el filósofo griego que es "lo mejor de la vida". Esa perspectiva de que tenía muchos amigos -aun desconocidos- se me fue haciendo evidente en quince años de rector durante los cuales recibí ayuda y comprensión generosa de tantos y pude, por mi parte, ejercer esa feliz entrega al bien de otros por la cual, en un espacio de quince años, no hubo casi una jornada que yo pudiera llamar mía.

Ya que estoy hablando del bien de la amistad llegado por vía de la Universidad, de una institución, me parece oportuno mencionar que mi vida fue cambiada por otra institución, el matrimonio, generado por el amor; fuente y defensa él mismo de una entrega de amor irrevocable.

El conocimiento, la experiencia de la belleza, el juego y el trabajo, la amistad, no son cosas triviales. Son bienes fundamentales en cuyo contacto el propio ser de uno se endereza, se despliega y florece. Esta puesta en acción, este florecimiento del propio ser es la naturaleza humana. Los grandes bienes que pobremente he intentado esbozar son bienes de la naturaleza humana.

Y no es simplemente una casualidad

feliz que yo haya venido a recibir la luz de esos bienes en la Universidad. Porque esta institución surgió hace siglos, ordenada según un conjunto de bienes naturales, para preservarlos para la sociedad, para mostrarlos, para atraer hacia ellos.

Hoy día, entre nosotros, esta idea de la Universidad como custodia, promotora y testigo de altos bienes humanos parece un anacronismo. Hay hasta un verdadero miedo a declarar que existen bienes humanos que no dependan del placer, del arbitrio, del poder, la ambición, la competencia o el provecho. Y, estando la sociedad tan profundamente perpleja, no es raro que se esté desechando en la práctica la idea misma de una institución universitaria y que, lo profundo de sus fines de perfeccionamiento humano, sea sustituido por declamaciones vacías sobre la "excelencia del quehacer académico", sobre el "pluralismo" o "la eficiencia".

Me duele la trivialización a la que asistimos sobre los fines y sentido de la Universidad. Nos estamos olvidando de que la Universidad no es una oficina pública ni una empresa comercial. Ella no se genera por la simple decisión de particulares ni por disposición gubernativa. Es una institución generada por la sociedad para recibir el influjo de los que saben y no puede subsistir si, en la sociedad, se pierde la conciencia de los bienes que la Universidad defiende y representa.

Antes de terminar, quisiera hablar en esta tarde de un ensanche en el orden del conocimiento, de la apertura a un nuevo horizonte que había descuidado. Ello se inició cuando Su Santidad me llamó a la Pontificia Academia para la Vida, imponiéndoseme así el deber de pensar en las implicaciones éticas de las Ciencias Biomédicas.

No hace muchos años que las consideraciones éticas parecían enteramente marginales respecto del desarrollo de las ciencias. No sólo las "respuestas" de las ciencias eran éticamente neutras, sino que también lo eran las "preguntas". Pero, en los últimos cincuenta años, se ha hecho evidente que la sola investigación científica confiere tal poder que se impone, con urgencia, la pregunta por el sentido del ser y del saber humano. En medio del mundo homogéneo de la materia elaborable o del mundo algo fantasmal de los modelos, se hace evidente la presencia de uno que es alguien y no algo, que es parte del mundo material y está sujeto a su devenir pero que, al mismo tiempo, se halla en el origen de esas propias leyes que descubre. Cuestiones y preguntas de ontología y de ética, que parecían apagadas, vuelven bruscamente al primer plano.

No olvidemos que lo que define nuestras vidas son nuestros actos, lo que hacemos. Y ya sugería que la incorporación del saber no es una recepción pasi-

va, una especie de fotografía, sino una acción, un acto múltiple y complejo cuyo ejercicio debe ser guiado por la racionalidad práctica. La ética es la consideración razonada de las decisiones humanas, de ese punto en el que se unifican el saber y la acción.

La apertura hacia la ética es la apertura hacia las condiciones de la vida buena.

La ética regula los actos y las decisiones del Hombre y juzga su "para qué". En la ética la cuestión del conocimiento humano se toca con la de la *felicidad*.

Pienso que hablar hoy de "felicidad" - incluso arriesgarse a ello dentro de los estrechos límites de nuestro propio Chile- entre tantos horrores, villanías y mentiras que ensucian el mundo de inteligencia y de belleza que puede el Hombre construir, parece un contrasentido.

Pero la historia tiene lecciones. Permítanme un breve recuerdo de una empresa educativa anterior todavía a la institución universitaria.

Quiero evocar los finales del siglo VIII. Europa había sido despedazada, estaba rodeada de enemigos poderosos e implacables. La vida humana era precaria, la cultura parecía desintegrada. Un pensador y pedagogo, el monje Alcuino de York, llamado por Carlomagno, dejó -entre

muchas obras- un tratado de Gramática, escrito en forma de diálogo entre el maestro y los discípulos. Pobres discípulos, estudiando Gramática elemental en un mundo de hierro y de miedo. En el libro, los alumnos -alumnos de Gramática- interrogados por el maestro sobre el sentido y objeto de su empeño de estudiantes responden: "*felicitatem quaerimus*" ("buscamos la felicidad"). Los que, aun sin saberlo, estaban echando las semillas de Europa creían en la felicidad y la ligaban a la experiencia de saber, de aprender. ¿Cuántos son los que hoy entienden que su saber, su ciencia, su técnica, son mucho más que lo que le parecen, no son meros triunfos o adelantos, son ventanas a la felicidad?

Es importante acordarse de los grandes bienes de la naturaleza humana porque ellos son -creámoslo o no- la puerta de la felicidad que los trasciende y los sostiene. Esta experiencia humana lleva a tocar otra realidad que nos origina y con referencia a la cual quisiera concluir.

David Lodge, el cáustico crítico del catolicismo inglés, escribía que "en algún momento de los años sesenta los Hombres dejaron de creer en el infierno". No digo que no sea así, pero más importante y estremecedor es que, en algún momento, los Hombres dejaron de creer en el cielo, dejaron de creer que los actos pequeños de la vida tienen dimensión de eternidad y que los bienes auténticos que

podemos gustar son reflejo y anticipo de una inimaginable plenitud. Sin embargo, es bueno, es necesario, que el Hombre busque resueltamente la felicidad. Y yo pienso que la principal razón por la cual los bienes naturales o la felicidad tropiezan con tanto escepticismo, es la percepción –bien correcta– de que ellos no nos son debidos ni son conquistas nuestras, sino que son un Don y, reconocerlos como tales, nos plantea la cuestión decisiva de reconocer al Donante.

Casi al inicio de la regla benedictina se escucha la voz del Señor que pregunta: "*¿Quién es el hombre que quiere la vida y desea ver días buenos?*". Y, a la respuesta "yo", contesta, "*apártate del mal y haz el bien; busca la paz y sigue -la*". Esa lección escuché en el Monasterio Benedictino de Las Condes, sitio que fue para mí de enseñanza sobre los bienes verdaderos de la vida.

"Apártate del mal y haz el bien", es como el sello de Dios en nuestros actos, es el principio de la tan combatida y mal entendida "ley natural". "Busca la paz y síguela" es la exhortación a buscar todos los bienes en orden, de modo razonable.

La vida que estamos llamados a vivir se labra en la búsqueda de los bienes que nos están prometidos, búsqueda que se desarrolla en la alegre anticipación de lo

bueno –a pesar del dolor y frustración, de nuestras propias debilidades y traiciones– en la confianza serena de los hijos de Dios.

Es una vida riquísima de caminos abiertos a la realidad y, en la cual –por grandes que sean los altibajos–, el sentimiento primero, el que todo lo domina es el de acción de gracias.

Lo dice el Salmista:

"Gracias te doy de todo corazón, Señor Dios mío; daré gloria a tu nombre por siempre, pues grande es tu amor para conmigo, tú has librado mi alma del fondo del abismo".

Y con esto termino.

He querido, aquí, en este sitio donde he recibido tantas lecciones sobre los bienes de la vida buena, hacer de ellos una pobre evocación ante ustedes, que representan hoy a toda la larga compañía de quienes me enseñaron a vivir.

Me han hecho *Doctor Scientiae et Honoris Causa* y esa distinción la agradezco con el alma. Pero así y todo, tengo que decir que no ha habido mayor honor que el de servir entre ustedes, ni tengo una ciencia mayor que aquella que por espacio de sesenta años ustedes y los que vinieron antes que ustedes me han hecho aprender y gustar.

LA BIOÉTICA Y LA CORPOREIDAD

P. Lic. Alberto G. Bochatey, O.S.A.

- Director del Instituto de Bioética (Facultad de Posgrado en Ciencias de la Salud, Pontificia Universidad Católica Argentina)
- Vicepresidente del Instituto para el Matrimonio y la Familia (Pontificia Universidad Católica Argentina)
- Profesor de Bioética en grado y posgrado (Facultad de Teología, Universidad del Salvador, Colegio Máximo, Buenos Aires, Argentina) y Profesor de Ética Biomédica en el Magíster en Ética Biomédica (Instituto de Bioética, Facultad de Posgrado en Ciencias de la Salud, Pontificia Universidad Católica Argentina)
- Miembro de la Pontificia Academia para la Vida.
- Miembro de la Academia Argentina de Ética en Medicina.
- Miembro de la Comisión Nacional de Bioética.
- Miembro de la Comisión Provincial de Bioética, Provincia de Buenos Aires, Argentina.

Palabras clave

- Corporeidad
- Persona
- Vida humana
- Embrión
- Principios de Bioética

RESUMEN

El presente artículo aborda el tema del cuerpo y el individuo-persona humana. Incluye, en primer lugar, una breve síntesis histórica de cómo se fue concibiendo la relación cuerpo – alma en el ser humano, presentando luego la visión personalista ontológicamente fundada de la persona como unidad substancial de cuerpo y alma, superadora de todo dualismo. Asimismo, luego de presentar los lineamientos de la "Teología del cuerpo" expuesta por Juan Pablo II, menciona las consecuencias que esta postura comporta para la Bioética y sus principios al concebir, fundamentalmente, que no sólo "se tiene" un cuerpo, sino que se "es" cuerpo espiritualizado.

El cuerpo humano encuentra un lugar central en la temática médica. Desde siempre los profesionales de la salud, se han esforzado por comprender la estructura del cuerpo (anatomía), sus funciones (fisiología), su estructura y funcionamiento celular (biología, bioquímica), sus mecanismos de actividad y regulación (neurología, inmunología), sus distintos sistemas de órganos y sus conexiones (cardíaco, pulmonar, renal, hepático, etc.) y la gran variedad de enfermedades,

heridas, influencias ambientales nocivas, y condiciones genéticas y congénitas que gobiernan el desarrollo del cuerpo y determinan la vida personal [1].

A lo largo de la historia de la Medicina se fueron dando distintas visiones de la corporeidad según los tiempos. Por ejemplo, la visión "racional" o "dogmática" veía el cuerpo humano fundamentalmente como causal en la naturaleza: distintos eventos dentro del cuerpo eran los que causaban otros síntomas. Por el contrario, la tradición "empirista" o "escéptica" contempla el cuerpo como un todo en devenir y con múltiples interacciones, encarnado en el mundo que lo rodea (visión holística). Unos miraban el interior del cuerpo para conocer estructuras y funciones, los otros miraban la historia del paciente y la recolección de historias de otros médicos que trataban las mismas enfermedades o similares.

Estas dos visiones han estado, y siguen estando, presentes en la Medicina moderna. Si podemos remontarnos a los trabajos seminales de anatomía de Andreas Vasalius (1514-1564) para la primera visión; debemos hacer un salto a nuestro siglo para analizar lo que podríamos llamar una revolución copernicana, con el Profesor Pedro Laín Entralgo (1969), en la forma de entender el cuer-

[1] Esta primera parte de la reflexión se basa en una lectura libre de Reich, Warren Th.; Ed.: *Encyclopedia of Bioethics*, Vol. 1. New York, Simon and Schuster Macmillan (1995) 293- 312. La traducción es propia.

po y sus relaciones con la naturaleza, sobre todo, con la naturaleza del Hombre (varón - mujer) donde se realiza su existencia y en donde se encuentra en profunda unidad con la "persona", que es la que puede gobernar ese complejo sistema de estructuras fisiológicas interactuantes y de mecanismos gobernados por múltiples controles interrelacionados en el sistema neurológico, que es el cuerpo.

Con suma brevedad, recordemos que René Descartes (1596-1650) argumentaba que la mente (o alma) (*res cogitans*) y el cuerpo (*res extensa*) debían ser entendidos como *substancias*: mutuamente exclusivas, auto subsistentes y ontológicamente entidades distintas, ninguna de las cuales necesita de la otra para ser o para ser conocidas. Este dualismo, bifurcación de la realidad, estará a la base del pensamiento moderno, en general, y de la Medicina, en particular.

Tanto Blaise Pascal (1623-1662) como Benedict de Spinoza (1632-1677), entre otros, criticarán las dificultades insuperables que creaba este dualismo cartesiano. Especialmente Spinoza, recurriendo a la metafísica, dirá que lo que Descartes llama *substancia* (cuerpo y alma) sólo podrían ser *atributos* de una y única substancia, real en sí misma. Mente /

alma y cuerpo son esenciales una al otro y sólo en su *unidad* pueden ser comprendidos: "el cuerpo es el espejo del alma; la mente, la idea del cuerpo".

Max Scheller (1874-1938), quien dedicó serias reflexiones al tema bajo la perspectiva de la conducta moral (el *ego* y los *actos del ego*) hablará de la experiencia del cuerpo como "mío", pero como unidad y centralidad de la persona que se experimenta a sí misma. Edmund Husserl (1859-1938) nos iluminará sobre la experiencia de la relación de la conciencia de la persona con su propio cuerpo. El problema fundamental es determinar en qué sentido y de qué manera o maneras es experimentado por la persona, ya que sólo lo físico, biológico y cultural puede ser experimentado. Husserl, sin aceptar el dualismo cartesiano, hablará de una "íntima unión" donde se puede descubrir el "cuerpo como mío".

Pero quisiera dar un paso más y acercarnos desde la Bioética a la visión cristiana del personalismo [2].

Como he hecho notar, en la visión materialista y no metafísica, el cuerpo es considerado como un objeto que el Hombre (varón - mujer) tiene o posee: la corporeidad entra en el campo de las

[2] Para la visión personalista, reconozco como principal exponente a Elio Sgreccia y su escuela. Lo que sigue está tomado de una lectura libre de Sgreccia, Elio, Spagnolo, Antonio G., Di Pietro, Maria Luisa, Eds.: *Bioetica. Manuale per i Diplomi Universitari della Sanità*. Milano, Vita e Pensiero (1999) 158-167. La traducción es propia.

posiciones del Hombre. Por lo tanto, el Hombre puede disponer de él a su voluntad, tanto sea sobre la base de sus exigencias personales, como de exigencias sociales. La vida humana no es más, en el mejor de los casos, que una espera del momento en el que se saldrá del cuerpo para dedicarse a la realidad espiritual e incorruptible de la reflexión y de la contemplación (Platón).

La interpretación personalista, es diferente. El Hombre no "tiene" un cuerpo sino que "es" cuerpo, mejor dicho, es una corporeidad, aunque no se agota en ella. Ya Aristóteles trató, aunque infructuosamente, de atenuar la concepción dualista entre cuerpo y alma: el alma está unida al cuerpo en una relación de forma y materia. El alma es forma substancial del cuerpo, lo que significa que éste es humano en todas sus partes, en cuanto informado por el alma. Por su parte, el alma anima y actualiza al cuerpo y lo hace ser cuerpo humano.

La superación verdadera viene dada por una concepción unitaria del Hombre, sostenida por el cristianismo, y antes incluso por el judaísmo, que afirma que entre el cuerpo y el alma hay una unión substancial y no accidental: el cuerpo no es una parte del Hombre sino que es la expresión y la presencia de todo el Hombre, o sea, un modo fundamental de

ser y existir. De hecho, el cuerpo puede ser definido humano, porque tiene significación en cuanto conectado a la persona y porque es animado de un alma espiritual, la misma por la que conocemos y que nos hace libres. El cuerpo y el YO personal (alma o espíritu) son *coprincipios* de la persona [3].

Pero, ¿todo esto es válido para el ser humano en sus inicios? Los estadios o aspectos biológicos primigenios del nuevo ser, ¿son ya humanos en sí mismos?

El fruto de la concepción (zigoto, mórula, blastocisto, etc.), lo que es biológico en el Hombre, no puede ser separado de lo que es humano.

Los biólogos nos dicen que, en el desarrollo del cuerpo humano, no hay saltos de cualidad: es siempre la misma realidad biológica que se desarrolla y transforma. La célula que se nos presenta como "un nuevo ser humano que comienza su propia existencia o ciclo vital", es el origen de un nuevo y original cuerpo humano (Serra, Angelo)

La Antropología filosófica contemporánea afirma que todo lo que es "humano" en el Hombre es inseparable de su "cuerpo". Y los principios biológicos nos muestran que desde la fertilización, la

[3] Ibid.

especie humana evoluciona por medio de un principio intrínseco, unitario, de actualización de sus propias capacidades.

El cuerpo no es algo que poseo: "yo y mi cuerpo, cuya vida yo vivo"(Prini). Mi cuerpo es la condición indispensable para realizar y vivir mi vida en el mundo (G. Marcel).

Por lo tanto, el concepto definitivo del cuerpo es de "sujeto" y nunca de "objeto". No es algo extraño a mi Yo, ni la cárcel o receptáculo de mi espíritu (Platón).

Históricamente no encontramos una persona que no sea, al mismo tiempo, espíritu y cuerpo. Corporeidad que expresa la existencia, una e indivisa: como queda dicho arriba, cualquier separación u objetivación del cuerpo nos lleva irremediabilmente a una reversión de antropología dualista.

Cada embrión humano, mantiene constantemente su propia identidad, individualidad y unicidad. Él permanece siendo el mismo idéntico individuo, sin interrupción, por medio del proceso que comienza con la fusión de los gametos, incluso cuando se transforma en su compleja totalidad.

La famosa expresión de los años '70 "*mi cuerpo es mío*", encierra una ambigüedad y una tautología. El verbo "ser"

nos puede llevar a una doble significación:

- "mi cuerpo es mío": mi ser, mi existencia.
- "mi cuerpo es mío": me pertenece, lo poseo.

La primera, es mi propio ser, que no poseo, sino que "soy"; la segunda, es algo que dispongo, que puedo usar a mi capricho y ganas.

La naturaleza humana: el Hombre no es algo ya hecho, sino que es algo que se está haciendo (su estructura es abierta, dinámica, transformante).

Podemos terminar, entonces, con la antigua discusión sobre si el Hombre "corporaliza" el espíritu o el cuerpo se "espiritualiza". La corporeidad indica el específico modo humano: la "naturaleza de la persona humana", que es la persona en sí misma en unidad de cuerpo y espíritu. Precisamente esta unión substancial es lo que hace al Hombre, Hombre.

IDENTIDAD HUMANA E IDENTIDAD PERSONAL

Para muchos es demasiado afirmar que el embrión es persona. ¿No es suficiente con reconocer que el embrión es un individuo de naturaleza humana, en orden a justificar su dignidad e inviolabilidad?

Convengamos que la eliminación del

concepto de persona *a priori*, no ayuda a la claridad filosófica del tema y deja sin resolver la relación entre naturaleza y persona. Esta relación es muy relevante para la Bioética, ya que hace explícita lo específico debido al Hombre.

Paul Ricoeur dirá: "la persona sigue siendo el mejor candidato para confrontar las batallas jurídicas, económicas, políticas y sociales" ("Meurt le personnalisme, revient la personne", en *Espirit*, 1(1983) 115). La persona es el individuo humano realmente existente. El Hombre es Hombre porque tiene naturaleza humana. El Hombre "es" porque, efectivamente, posee el acto de ser, por medio del cual su naturaleza humana subsiste y es sujeto de sus propios actos, lo que significa que es una persona.

Para el personalismo cristiano, la persona es sinónimo de "ser humano individual". Retomando la perenne definición de Boecio (sin desconocer las relecturas actuales), la persona es una "*substancia individual de naturaleza racional*".

Es válido el viejo axioma "la acción sigue al ser" y el clásico ejemplo de "Pedro es persona, no por ser Hombre, sino porque es este hombre. Por eso no es propiamente correcto decir que el "Hombre es persona", sino que deberíamos decir "este hombre es persona" (Santo Tomás de Aquino: "De Unione Verbi incarnati, a. 3, ad 1 y 2).

Analizando los términos de Boecio, podríamos recordar:

- Substancia: es aquello que existe en sí mismo.
Accidente, es aquello que existe en otro, o sea, en una substancia. La persona existe en sí misma, por lo tanto, es una substancia. Una substancia que existe, un "actus essendi", que sirve de substrato para los accidentes.
- Individual: lo universal no existe en realidad, sólo los individuos existen ("subsistens distinctum", "indivisum in se"). La persona es substancia individual, o sea, subsiste en sí misma y forma una totalidad completa.
Obviamente, cuando hablamos de "indivisum in se", no se quiere significar "indivisible", sino unidad interna substancial (por definición, toda materia puede ser dividida cuantitativamente).
- Naturaleza Racional: o sea, posesión de razón, entendida como la apertura constitutiva de la naturaleza humana. La definición de Boecio, además de los tres elementos de que hemos hablado (individualidad, naturaleza y substancia), implica también y sobre todo, la "racionalidad", que es la específica diferencia que distingue al Hombre de otras substancias individuales.

Las otras características y dimensiones en las que insiste el pensamiento antropo-

lógico contemporáneo (libertad, proyecto, vocación, relación, etc.), están incluidas en la específica diferencia de "racionalidad", porque la racionalidad es la profunda raíz de la que nacen las manifestaciones y los actos segundos. No es necesario que la racionalidad esté como una "operación en acto"; es suficiente que esté presente como **capacidad**

La falta de manifestaciones racionales en un ser humano no implica necesariamente que no sea persona. Por lo que, el que duerme, el discapacitado y el mismo feto son personas [4].

LA TEOLOGÍA DEL CUERPO

Juan Pablo II, en su prolongada catequesis sobre el cuerpo, se centró siempre en la persona humana entendida en el misterio de Cristo. Partiendo del relato del Génesis, el Papa nos enseñó a reflexionar sobre la dimensión corpórea de la persona humana, la sexual y la marital, a la luz de la revelación bíblica.

Partiendo de la triple experiencia primordial del Hombre (soledad, unidad original y desnudez original) Juan Pablo II fue desarrollando una teología sobre la dimensión nupcial del cuerpo. Uno de sus temas claves es el de la comunión de las personas a la luz de la Santísima Trinidad.

En este marco, se desarrollará también el tema de la castidad por el reino de los cielos, el del "lenguaje del cuerpo", la procreación responsable y los temas relacionados con la contracepción.

- Soledad

En Génesis 2, 18, Dios-Yahvéh, dice: "no es bueno que el hombre esté solo". Sin intentar ir demasiado lejos a nivel de la exégesis, vale la pena recordar que sólo se hablará de Adán como varón, después de la aparición de la mujer (en el segundo relato de la creación), por lo que podemos suponer que no se refiere solamente a la soledad del varón por falta de la mujer, sino que también puede tener otro significado.

Me refiero al de la soledad existencial: por su propia naturaleza, es superior a todo lo creado, es más, "no había aún en la tierra arbusto alguno (...)" (Gen 2,5) antes de él porque "Dios no había hecho llover sobre la tierra" (ibid.). Esta soledad hace al Hombre consciente que debe relacionarse con Dios por medio de todo su ser y hacer uso responsable de sus capacidades corporales y espirituales: poner nombre a las cosas y a los animales. Esto es expresión, ante Dios, de su necesidad de búsqueda de su propia identidad, de definir su propio ser. El

[4] Cfr. Lucas Lucas, Ramón: "The anthropological status of the human embryo", en *Identity and State of human embryo*, Vaticano, Libreria Editrice Vaticana (1998) 178-205. La síntesis y traducción es propia.

Hombre está solo en la "niebla" de un mundo que debe ordenarse. El Hombre toma autoconciencia de sí mismo y se revela a sí mismo en la totalidad de sus dimensiones personales y en la unicidad de ser "humano". El Hombre está solo porque es diferente al mundo visible, al mundo de los vivientes y posee la capacidad de reconocerse como persona con una específica subjetividad que lo caracteriza [5]. Es necesario que se exprese en su corporeidad "poniendo nombre" y orden, según el designio del Creador, a todo lo que es propio de su dimensión corpórea.

- Unidad original

En la narración del segundo capítulo del Génesis, el Hombre pertenece al mundo visible pero, al mismo tiempo, va más allá del mismo. Corporalidad y sexualidad no están totalmente identificadas. En su constitución normal, el Hombre es varón o mujer por naturaleza, pero su ser "cuerpo" es mucho más profundo que su composición somática de ser masculino o femenino. Nosotros podemos decir Hombre (como creado) y este concepto nos habla de una "unidad original", como una primera encarnación en el género humano en dos formas de ser "cuerpo" del mismo ser creado a "imagen y semejanza de Dios" (Gen 1,27).

Siguiendo la filosofía de la religión y del lenguaje contemporáneas podríamos decir que esta forma de hablar es mítica, entendiendo por mítico una forma arcaica de hablar sobre significados profundos que descubrimos en la narración antigua.

El varón, cuando descubre a la mujer, manifiesta por primera vez alegría y exaltación por encontrar a quien es "huesos de mis huesos y carne de mi carne" (Gen 2,23) demostrando así esa unidad original que los une, de la cual provienen y que los hace complementarios [6].

- Desnudez Original

"Entonces se les abrieron a entrambos los ojos y se dieron cuenta que estaban desnudos y, cosiendo hojas de higuera, se hicieron unos ceñidores" (Gen 3,7). Este pasaje, que nos habla de la mutua vergüenza como signo de la caída (*staus naturae lapsae*), debe ser entendido en su contexto. Ellos se sienten avergonzados y se esconden. Frente a la pregunta de Dios-Yahvéh al Hombre "¿dónde estás?", responden que estaban escondidos porque tenían miedo, ya que estaban desnudos. Siempre existe un cierto sentido de temor en la base de toda vergüenza y, en particular, en este caso es obvio

[5] Cfr. Juan Pablo II: Discurso en la Audiencia General del 10 de octubre de 1979.

[6] Cfr. Juan Pablo II: Discurso en la Audiencia General del 7 de noviembre de 1979

que la vergüenza no se refiere al desnudo físico, sino a algo mucho más profundo. El Hombre trata de ocultar el verdadero origen de su temor en la excusa de la vergüenza por su desnudez.

"¿Quién te ha hecho ver que estabas desnudo?" (Gen 3, 11). Esta pregunta de Dios-Yahvéh es sumamente precisa y lleva al Hombre a reconocer cómo las emociones se hacen presentes al vivir eventos humanos. No estamos hablando de una desnudez del cuerpo sino de la desnudez del alma que se ha alejado de Dios, se ha alienado del amor que era la fuente de la unidad original y ha perdido (lo que llamamos en la enseñanza teológica) la gracia sobrenatural y preternatural, que le eran propias antes del pecado. Pierde la imagen y semejanza con Dios por su pecado y, la desnudez corporal, que antes significaba plena aceptación del cuerpo en toda su verdad humana y personal, ahora es signo de "pérdida" y de pérdida del derecho de percibir la creación, compartiendo la visión divina que él gozaba en lo más íntimo, viviendo la verdad y el valor de su propio cuerpo en toda su sencillez, con profunda paz y profundo gozo.

Ese "tener miedo porque estoy desnu-

do" confirma el colapso de la aceptación original del cuerpo como signo de la persona en el mundo visible. Al mismo tiempo, la aceptación del mundo material con relación al Hombre también se sacude y pierde su paz, comenzando una hostilidad y resistencia de la naturaleza que le causará cansancio y fatiga. Tener miedo y esconderse es una forma de expresar la indefensión e inseguridad de la persona en su constitución trascendente representada por el cuerpo frente al determinismo inevitable de la naturaleza [7].

LA PERSONA HUMANA Y SU CUERPO

Desde el personalismo ontológicamente fundado, podemos decir con Sgreccia [8], que la esencia de la persona humana es una corporeidad y espiritualidad unidas. El ser humano es espíritu encarnado y cuerpo espiritualizado. La espiritualidad del alma comporta como consecuencia: que el alma no puede derivarse del cuerpo y que es espiritual. Es así que el alma debe tener un principio originante espiritual; es Dios mismo quien crea inmediatamente cada alma espiritual. No puede corromperse (por ser espiritual) y sólo la voluntad de su Creador (que la llamó a la existencia)

[7] Cfr. Juan Pablo II: Discurso en la Audiencia General del 14 de mayo de 1980

[8] Lo que sigue lo tomamos, haciendo una síntesis especial, de: Sgreccia, Elio: *Manuale di Bioetica*. Vita e Pensiero, Milano (1999) T.1, 105-175; a la luz de Ferrer, Jorge José; Álvarez, Juan Carlos: *Para fundamentar la Bioética. Teorías y paradigmas teóricos en la bioética contemporánea*. Comillas/Desclée de Brower, Bilbao, España (2003) 410-417

podría hacerla dejar de existir.

Desde la perspectiva de la espiritualidad, se comprende la valoración adecuada de la corporeidad. De esta unidad substancial, se derivan importantes consecuencias éticas. En primer lugar, el valor de la vida humana, que solamente se puede poner en peligro cuando están en juego los bienes espirituales trascendentales de la persona. En segundo lugar, está la integridad de la vida y el cuerpo, que solamente pueden ser comprometidas cuando está en juego la misma vida física o bienes morales superiores.

Solamente la referencia a un bien objetivo puede evitar el riesgo de terminar en el más absoluto relativismo moral. En la construcción de una crítica a los principios anglosajones de la Bioética que pueden llevar al relativismo y que, sin duda, dan pie al contractualismo radical y como una propuesta concreta y plenamente expresada, surgen los principios de la Bioética Personalista y su metodología triangular.

El primer principio propuesto es, justamente, la *defensa de la vida física*, que no representa un bien externo a la persona sino el valor fundamental de la persona misma. El cuerpo es *co-esencial* a la persona en cuanto que es fundamento único y necesario para su existencia en el tiempo y el espacio como espíritu encarnado. Solamente el bien total y espiritual

de la persona está por encima del valor de la vida física.

El respeto de la vida corpórea, así como su defensa y promoción, constituyen el primer imperativo ético que se impone al ser humano. Las cartas de los derechos humanos, colocan en primer plano el derecho a la vida.

Resumiendo:

a) Como la relación persona - cuerpo forma parte de la categoría del ser, el cuerpo no puede ser considerado una propiedad o una mercancía de cambio. El cuerpo es un valor subjetivo que hay que respetar, proteger y tutelar. De aquí que nadie podrá reivindicar el derecho a la propiedad sobre el cuerpo de otra persona.

b) Reconociendo que no es posible una existencia terrena que no sea, sobre todo, existencia corpórea, afirmamos que la existencia personal no se agota en ser un cuerpo, excede dicha dimensión para darle expresión humana y simbólica.

c) La relación entre un Yo personal y un Tú personal no es una simple relación de cuerpos, sino que es una relación entre dos sujetos que son diferentes y únicos, justamente por ser personas humanas.

d) El cuerpo como encarnación es el lugar donde el YO personal se manifiesta

y realiza visiblemente en el mundo. Es un valor fundamental para poder vivir todos los otros valores (la libertad, la amistad, el amor, etc.).

e) Es principio de individuación y de diferenciación: el cuerpo tiene específicas características fenotípicas que nos hace diferentes unos de otros.

f) El cuerpo es el medio para entrar en comunicación, en común - unión con los otros y nos permite vivir la experiencia de ser con y para los otros.

g) Cada cuerpo es capaz de reasumir y comunicar la vivencia personal, cultural, incluso, la conflictualidad de cada ser. Una sonrisa, el llanto, la mirada, etc., manifiestan la interioridad y la capacidad de interpretar la del otro.

h) La Escritura valora el cuerpo de forma sustancial y nos da diferentes

enfoques que enriquecen la teología con la que Dios ha querido manifestarse.

i) El Hombre (varón o mujer) es un espíritu encarnado y un cuerpo espiritualizado, en una unidad ontológica que le da su propia esencia y perspectiva humana y trascendente.

j) La defensa del valor vida física es uno de los desafíos fundamentales de la Bioética contemporánea y de la propia humanidad, de la cual todos nosotros somos responsables.

En definitiva, el cuerpo no es un patrimonio, ya que el Hombre es libre y no es poseído por nada ni por nadie. Cualquier visión que incluya la posesión patrimonial del cuerpo, levantará, inevitablemente, cuestiones éticas de difícil resolución y de necesaria reinterpretación y diálogo.

ONTOLOGÍA DE LA CORPOREIDAD. LA DIMENSIÓN EXTERIOR DE LA PERSONA HUMANA

Dra. María L. Lukac de Stier

- Profesora, Licenciada y Doctora en Filosofía
- Profesora Titular Ordinaria de Filosofía en la UCA (Facultad de Filosofía y Letras, Fac. de Ciencias Sociales y Económicas e Instituto de Bioética)
- Investigadora independiente del CONICET.
- Presidenta de la *Asociación de Estudios Hobbesianos*, Tesorera de la *Sociedad Tomista Argentina*, Miembro correspondiente de la *Pontificia Accademia Romana di S. Tommaso d'Aquino*, Miembro Fundador del *Consejo Académico de Ética en Medicina*, dependiente de la *Academia Nacional de Medicina*, Miembro del *Instituto de Bioética* de la *Academia Nacional de Ciencias Morales y Políticas*.
- Entre sus publicaciones se destacan dos libros de su autoría: *El neomarxismo yugoslavo. Aspectos doctrinarios* (1981) y *El fundamento antropológico de la Filosofía Política y Moral en Thomas Hobbes* (1999), doce volúmenes colectivos y cerca de un centenar de artículos de su especialidad en revistas filosóficas argentinas y extranjeras.

Palabras clave

- Corporeidad
- Espíritu
- Unidad Sustancial
- Dualismo
- Exterioridad
- Interioridad
- Historicidad
- Identidad Personal

RESUMEN

"El hombre no es ángel ni bestia" - decía Pascal- porque es un *espíritu encarnado* o bien un *cuerpo espiritua - lizado*. Ontológicamente, el hombre es la frontera entre los que son sólo cuerpo y los que existen totalmente sin cuerpo. Sin embargo, en la historia de la Filosofía, la posición dualista tuvo mucha incidencia, en la antigüedad clásica a través de Platón y a partir de Descartes en la modernidad. La filosofía contemporánea, especialmente la de orientación fenomenológica y existencial (Husserl, G.Marcel, Merleau Ponty, Edith Stein) presenta un nuevo enfoque integrador que no considera al cuerpo como un mero objeto material, un ente perceptible que se mueve en el espacio, sino como parte integrante del ser-en-el-mundo de quien lo vive.

En el presente trabajo se sostiene la unión sustancial de lo corpóreo y lo espiritual en el hombre como la respuesta más adecuada de una Filosofía realista. A la clásica doctrina hilemórfica sostenida por Aristóteles y continuada por Tomás de Aquino se incorporan los aportes de la fenomenología y del existencialismo para tratar temas tales

como: la exterioridad y la interioridad del ser humano, la experiencia de la corporeidad, su papel en la construcción de la identidad personal, corporeidad e historicidad, corporeidad e indigencia.

"El hombre no es ni ángel ni bestia, y lo malo es que el que quiere ser el ángel, hace la bestia"

Blas Pascal, *Pensée*, n.358

Las palabras de Pascal nos ubican en la realidad humana, realidad peculiar y compleja que nos permite hablar del hombre como de frontera entre dos mundos: el material y el espiritual, pues por una parte es el ápice del mundo material, la creatura corpórea más perfecta y por otro, pero simultáneamente, es una creatura espiritual que participa de la espiritualidad perfecta pero goza de una espiritualidad limitada por el mismo cuerpo en el que se encarna. [1] Explicitando el pensamiento de Pascal decimos que el hombre no es espíritu puro por lo que no es un ángel, ni es cuerpo bruto por lo que no es una bestia, no es ni más ni menos que un ser humano. Y su humanidad radica, precisamente, en esa insoluble y sustancial unidad en el viviente entre los coprincipios corpóreo y espiritual, por lo que denominamos a todo humano como "espíritu

[1] La temática del hombre como horizonte o límite fue tratado por Tomás de Aquino. Véase *Contra Gent.*II, 68, 5: "De este modo, el alma intelectual es cierto horizonte y confín entre lo corpóreo y lo incorpóreo en cuanto es sustancia incorpórea y no obstante forma del cuerpo".

encarnado" o "cuerpo espiritualizado". [2] Una Antropología realista, que parte de la propia experiencia del ser hombre, genéricamente hablando, no pone en duda la doble condición del ser humano, corpórea y espiritual, que se da en el ser individual unitario y único que somos cada uno de nosotros. Sin embargo, siempre existió en la historia de la filosofía otra interpretación de la realidad humana, denominada dualismo, que entendió lo corpóreo y lo espiritual en el hombre como dos sustancias completas que sólo se unen en forma accidental. En la antigüedad clásica el representante de este dualismo es Platón, quien incluso presenta el alma encerrada en un cuerpo por castigo de un pecado y como medio de expiación. El alma está unida al cuerpo accidentalmente, como el barquero a la nave, el músico a su instrumento o el caballero al caballo. [3] Por lo tanto, su estado de unión al cuerpo es violento y tiende a separarse de él para retornar a su estado primitivo, [4] o sea, para volver a la contemplación de las Ideas. En el *Fedón* sostiene: "Mientras tengamos cuerpo y nuestra alma esté unida a este elemento malo, nunca llegaremos a lo

que deseamos, o sea, a la verdad". [5] Del texto se desprende su valoración negativa del cuerpo a la que se opone su concepción del alma como lo principal del hombre, a punto tal que en el *Alcibíades* y en el *Fedro* se encuentran expresiones reduccionistas como: "El hombre es su alma". [6]

Es conocida la oposición de Aristóteles, en este tema, a su maestro Platón. Con un criterio realista Aristóteles parte de la situación concreta del hombre que es *uno*, es un todo sustantivo, una unidad sustancial. La respuesta aristotélica considera que lo orgánico y lo espiritual son sustancias incompletas, que sólo unidas sustancialmente forman la sustancia completa, vale decir, el hombre concreto. La doctrina de la unión sustancial se funda en el hilemorfismo aristotélico. En el *De Anima*, Aristóteles sostiene que para todo ente natural hay dos coprincipios: materia y forma, que no tienen existencia propia por separado. Lo que existe es la materia informada en el individuo sustancial. [7] Podemos sintetizar la doctrina aristotélica diciendo que el alma es

[2] Sobre la conveniencia de una u otra expresión véase Donadio M. de Gandolfi, "Todo en el hombre es humano", en *Santo Tomás de Aquino, Humanista cristiano*, Jubileo del Cincuentenario, ed. Sociedad Tomista Argentina, Buenos Aires, 1998.

[3] Cfr. Platón, *Fedro* 246a.247c.

[4] Cfr. Platón, *Timeo* 44a ; *Rep* 436a .439e. 444b.

[5] Platón, *Fedón* 66b.66e.68b.

[6] Cfr. *Alcibíades* I,130a ; *Fedro* 247c.

[7] Cfr. Aristóteles, *De Anima* II, 1, 412b 6-8: "Así como el ojo comprende la pupila y la vista, así el alma y el cuerpo forman conjuntamente el ser viviente".

principio de ser y de acción del cuerpo, y por lo tanto, es su forma. En tanto forma específica y actualiza a la materia. Hace existir el cuerpo como sustancia viviente [8]; le confiere su organización y unidad manteniéndolas mientras hay vida. El alma está unida al cuerpo de modo tal que hay un sólo acto de existencia, constituyendo los dos elementos una sola sustancia. Por su parte, el cuerpo, como materia cuantificada (*materia signata quantitate*), es principio de individuación. Las formas idénticas en la especie se diversifican en razón de los cuerpos que informan.

De modo muy sintético hemos reseñado las posiciones dualista y realista, tal como se dieron en la antigüedad clásica. Durante el medioevo siguieron manifestándose las dos posiciones en la medida que los pensadores fueran influidos por el platonismo y neo-platonismo o se fundaran en la doctrina aristotélica, como es el caso de Tomás de Aquino. La antropología tomasiana, de raíces aristotélicas, es profundamente realista y expresa una valoración positiva del cuerpo bastante inusual para su época. Véase, como ejemplo, el siguiente texto: "El alma necesita del cuerpo para la consecución de su fin, en cuanto por el cuerpo adquiere la per-

fección tanto en la ciencia como en la virtud". [9] También es muy contundente cuando afirma que "el alma no es el hombre" [10] porque ser alma es ser principio espiritual, en tanto ser hombre es también ser cuerpo, tener en común con el animal el sentir que implica un cuerpo. Estos temas están presentes en varias de sus obras filosóficas y teológicas, tanto en su obra de comentador (*Comentario al "Libro De Anima" de Aristóteles*), como en sus obras originales (*Suma Teológica, Suma Contra Gentiles, las Quaestiones De Anima* y el opúsculo *De unitate intellectus contra Averroistas*) en las que distingue cuidadosamente dos pasos: la *unibilidad* o posibilidad de que el alma humana, por ser sustancia espiritual, pueda ser forma constitutiva del hombre y la necesidad de pensar esta unión como relación causal (materia y forma). [11]

La modernidad, con la incorporación de las nacientes ciencias naturales matematizables y su predominio modélico, el rechazo de explicaciones teleológicas y el racionalismo como postura filosófica que se inicia con Descartes, vuelve a imponer el dualismo. El hombre para el pensamiento cartesiano se divide en *res cogitans* (ser pensante) y *res extensa* (ser

[8] Cfr. Aristóteles, *De Anima* II, 1, 412a 30: "El alma puede ser definida como la actualidad primera de un cuerpo natural que tiene la vida en potencia".

[9] Tomás de Aquino, *Contra Gent.* III, c.144.

[10] Tomás de Aquino, *S.Th.* I, q.75, a.4, c.

[11] Cfr. Tomás de Aquino, *S.Th.* I, q.76, a.1.

cuerpo). [12] Tanto la noción del *hom-bre-creatura* del medioevo como la del *hombre-microcosmos* del renacimiento son dejadas de lado en la modernidad donde el hombre es reducido a sujeto cognoscente. También cambia la noción de naturaleza, que de ser principio de movimiento dirigido a un fin, queda reducida a materia y efecto de la causalidad eficiente mecánicamente considerada. Junto con esta noción cambia la de cuerpo, que deja de reflejar el sistema de correspondencia del cosmos y de ser parte constitutiva de un todo orgánico para pasar a ser un objeto cuyos movimientos son explicados en una forma meramente mecánica. Deja de ser indisoluble de la persona humana y pasa a ser una especie de "accesorio" de la misma. [13] El cuerpo, como un objeto más del mundo sensible, es interpretado conforme a la noción mecánica de sustancia puramente geométrica, considerando los cuerpos vivientes como máquinas o autómatas. [14] El lastre del dualismo y su visión negativa del cuerpo signó todo el siglo XX, pasando por las respuestas paralelistas (Spinoza), ocasionalistas (Malebranche), monistas materialistas (Hobbes, Marx) y monistas idealistas (Hegel). Hubo, es cierto, algunas excepciones muy valiosas para destacar, como

la de Blas Pascal, contemporáneo de Descartes y opositor férreo a su racionalismo, pero por ser un pensador cristiano de mentalidad filosófica antimoderna no tuvo la repercusión cartesiana.

Recién en la Filosofía contemporánea algunas corrientes logran sacudirse el lastre y proponen una filosofía del cuerpo con un desarrollo filosófico positivo. Me refiero concretamente a la corriente fenomenológica representada, en este terreno, por Husserl, Merleau Ponty y Edith Stein, y a la corriente existencialista, particularmente, en la figura de Gabriel Marcel. Si bien puede disentirse con la elaboración del tema que cada uno de estos filósofos presentan, es indudable que aportan un nuevo enfoque integrador, de modo tal que rescataremos de cada uno de ellos los conceptos que permiten enriquecer la clásica doctrina hilemórfica, con el fin de abordar algunas cuestiones interdisciplinarias de especial interés para las relaciones interpersonales y los temas vinculados con la mujer.

Edmund Husserl introduce la distinción entre *Leib* y *Körper*, traduciendo el primero como corporeidad-viviente y el segundo como corporeidad-objetiva.

[12] Cfr. Descartes, R, *Meditaciones Metafísicas*, VI: "De una parte poseo una idea clara y distinta de mí mismo, en tanto que soy sólo una cosa que piensa, e inextensa, y, de otra parte, una idea precisa de cuerpo; en tanto que es tan sólo una cosa extensa y que no piensa, es manifiesto que yo soy distinto en realidad de mi cuerpo y que puedo existir sin él".

[13] Cfr. Le Breton, D, *Antropología del cuerpo y modernidad*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1995.

[14] Cfr. Donadio M de Gandolfi, M., op. cit.

Esta distinción no debe entenderse como dualismo sino como la bipolaridad esencial en que se ofrece la corporeidad humana. La corporeidad-viviente es distinta de la corporeidad-objetiva, aunque forma con ella una unidad. Hay una faz por la que el cuerpo, como ente espacial, se ubica en el mundo circundante, como objeto entre objetos, dotado de peso, cualidades físico-químicas y biológicas. Esto es lo que Husserl denomina *Körper*. Y hay otra faz denominada "sentiente", que no se identifica con ninguna sensación particular pero que es la base de todas ellas, que es lo que nos permite experimentar el cuerpo como nuestro, como perteneciente a nuestra subjetividad. Esto es lo que Husserl denomina *Leib*; es el cuerpo en cuanto centro vital por el que el sujeto humano se abre a un mundo. Para Husserl cada cuerpo humano es, a la vez, sujeto y objeto: es el centro que recibe las sensaciones en un sentimiento fundamental, y al mismo tiempo algo que puede ser percibido y observado como "cosa", incluso como cosa orgánica. En las *Meditaciones Cartesianas* podemos leer: "si me reduzco a mí mismo como hombre, obtengo mi cuerpo viviente y mi alma, o sea, a mí mismo como unidad psicofísica y, en esta unidad, mi yo personal, el cual, en este cuerpo viviente y por medio de él, actúa sobre el mundo exterior y padece la

acción de éste, y se constituye así en unidad psicofísica en virtud de la constante experiencia de tales modos de relación del yo y de la vida con el cuerpo físico y el cuerpo viviente". [15] El cuerpo viviente es lo que marca la frontera entre la interioridad del yo y la exterioridad del mundo espacio-temporal. En la autorizada opinión del P. Leocata, la antropología desarrollada por Husserl en *Ideen II* (alrededor de 1916) es substancialmente coherente con la visión que brinda en su última obra *Krisis*; y en sus últimos escritos referidos a la intersubjetividad, pone en relación lo anímico y lo espiritual con lo corpóreo por mediación del cuerpo-viviente. De este modo el mundo de la naturaleza y el mundo del espíritu confluyen en el hombre. [16]

La corporeidad tiene en el ser humano un carácter ambiguo, pues, por un lado se utiliza como instrumento, ya que a través del cuerpo conocemos el mundo o amamos a nuestros seres queridos, pero por otro lado, la corporeidad trasciende el marco de la instrumentalidad, por ser el lugar donde el yo crece y se desarrolla. No es un mero instrumento de comunicación o expresión o desplazamiento, sino un elemento constitutivo de la identidad personal y por esto la consideración meramente instrumental del cuerpo es un reduccionismo. El cuerpo humano

15. Husserl, E., *Meditaciones cartesianas*, Paulinas, Madrid, 1979, p.160-161.

16. Leocata, F., *Persona, lenguaje, realidad*, EDUCA, Buenos Aires, 2003, p.99-110.

tiene integridad y dignidad y no puede ser utilizado única y exclusivamente como instrumento al servicio de otro fin. Esto ha sido muy bien observado por Gabriel Marcel, que en su diario metafísico sostiene: "esta comunidad es indivisible, yo no puedo decir legítimamente: yo y mi cuerpo. Dificultad que radica en que pienso mi relación con mi cuerpo por analogía a mi relación con mis instrumentos". [17] Otro tema bien trabajado por Marcel es la relación entre historicidad y corporeidad, porque el cuerpo es el testigo de la historia y de la vida. Son distintas las manos de un campesino que las de un cirujano. Al respecto dice Marcel: "Mi cuerpo es una historia o, más exactamente, el resultado, la fijación de una historia. Por lo tanto, no puedo decir que tengo un cuerpo, al menos propiamente hablando, pero la misteriosa relación que me une a mi cuerpo está en la raíz de todas las posibilidades de tener". [18] Según el pensador existencialista no tendríamos que decir "tengo un cuerpo" sino "tengo lo que tengo en razón de mi cuerpo" porque el cuerpo es pre-requisito, la condición indispensable de toda posesión real. Cuando tengo algo, trato de establecer entre la cosa y yo la misma forma de intimidad que existe entre mi cuerpo y yo mismo.

El pensamiento de Marcel deja una profunda impronta en otros existencialistas que cobra forma original en Maurice Merleau-Ponty, cuyo pensamiento fenomenológico tiene influencias del existencialismo. En su obra *Fenomenología de la percepción*, Merleau-Ponty con claro sentido anti-cartesiano, afirma: "nuestro cuerpo no es un objeto para un *yo pienso*: es un conjunto de significaciones vividas". [19] También es relevante su aporte en cuanto a la experiencia de la corporeidad. En la obra citada sostiene: "ya se trate del cuerpo del otro o del mío propio, no dispongo de ningún otro medio de conocer el cuerpo humano más que vivirlo, eso es, recogerlo por mi cuenta como el drama que lo atraviesa y confundirme con él. Así pues, soy mi cuerpo, por lo menos en toda la medida en que tengo un capital de experiencia". [20] La acentuación del hombre como corporeidad en función del mundo trae aparejada una nueva perspectiva en la consideración de los dinamismos humanos. Lamentablemente, Merleau-Ponty cae en un monismo corporal. Junto a la verdad de algunas afirmaciones está latente en su pensamiento la negación de la metafísica y la prescindencia de una realidad trascendente. En cuanto a lo antropológico, todos sus aciertos no pue-

[17] Cfr. Marcel. G., *Ser y Tener*, Madrid, 1996, p.24.

[18] *Ibid.*, p.87.

[19] Merleau-Ponty, M., *Fenomenología de la Percepción*, Planeta, Barcelona, 1984, p.170.

[20] Merleau-Ponty, M., *op. cit.*, p.215.

den compensar la reducción del hombre a la corporeidad. [21]

Una evolución totalmente diferente tuvo el pensamiento de Edith Stein, quien desde la fenomenología su "lengua filosófica materna", [22] como ella misma escribe en el Carmelo de Colonia, se abre a la metafísica tomista. "Ni después de su conversión, ni tampoco en el convento, renegó jamás Edith de su maestro Husserl o de los hábitos mentales que adquirió con él", nos dice Gómez Robledo en su estudio sobre esta judía conversa, beatificada por Juan Pablo II en 1987. [23] Como discípula de Husserl tiene muy incorporada la distinción de *Leib* y *Körper*. Al respecto de su propia experiencia de la corporeidad nos dice: "La cabeza, así como el cuerpo entero, es una cosa física, perceptible para los sentidos externos. Pero mi percepción está sometida allí a limitaciones extrañas que no aparecen a propósito de otros cuerpos. Respecto de él no poseo una libertad entera de movimiento, no puedo observarlo por todos lados, puesto que no puedo separarme de él. Al contrario, no dependo respecto de él solamente de la percepción externa. Lo percibo también

de dentro, porque es el *cuerpo animado (Leib)* y no sólo *masa corporal (Körper)*; es *mi cuerpo* y me pertenece como no pertenece nada de lo exterior. Habito en él como en mi domicilio innato, siento lo que pasa en él y con él, y al mismo tiempo lo percibo. La sensación de los procesos físicos es también mi vida como mi pensamiento y mi alegría, aunque se trate de manifestaciones vitales de una especie totalmente diferente". [24]

Una vez hecha, aunque a vuelo de pájaro, una síntesis histórica del tratamiento filosófico de la corporeidad, quisiera plantear sistemáticamente algunas cuestiones. La primera de ellas tiene que ver con el subtítulo de este trabajo: la **dimensión exterior de la persona humana**. Debemos reconocer en todo ser humano una doble dimensión: su *interioridad* estrechamente unida a su centro vital espiritual, para usar términos de Guardini, [25] y su *exterioridad*, que vinculamos a su corporeidad y que se manifiesta en el lenguaje, en el vestido, en los gestos. Ya en San Pablo, y luego repetido por San Agustín y Santo Tomás, encontramos las expresiones *homo interior* y *homo exterior* [26] haciendo alu-

21. Cfr. Delfino, R., *Cuerpo y alma en Merleau-Ponty*, Tesis doctoral, Buenos Aires, 1964.

22. Cfr. Stein, E., *Endliches und ewiges Sein*, 1950, traducción castellana: *Ser finito y ser eterno*, México, 1994.

23. Cfr. Gómez Robledo, A., *El pensamiento filosófico de Edith Stein*, UNAM, México, 1988, p.31.

24. Cfr. Stein, E., op. cit., p.382.

25. Cfr. Guardini, R., *Mundo y Persona*, cap. "Estructura del ser personal", Guadarrama, Madrid, 1967.

26. Cfr. II Corintios 4, 16: "Por esto no desfallecemos, pues aunque nuestro hombre exterior vaya perdiendo, nuestro hombre interior se renueva de día en día".

sión a estas dos dimensiones, que en términos más fenomenológicos podríamos llamar sujeto exterior y sujeto interior. Si bien es la interioridad la que eleva al hombre a su máxima expresión, el conocimiento de la dimensión exterior de la persona es fundamental pues es la puerta de acceso a la interioridad y es, a la vez, un elemento fundamental de su identidad personal.

Los diversos mundos que aparecen en la vida relacional del hombre también guardan relación fundamental o bien con la interioridad o bien con la exterioridad, pero cualquiera sea el caso hay una resonancia en la otra dimensión. Efectivamente, el mundo reflexivo y el mundo trascendente dicen relación a la interioridad, pero siempre tienen una manifestación externa. Así la relación hombre-Dios que surge de lo más íntimo e interior del hombre se expresa en actitudes y lenguajes externos que constituyen el rito, la liturgia, la oración comunitaria, etc. Por otra parte, el mundo natural, el mundo tecnológico, e incluso el mundo afectivo se desarrollan, fundamentalmente, en la exterioridad del sujeto pero conllevan una vivencia interior que da sentido a la expresión del cariño, a la contemplación de la belleza natural, o a la valoración de lo útil en su verdadera dimensión.

Ahora bien, la exterioridad del ser humano puede ser considerada de dos modos: a) como todo lo que está más allá del yo y b) como el mundo exterior que percibe por los sentidos. A este tema se ha referido E. Stein cuando dice: "Podemos distinguir dos áreas en las que el espíritu humano penetra en su vida despierta y consciente: el mundo exterior y el mundo interior...El mundo exterior puede ser comprendido en dos sentidos: o bien todo lo que no pertenece al yo, a la unidad monádica de mi ser, y en este caso comprendería también los mundos interiores de otros espíritus; o bien lo que es sólo accesible a la percepción exterior, al mundo del cuerpo con todo lo que le pertenece; en ese caso los mundos interiores de otras personas pertenecerían también al mundo interior". [27] Nos inclinamos, junto a E. Stein, por lo último, pues más allá del yo existen otros mundos interiores y esos mundos no forman parte de mi exterioridad, sino que puedo conocerlos y amarlos a través de la relación interpersonal.

Otro tema es la **experiencia de la corporeidad**. Cada ser humano tiene su propia e intransferible experiencia de la corporeidad. El cuerpo, con sus rasgos particulares, nos es dado, pero cada persona convierte esa facticidad en modos de vida. El cuerpo que somos explica

[27] Cfr. Stein, E., op. cit., p.380-381.

nuestra facticidad y nuestro perspectivismo. La facticidad, porque en razón del cuerpo somos varón o mujer, joven o viejo, fuerte o débil, enfermo o sano. El ser humano no inventa ni crea su corporeidad, sino que se halla viviendo en un cuerpo que no ha elegido. Pero el modo como reaccionamos ante esta facticidad depende de cada uno de nosotros. Uno puede aceptar su corporeidad o rebelarse frente a ella, recibirla de buen modo y sacarle el mayor provecho o establecer una relación enfermiza de no aceptación que tiene terribles consecuencias de tipo anímico e interpersonal. Pensemos, simplemente, en los trastornos de anorexia y bulimia, donde intervienen incluso mandatos culturales sobre la figura corporal que "se debe" poseer, que constituyen presiones exteriores difíciles de manejar. Los mismos trastornos prueban que el cuerpo real no equivale al cuerpo vivido, a la experiencia de la corporeidad. De todos modos mi cuerpo me coloca aquí o allí, me hace vivir en el tiempo presente. Por él estoy sometida a las coordenadas cartesianas de espacio y tiempo. Por lo mismo se explica nuestro perspectivismo, es decir, la restricción que tenemos cuando observamos la realidad, ya que en razón de mi cuerpo no puedo ver lo que tengo delante y lo que tengo detrás al mismo tiempo, ni puedo mirar el río desde ambas orillas, pues mi cuerpo me impone una cierta perspectiva. Ontológicamente diríamos que el cuerpo

me permite experimentar físicamente mi contingencia y mi indigencia, pues el cuerpo humano es una estructura precaria y frágil que sufre el desgaste del tiempo. Nos percatamos de la indigencia a través del sufrimiento, de la enfermedad, del dolor que padecemos en el cuerpo. La fractura de la corporeidad, los padecimientos físicos, tienen enormes consecuencias en el estado anímico del sujeto, en su interioridad. Por lo mismo el dolor, como manifestación de la sensibilidad externa, muchas veces va acompañada de tristeza, manifestación de la sensibilidad interna. Ciertamente, también el dolor puede tener un sentido expiatorio, y desde una vivencia personal de fe puede ser sobrellevado incluso con alegría, pero esto sólo puede ser explicado por la fuerza de la interioridad personal que puede transformar mi vivencia del sufrimiento corporal en entrega gozosa por amor. El ejemplo máximo lo tenemos en la Pasión y Muerte de Cristo, seguido luego por los mártires y por todo cristiano sufriente que se une al dolor de Cristo para completar personalmente su redención.

Volviendo a la experiencia de la corporeidad, ésta nos conduce al tema de la **identidad personal**. La consideración positiva de la corporeidad y su lugar preeminente en la construcción de la identidad personal es una tesis muy contemporánea en la Antropología Filosófica

occidental. [28] Siendo cada uno de nosotros una realidad encarnada, la conciencia de cada uno de los aspectos de la corporeidad alimenta el sentimiento de identidad al ligarse con impresiones de potencia o fragilidad, torpeza o agilidad, gracia física o desgarbo, fuerte o tenue diferenciación sexual. Ya desde la infancia la aceptación del propio cuerpo opera sobre la autoestima y permite ir configurando una personalidad normal, en la medida de que haya armonía en el crecimiento y perfección de ambas dimensiones –exterior e interior– del sujeto. La corporeidad es parte constituyente de la situación existencial de cada persona porque mi cuerpo es el cuerpo que yo vivo, que yo experimento, y en definitiva que *yo soy*. Desde luego, el tema de la identidad es un tema fronterizo con la psicología. En su clásica obra *Imagen y apariencia del cuerpo humano*, P. Schilder, pionero en la psiconeurología, define el esquema corporal o imagen del cuerpo como “aquella representación que nos formamos mentalmente de nuestro propio cuerpo”, que no es sólo percepción o conglomerado de sensaciones, porque entran también en ella inclinaciones, impulsos, intenciones y recuerdos que confluyen en la imagen tridimensional que todo el mundo tiene de sí mismo. [29] A lo largo de la vida, diver-

sos tipos de situaciones, motivaciones, conflictos, frustraciones, expectativas, íntimamente ligadas a la interioridad del sujeto, influyen en la evolución y modificación del esquema, pues el ser humano no tiene un cuerpo como si se tratara de una realidad extrínseca o elemento accidental a su identidad, sino que vive, crece y se desarrolla en un cuerpo. Precisamente, la posibilidad de reconocerse uno mismo en cada modificación y cambio reafirma la identidad. La masculinidad o la femineidad, la juventud o la vejez no son elementos extrínsecos a mi identidad personal, sino que me definen y me delimitan. Piénsese, en el caso de la mujer, como su cuerpo la define y delimita con respecto a la maternidad. No sólo me refiero aquí a la elasticidad de su musculatura y a la protección que sus hormonas brindan a su corazón y aparato circulatorio, sino a la especificidad más propia de la mujer que es, sin lugar a dudas, ser *portadora de la vida, portadora del principio generador*. Me animo a decir que la mujer se siente más identificada con su cuerpo que el varón, y esto, a su vez, la lleva a sentirse más fuertemente unida a todo lo vital. Como la relación con lo vital se expresa en la afectividad, en la mujer se da una mayor capacidad de “sentirse afectada” y de emocionarse. “La afectividad femenina

[28] Cfr. Aisenson Kogan, A., “Cuerpo real, cuerpo vivido”, en *Revista Argentina de Clínica Psicológica*, Vol.V, N°1, Buenos Aires, 1996, p.83-87.

[29] Schilder, P., *Imagen y experiencia del cuerpo humano*, Paidós, Buenos Aires, 1958.

vibra con más vehemencia, lo cual se debe a su mayor capacidad de percibir las ondas de la energía vital y divina que por dentro anima a los seres y los sacude, según situaciones de perfección o de frustración, de felicidad o de angustia, de bienestar o de dolor" sostiene el P. Ismael Quiles. [30] Esta mayor *emocionabilidad* de la mujer respecto del hombre no significa que ella sea más rica en sentimientos, sino que en su modo de proceder, en sus decisiones, los sentimientos juegan un papel mayor que en el hombre. Por eso la mujer no necesita justificar sus sentimientos, se le imponen. En el hombre, en cambio, el amor, o tiene o busca razones. Esto también explica una mayor espontaneidad y reacción más instintiva de parte de la mujer, frente a una actitud más reprimida y calculadora del varón. [31] A esto se refiere Torralba i Roselló cuando sostiene: "En la vivencia masculina de la corporeidad el cuerpo se vive como algo distante y ajeno, pues existe una clara separación entre el yo y su corporeidad, entre la esfera exterior y la esfera interior. El dualismo filosófico y antropológico es una elaboración teórica de tipo masculino y responde a ese tipo de experiencia. La sujeción al cuerpo, al ritmo de la materia y a sus ciclos es mucho más notoria en la vivencia feme-

nina de la corporeidad". [32]

El tema de la corporeidad tiene múltiples ramificaciones y las posibilidades de tratamiento interdisciplinario son infinitas. Tomando en cuenta la limitación de tiempo y espacio, propia como hemos visto de nuestra corporeidad, seleccionaré como último tema para dejar, simplemente, esbozado: la relación entre **historicidad y corporeidad**.

Ya nos hemos referido a la relación entre la corporeidad y las coordenadas cartesianas de espacio y tiempo. Una vez más apelamos a esta relación para señalar que tanto la corporeidad como la interioridad reflejan el transcurso de la historia. A lo largo de la vida, el ser humano se transforma y cambia en sus dos dimensiones, la exterior y la interior, en una suerte de juego entretelado o relación concausal. Pero, fundamentalmente, de la corporeidad podemos decir que es un registro de la historia personal. Cada una de las partes de nuestro cuerpo expresa lo que somos, lo que hemos vivido, lo que hemos amado y lo que hemos sufrido. Y lo que somos depende tanto de lo que hemos sido como de lo que queremos ser. No sólo vivimos *en el tiempo*, como lo inanimado, sino que

[30] Cfr. Quiles, I., *Filosofía de lo femenino*, Depalma, Buenos Aires, 1978.

[31] Cfr. Lukac de Stier, M.L., "Mujer, feminismo y femineidad" en *Libertad, Vida, Cultura y Ciencia*, Memorias del Primer Foro Juventud Positiva, Guadalajara, 1992, p.75-91.

[32] Cfr. Torralba i Roselló, F., *Antropología del cuidar*, Instituto Borja de Bioética,, ed. Mapfre, España, 1998, p.178.

experimentamos, en tanto vivientes, un *tiempo interior* que es simultáneamente pasado, presente y futuro. [33] A lo largo de nuestra vida, el paso del tiempo queda, inexorablemente, registrado en nuestro cuerpo. Los cambios a lo largo de las diferentes etapas vitales dejan sus huellas en el cuerpo que se convierte en un testigo de la historia personal. La génesis de la corporeidad humana se remonta al seno materno, pero cada etapa supone una vivencia distinta de la propia corporeidad, mostrando en alguna de ellas, como lo es la adolescencia, una preocupación particular por el cuerpo y su forma física. Una de las preocupaciones, que en algunos casos llega a convertirse en verdadera obsesión, es el envejecimiento. No se trata de un fenómeno exclusivamente corporal, aunque se expresa en la somaticidad del individuo. Si bien el mito de la eterna juventud se remonta al romanticismo, la obsesión por una corporeidad joven y dinámica se ha adueñado, de tal modo, de hombres y mujeres de nuestro tiempo, que identifican a la vejez con la enfermedad y la decrepitud. Para la cultura contemporánea envejecer no es un proceso normal de todo viviente, del que el hombre pueda enorgullecerse, sino una patología que hay que ocultar y disimular. Esto se traduce en un uso indiscriminado de cirugía plástica y técnicas de todo tipo

para disfrazar el paso del tiempo. Lo terrible de todo esto es, nuevamente, el rechazo de la propia corporeidad y sus cambios con las consecuencias anímicas y de relaciones interpersonales que ello supone. Frente a esta actitud inmadura existe el arte de envejecer, que consiste en descubrir las virtudes y posibilidades de esta etapa, tan valorada por otras culturas u otros tiempos de la cultura occidental, a saber: la experiencia en el juicio, la serenidad de las pasiones, la tranquilidad de espíritu, la libertad respecto del mundo, el orgullo por las canas o las arrugas de la cara que son como trofeos de nuestras batallas en la vida. Lamentablemente, la cultura occidental contemporánea dista mucho del respeto por la ancianidad que manifestaba Séneca. Comparto la opinión de Torralba i Roselló cuando, agudamente, sostiene que: "*El homo occidentalis* es el único animal que no acepta la historicidad de su ser y se obstina en fijar esta historia en su juventud". [34] La aceptación de uno mismo y de su corporeidad, con toda su grandeza y su miseria, es una tarea que tenemos por delante porque la encarnación no es algo que me ha acontecido en algún tiempo, cuando el alma penetró mi cuerpo. Ésta es, más bien, coextensiva en el tiempo con mi existencia en el mundo. Yo estoy encarnándome a mí mismo continuamente.

[33] Cfr. Lersch, Ph., *La estructura de la personalidad*, Scientia, Barcelona, octava edición, 1971, p.9-10.

[34] Torralba i Roselló, F., op. cit., p. 176.

Deseo terminar esta ponencia advirtiéndole que la valoración positiva de la corporeidad no debe hacernos olvidar que ella es un *fenómeno*, una manifestación de algo que la trasciende: el alma espiritual. [35] Si lo entendemos, desapa-

rece todo peligro de interpretación dualista porque habremos captado la corporeidad como la interioridad misma en sus manifestaciones externas, en su comportamiento mundano espacio-temporal.

[35] Véase Mondin, B., *Antropología filosófica*, Roma, 1995, p.47.

JURISPRUDENCIA Y BIOÉTICA: BALANCE DE 20 AÑOS DE DEMOCRACIA

Dr. Mariano Morelli

- Abogado y profesor en Abogacía (Pontificia Universidad Católica Argentina)
- Magíster Profesional (Universidad Austral)
- Magíster en Desarrollo Humano (U.L.I.A.)
- Certificate Course in Bioethics (Curtin University, Australia)
- Profesor del Instituto de Bioética (Facultad de Posgrado en Ciencias de la Salud, Pontificia Universidad Católica Argentina)
- Profesor de la Universidad Nacional de Rosario y del Instituto Aeronáutico
- Socio fundador de la Asociación Argentina de Bioética
- Autor de artículos y colaborador en libros vinculados a la Bioética y el Bioderecho

Palabras clave

- Bioderecho
- Jurisprudencia
- Vida
- Familia

INTRODUCCIÓN

Cuando los revolucionarios franceses resolvieron en 1789 recrear Francia desde cero, dictaron un código, el famoso Código Napoleón de 1804. Pero no eran inocentes. Sabían que de nada servía el Código si no se influía en los jueces para que lo apliquen conforme al espíritu de la Revolución y no de acuerdo con los criterios con los que habían sido formados en el Antiguo Régimen. Establecieron, por ello, la obligación de cada juez de remitir anualmente al Consejo un listado de las sentencias que dictaban, con referencia específica al artículo del Código en que se habían basado. Eran conscientes del poder que tienen los jueces, quizás más que nosotros.

¿Qué ha dejado la jurisprudencia argentina a la Bioética en estos 20 años de democracia? En el presente artículo, no podemos hacer un análisis exhaustivo, con lo que nos limitaremos a un vuelo de pájaro.

LA CORTE DE ALFONSÍN

Entre las decisiones de los tribunales, las más importantes son las de la Corte Suprema de Justicia de la Nación. Si bien

su doctrina no es legalmente obligatoria para los juzgados inferiores, suele influir notablemente en éstos. Por otro lado, suele sentar criterios que marcan, de alguna manera, la política judicial.

En lo que hace al máximo Tribunal, la Corte Suprema de Justicia de la Nación de los años '80 (alfonsinista)[1] hizo en dos famosos fallos una clara opción ideológica. En *Sejean* (27/11/86, *Sejean, Juan Bv Zaks de Sejean, Ana M.*) declaró que contradecía el derecho constitucional a casarse el proteger legalmente un compromiso de amor matrimonial para toda la vida o, lo que es lo mismo, que existe siempre un derecho constitucional al divorcio, irrenunciable, que ni el compromiso de los cónyuges ni la ley puede desconocer. En *Bazterrica* (29/8/86, "*Bazterrica, Gustavo M.*"), que la persecución estatal de la tenencia de droga para consumo viola el derecho constitucional a la libertad y la privacidad. Además de fijar conceptos cuestionables sobre temas como la libertad, el bien común, el matrimonio, la salud y la privacidad, estos fallos demostraron el poder de la jurisprudencia, incluso para motorizar y alentar reformas legales (ley 23.515 de divorcio vincular sancionada el 3 de junio de 1987).

[1] Puede llamar la atención que mencionemos la Corte como perteneciente al Poder Ejecutivo, pero debemos recordar que tanto Alfonsín como Menem y Kirchner, por mecanismos diversos, consiguieron conformar Cortes Supremas a su gusto.

LA CORTE DE MENEM

La Corte de los años '90 (menemista), con algunos nombres impresentables y algunos fallos sospechosos de encubrir negociados, fue construyendo un criterio axiológico diferente del anterior.

En *Montalvo* (11/12/90), tomó distancia del precedente *Bazterrica* y la tenencia de drogas para consumo personal se reputó susceptible de causar perjuicios para la salud pública y el bien común y, por ello, no estaba protegida por un derecho.

En *Comunidad Homosexual Argentina* (22/11/91), el tribunal consideró razonable la decisión administrativa de denegación de personería jurídica fundada en que la defensa de la práctica de la homosexualidad no era un objetivo de bien común.

En *S.N. c/ Policía Federal* (17/12/96), reconoció la potestad estatal para exigir exámenes de HIV a su personal policial, aunque no la de pasarlo a retiro por sólo ser portador asintomático.

En *Zambrana Daza* (14/2/95), el tribunal consideró que no debía anularse un proceso penal por un delito grave por el sólo hecho de que el que denuncia fuese el médico que atendió a uno de sus posibles autores. El caso se refería a una mujer que traficó drogas ingiriéndolas

pero, pese a que los tribunales se hacen los distraídos, es plenamente aplicable al problema del aborto.

Existen también dos fallos que pueden resultar más discutibles, pero que no dejan de presentar aspectos altamente positivos. En *Bahamondez* (6/4/93), una mayoría de jueces reconoció un derecho a objeción de conciencia, con fundamentos y límites bastante confusos, para rechazar tratamientos médicos proporcionados. Destacamos en el voto de dos ministros el afirmar que tal objeción no vale en casos como el consumo individual de estupefacientes o la práctica de la eutanasia o de operaciones mutilantes carentes de una finalidad terapéutica. En *Tanus* (11/1/01) el Tribunal autorizó el adelantamiento del parto de un bebé anencefálico, sin tener acreditada -creemos- una causa proporcionada al peligro que se le hace correr al por nacer. De todos modos, nos parece valioso el que la decisión haya sido fundamentada en considerar que no se trataba de "un aborto, ni de aborto eugenésico, ni de una suerte de eutanasia, ni de un ser que no es persona, ni de la libertad de procreación para fundar la interrupción de su vida" (consid. 13). De tales precedentes podríamos concluir que, para el Tribunal, no cabría reconocer un derecho constitucional al consumo de estupefacientes, la eutanasia, las ligaduras tubarias o el aborto y que el derecho a la libertad de procreación no incluye la

interrupción de la vida del por nacer.

En relación con los derechos sociales, las soluciones dadas por la Corte contienen cierta ambigüedad. En *R., Marta Roxana* y otros (12/3/02) rechazó una pretensión de cobertura de salud, educativa y ayuda económica estatal a una madre de seis hijos con algunos de ellos en estado de desnutrición. En *O., Susana Beatriz* (4/4/02), en cambio, se hizo lugar a una medida cautelar tendiente a obligar al gobierno de la provincia de Buenos Aires y al Gobierno Nacional la provisión de medicamentos a una paciente. Existen otros fallos similares.

Pero, sin dudas, el fallo más notable en nuestra materia ha sido el dictado en la causa *Portal de Belén* (4/3/02), ordenando a que el Ministerio de Salud retire la autorización para la venta de una píldora vendida como anticonceptivo pero con efectos antiimplantatorios reconocidos en su mismo prospecto.

La Corte de los años '90 nos dejó en varios temas de Bioética un conjunto de criterios más coherentes con el derecho natural que su antecesora. Sin que compartamos totalmente sus juicios y soluciones, notamos sí que los derechos se equilibran mejor con los deberes, los

intereses individuales se subordinan más razonablemente al bien común, la libertad y la privacidad reconocen sus límites más justos y se afirma la defensa de la vida inocente frente al aborto quirúrgico o químico.

TRIBUNALES INFERIORES

En los tribunales inferiores la cuestión ha sido mucho menos alentadora. Así como *Sejean* dio lugar a una ley divorcista (nro. 23.515) de las más amplias posibles, a *Tanus* acompañaron fallos sobre anencefalia que consolidaron el criterio que tomaría la ley 1044 de Capital Federal sobre "embarazos incompatibles con la vida", en la que la inducción del parto se funda en la sola decisión de la madre sin otro requisito.

Las innegablemente delictivas ligaduras de trompas fueron autorizadas por algunos tribunales [2], merced a artificiosas interpretaciones constitucionales, primero en casos de posibles embarazos riesgosos para la vida, luego por razones "sociales" y, al final, por la sola decisión de la mujer, como ocurre también en la reciente ley santafesina. Al mismo tiempo, las acciones de amparo contra la llamada ley de salud reproductiva han sido rechazadas en sus postulados fundamentales.

2] Por ejemplo, Superior Tribunal de Justicia, Sala N° 1 en lo Penal, Entre Ríos, "E., N. B. c./ Hospital San Roque y/o Secretaría de Salud y/o Estado Provincial-Acción de amparo"; Tribunal en lo Criminal de Necochea N° 1, G. G., María Teresa. Vale destacar, contra esta corriente, el reciente fallo de la Suprema Corte de Salta.

Algunos tribunales le "corrigen" el sexo a la gente, atendiendo más a la voluntad del peticionante que a sus caracteres sexuales [3] o entienden que la práctica homosexual de un progenitor no es, por sí, óbice para el otorgamiento de la tenencia de menores [4] ni para gozar de un régimen amplio de visitas, que el travestismo no puede ser considerado una contravención a la moral pública [5] y que las discusiones patrimoniales de una unión homosexual deben resolverse con los mismos criterios que las heterosexuales [6], en solución análoga a la de la ley 1004 de Capital Federal sobre uniones civiles.

Si bien algunos tribunales han reputado inconstitucionales las excepciones recogidas en el Código Penal a la punibilidad del aborto, otros siguen autorizando estas prácticas y varias provincias proyectan regulaciones legales para los casos de abortos "no punibles" a practicarse en sus efectores de salud. En Capital Federal, mayoritariamente adhieren a las conclusiones del Plenario *Natividad Frías*, que anula los procesos por aborto iniciados con la denuncia del personal médico, desoyendo el criterio de la Corte Suprema en *Zambrana Daza*, al

que ya nos referimos, y que es adoptado en provincias como Santa Fe (causa *Insaurralde*) y Buenos Aires.

Como puede advertirse, la actividad de los tribunales puede compararse a una demolición ladrillo por ladrillo del sistema normativo en puntos fundamentales que hacen a la vida y la familia, creando el terreno apto para una nueva regulación legal contrapuesta.

Más positivos han sido fallos como los de la Sala I de la Cámara Nacional Civil que declaró ilícita la crioconservación de embriones y emprendió un lento, y dudosamente útil, censo de ovocitos crioconservados [7], luego de entender que se trata de "menores" de cuyo cuidado no puede sustraerse. Recordemos también cómo un juzgado federal de Córdoba se atrevió incluso a disponer cautelarmente la suspensión de la comercialización de diversos fármacos con probables efectos destructores de la vida concebida, medida que fue luego revocada previo anuncio de la denuncia para someter a la magistrada a un jury destitutorio y la acusación del Ministro de Salud de plantar una "bomba sanitaria" [8].

[3] Por ejemplo, Cám. Civ. y Com. San Nicolás, 11/8/94; Tribunal de Instancia Única de Quilmes, K., Fabiana Beatriz, abril del 2000.

[4] Por ejemplo, Cámara de Apelaciones en lo Civil y Comercial de San Isidro, sala I.

[5] Por ejemplo, Juzgado de Transición N° 1 de Mar del Plata, 2000/05/23, LLBA, 2000-1363.

[6] Por ejemplo, Cámara de Apelaciones en lo Civil y Comercial de San Isidro, sala I, LLBA, 1999-1072.

[7] Cámara Nacional Civil, Sala I, 3/12/99, E.D. 185-407 y 10/2/00, E.D. 187-350.

[8] Diario *La Capital* de Rosario, sábado 24 de mayo de 2003.

Vale la pena mencionar que todavía existen pronunciamientos que responden a la doctrina tradicional, como el recientemente fallo de la Cámara Nacional en lo Civil que confirmó las denegatorias de personería jurídica a Asociaciones como la Asociación Argentina de Swingers [9] (intercambio de parejas) y la Asociación Lucha por la Identidad Travesti - Transexual [10].

Valiosos son también los precedentes que dan relevancia a la participación del paciente como sujeto de la relación médica, al deber de recabar su consentimiento informado, custodiar la historia clínica, garantizar la cobertura médica del sistema de Salud y Obra Social. Más discutibles son los fallos que, a veces sin límites precisos, amplían la condición de donantes en transplantes de personas a sujetos no relacionados con vínculos de parentesco, que no siempre toman en cuenta el carácter excepcional que debe adoptar esta práctica por el riesgo para la vida de aquellos. También es discutible la pretensión de brindar cobertura a través de la seguridad social, es decir, obligando a todos a pagar la práctica, cuando se trata de servicios de anticoncepción, cuestionables desde el punto de vista ético, jurídico y sanitario.

BALANCE

Una visión global nos permite advertir que la Corte Suprema, abandonando parcialmente la inspiración ideológica de sus precedentes previos a 1989, ha fijado en los últimos años varios principios, algunos discutibles, pero otros importantes y valiosos para tratar las cuestiones biojurídicas.

Sin embargo, los mismos corren peligro, sea por:

a) el avance de criterios en tribunales inferiores que abren brechas en la legislación que permiten posteriores soluciones legislativas contrarias a la defensa de la vida y la familia;

b) la nueva composición del Tribunal Superior, integrada por Ministros ideológicamente adversos al respeto incondicional a toda vida y a la familia. Tengamos presente, por ejemplo, que bastaría que la Corte considerase que, a la luz de los tratados internacionales, el término salud del art. 86 inc. 1 del Código Penal incluye la salud psíquica para que, como en España, un certificado de un psicólogo permita a la mujer hacerse un aborto.

Por eso, es necesario ocupar un papel

[9] R. 355243 - "Asociación Argentina de Swingers c/ Inspección General de Justicia (I.G.J) C 1702477 s/contencioso administrativo" - CNCIV - SALA A - 17/03/2003

[10] Expte. 92673/03 - "ALITT Asociación Lucha por la Identidad Travesti - Transexual c/ IGJ 1720574/35584 s/ recurso contencioso administrativo" - CNCIV - SALA K - 19/04/2004

activo en la cultura biojurídica argentina a fin de hacer presente la defensa de la vida y la familia en el pensamiento sobre el Derecho y, de ese modo, influir en quienes deben operar con él.

En particular, es importante desarrollar un Bioderecho capaz de recoger algo tan razonable como difícil de encontrar: la defensa de la vida inocente, tanto respecto de los atentados directos contra ella, como de las consecuencias de la injusticia social. Extraña que tantas veces el discurso de la justicia social y el de la defensa de la vida corra por veredas, movimientos y partidos políticos distintos.

La justa distribución del ingreso y de los recursos debe ser un postulado bioju-

rido unido irrescindiblemente al de la defensa de la vida.

Varios documentos del Banco Mundial [11], por ejemplo, muestran con claridad cómo algunas imposiciones de las que es víctima nuestro país por parte de los organismos de crédito son la implementación de políticas de salud reproductiva que, como se sabe, no son respetuosas de la vida y la familia. Sabemos que tales imposiciones se viabilizan merced al dominio colonial que los organismos financieros ejercen sobre países como el nuestro con la excusa de la deuda externa. Deuda externa considerada producto de prácticas delictivas, en la sentencia del juez federal Jorge Ballesteros [12]. Como lo había adelanta-

[11] La política de imposición de la anticoncepción como condicionamiento crediticio aparece en los mismos documentos del Fondo Monetario Internacional. Por ejemplo, el *Decision Point Document Under the Enhanced Heavily Indebted Poor Countries (HIPC) Initiative Prepared by the Staffs of the IMF and IDA1*, del 26 de junio de 2000, prevé expresamente que "41. *The government's strategy to improve health outcomes comprises five components: (d) improvement of reproductive health*", agregando que "the government will also raise the budgetary allocation for the improvement of reproductive health and the revention of HIV/AIDS to at least CFAF 500 million in 2001". En relación específica con la Argentina, la "Respuesta preparada por el Banco Mundial a las consultas con la sociedad civil en los seis foros realizados durante los meses de febrero y marzo de 2000", base de la Estrategia de Asistencia al País, acepta que "debe ponerse el énfasis en atención primaria, prevención y promoción (CEN, PAT, NOA, NEA, BA) incluyendo HIV/SIDA (BA), programas específicos para prevención (NEA) y servicios de salud reproductiva en todas las regiones" y que "deben fortalecerse los derechos reproductivos y ofrecerse dichos servicios a través de programas integrados de salud". Específicamente, el Documento del Banco Mundial, Informe N° 20354, MEMORANDUM DEL PRESIDENTE DEL BANCO INTERNACIONAL DE RECONSTRUCCION Y FOMENTO A LOS DIRECTORES EJECUTIVOS SOBRE LA ESTRATEGIA DE ASISTENCIA (CAS) DEL GRUPO DEL BANCO MUNDIAL PARA LA REPUBLICA ARGENTINA, fechado 8 de septiembre de 2000, dispone que "debido al gran número de niños pobres, promover la procreación responsable y el desarrollo de la capacidad familiar, incluyendo el acceso a servicios de salud reproductiva", pues anota que "a pesar de la aceptación popular, no existe una política nacional de salud reproductiva y se cree que los abortos ilegales constituyen una de las principales causas del índice de mortalidad materna relativamente elevado de la Argentina. Los adolescentes, los grupos de bajos ingresos y las poblaciones rurales tienen todos un limitado acceso a los servicios de planificación familiar".

[12] Causa N° 14.467, que tramitó ante el Juzgado en lo Criminal y Correccional Federal N° 2, a cargo del Dr. Jorge Ballesteros.

do Juan Pablo II en *Sollicitudo Rei Socialis*, los condicionamientos financieros son una de las estrategias para la imposición de la cultura de la muerte. Y, ¡oh casualidad!, pese a ser susceptible de numerosos cuestionamientos jurídicos, el tema de la usuraria deuda externa a argentina no ha merecido nunca ni

siquiera un considerando de nuestro Alto Tribunal. ¿De qué sirve levantar la bandera contra el aborto si, al mismo tiempo, no se ataca el instrumento que utilizan los propulsores del aborto para someter a los pueblos y hacerlos súbditos inconscientes de la que Pío XI llamara la "dictadura internacional del dinero"?

¿QUÉ LEGISLACIÓN EN BIOÉTICA?

Dr. Nicolás Lafferriere

- Abogado
- Profesor de Derecho Civil de la Pontificia Universidad Católica Argentina y de la Universidad de Buenos Aires.
- Secretario Académico de la Pontificia Universidad Católica Argentina
- Director del Servicio a la Vida del Movimiento FUNDAR
- Perito de la Comisión Ad-Hoc de Seguimiento Legislativo de la Conferencia Episcopal Argentina
- Colaborador del Instituto de Bioética de la Pontificia Universidad Católica Argentina
- Autor de publicaciones sobre Bioética y Derecho

Palabras clave

- Bioderecho
- Bien común
- Ley civil
- Principios de Bioética

“Si bien las leyes no son el único instrumento para defender la vida humana, sin embargo, desempeñan un papel muy importante y, a veces, determinante en la promoción de una mentalidad y de unas costumbres”

Juan Pablo II, *Evangelium Vitae*, 90.

Uno de los grandes dilemas que enfrenta el Hombre de Derecho al momento de considerar las cuestiones bioéticas es el referido a la función de la ley civil. Se trata de una cuestión vital y central, en la que, de alguna manera, se pone en juego la misma concepción del Derecho y del rol del legislador en la sociedad.

En esta breve presentación, quisiera llamar la atención sobre la necesidad de reflexión en torno de las respuestas legislativas a los problemas de Bioética. En un contexto de relativismo moral, como el que denuncia con fuerza Juan Pablo II [1], se verifican distintas tendencias sobre el particular. Veamos algunas de ellas, a partir de casos paradigmáticos, para luego esbozar primeras conclusiones.

a) Para algunos, la ley positiva debería limitarse a formular sólo los mecanis-

mos de resolución de conflictos sin influir en la determinación de lo justo y lo injusto. En este sentido, podemos mencionar la ley 24.742 sobre Comités de Ética Hospitalaria. Sin querer entrar a considerar la tarea propia de los comités -que puede ser, en muchos casos, muy valiosa- tal como está formulada la ley, se los habilita para tratar una variedad de temas sin definir aspectos centrales de la posible solución que tendrían que encontrar respuesta a nivel legislativo. Un ejemplo es la inclusión, en dicha ley, de las técnicas de reproducción humana artificial, que en nuestro país se practican fuera de todo marco legal.

b) Para otros, el legislador debería dar status jurídico a los “principios bioéticos”, que serían luego puestos en juego a partir de las decisiones jurisprudenciales o bien de las decisiones de Comités de Bioética. En esta línea parece orientarse un proyecto de Declaración sobre Normas Universales de Bioética que está elaborando UNESCO. Según pudimos ver en un segundo esquema publicado en julio de 2004, para evitar los conflictos en temas cruciales, se quieren asentar claramente los principios de Bioética. Pero, al respecto, debemos decir que estos principios muchas veces resultan inoperantes al momento de encontrar, en la situación concreta, qué es lo justo,

[1] Ver *Evangelium Vitae*, 70-71.

pues tienen una formulación ambigua y de inspiración utilitarista, que en los hechos deja abierta cualquier posibilidad. Así, el recurso a los principios, en lugar de brindar en el orden práctico el punto de partida para el razonamiento [2], los convierte en instrumentos que permiten justificar cualquier opción. A modo de ejemplo, se habla de un principio de "beneficencia", sin aclarar cómo es la jerarquía de bienes jurídicos, de modo tal que el derecho a la vida podría ser dejado de lado en caso que ello reporte mayores "beneficios".

c) Otros propugnan que la ley determine más concretamente las reglas a las que se han de ajustar las conductas. Sin embargo, tampoco aquí es pacífica la cuestión. Vemos, por ejemplo, las normas sobre derechos personalísimos en el proyecto de código unificado del año 1998. En estos casos, se advierte una suerte de "renuncia" a prohibiciones absolutas, dejando siempre abierta la posibilidad de una excepción, contemplada en la misma norma general. Los arts. 110° (sobre actos de disposición sobre el propio cuerpo) y 111° (sobre prácticas eugenésicas), comienzan estableciendo prohibiciones claras y concretas, pero la misma redacción propuesta incorpora una cláusula de

excepción que, en los hechos, deja abierta la posibilidad de vulnerar la prohibición.

En todo este análisis, subyace la tensión entre la generalidad y la singularidad del derecho, que es una de las aporías que presenta la experiencia jurídica [3]. Intentando aportar algunas reflexiones, creo que sería posible señalar:

1. Con relación a los principios, no parece conveniente su "constitucionalización" o "positivización", pues ellos son, justamente, principios y las normas han de caracterizarse por un mayor nivel de concreción. Sin embargo, debemos continuar reflexionando sobre ellos y aclarando sus alcances, más aún, su misma formulación, de cara a un debate que ciertamente se dará, en este tema, en ámbitos académicos.
2. Es necesario impulsar la sanción de normas positivas concretas, fundamentalmente para tutelar los derechos fundamentales de la persona humana y su dignidad, entendida ésta desde una concepción ontológica de la persona y desde la concordancia con la ley natural.
3. En particular, debemos profundizar en las cuestiones vinculadas con los "pre-

[2] cf. MASSINI CORREAS, Carlos, *De los principios éticos a los bioéticos*, en AA.VV., *Principios de Bioética*, Instituto de Ética Biomédica de la Universidad Católica Argentina, Buenos Aires, 1998, pag. 66 y ss.

[3] cf. LAMAS, Félix A., *La experiencia jurídica*, Buenos Aires, Instituto de Estudios Filosóficos Santo Tomás de Aquino, 1991.

ceptos negativos" de la ley natural y su aplicación en todos los casos sin excepción, según enseña Juan Pablo II, a quien recorro en *Veritatis Splendor*. Hablando sobre las teorías morales centradas en "el cálculo de los recursos y los beneficios, de los procedimientos y los efectos", afirma que "semejantes teorías no son fieles a la doctrina de la Iglesia, en cuanto creen poder justificar, como moralmente buenas, elecciones deliberadas de comportamientos contrarios a los mandamientos de la ley divina y natural. Estas teorías no pueden apelar a la tradición moral católica, pues, si bien es verdad que en esta última se ha desarrollado una casuística atenta a ponderar en algunas situaciones concretas las posibilidades mayores de bien, es igualmente verdad que esto se refería solamente a los casos en los que la ley era incierta y, por consiguiente, no ponía en discusión la validez absoluta de los preceptos morales negativos, que obligan sin excepción" (*Veritatis Splendor*, 76).

4. Finalmente, tenemos que distinguir el margen propio de la ley positiva para decidir en materia contingente, donde

se concreta la ley natural, como afirma la *"Nota doctrinal relativa a algunas cuestiones sobre el compromiso y la conducta de los católicos en la vida política"*: "Esta concepción relativista del pluralismo no tiene nada que ver con la legítima libertad de los ciudadanos católicos de elegir, entre las opiniones políticas compatibles con la fe y la ley moral natural, aquella que, según el propio criterio, se conforma mejor a las exigencias del bien común".

No es objeto de esta presentación agotar el tema, sino plantearlo esbozando posibles líneas de pensamiento para su solución. Quisiera, para concluir, resaltar la importancia del compromiso cristiano en el debate de la legislación. Se trata de un deber que responde, no sólo a la vocación de servicio a toda vida humana, sino también a la búsqueda del bien común. En efecto, los temas de la vida y la familia no son temas puramente individuales, sino temas que se han incorporado, con legítimo derecho, a la misma cuestión social. En la promoción y defensa de la vida se juega el mismo destino de la sociedad.

LA BIOÉTICA EN LA PERSPECTIVA DE LA CIENCIA MORAL

Dr. Mario Caponnetto

- Médico por la Facultad de Medicina de la Universidad de Buenos Aires (1966) y médico Cardiólogo Universitario por la misma Universidad (1980).
- Cursó estudios de Filosofía en la Cátedra Privada de Filosofía del Dr. Jordán B. Genta, Buenos Aires (de 1956 a 1974).
- Doctorando en Filosofía por la Universidad de Navarra (España).
- Miembro de varias sociedades científicas del país y del exterior, entre ellas, la Sociedad Internacional Tomás de Aquino.
- Docente universitario en las Universidades del Salvador y Austral, en Argentina, y en la Universidad Autónoma de Guadalajara (México).
- Ha dictado cursos regulares y seminarios de Ética, Bioética y Antropología Filosófica.
- Autor de varios libros y de numerosos artículos. Entre ellos: *El Hombre y la Medicina*, Buenos Aires, Scholastica, 1992, *Viktor Frankl, una antropología médica*, Instituto Bibliográfico "Antonio Zinny", Buenos Aires, 1995, *Combate. 1955-1967. Estudio e índice*, Instituto Bibliográfico "Antonio Zinny", Buenos Aires, 1999; y el *Prólogo* a la reedición de *¿Adonde nos lleva nuestro panteísmo de estado?* de Hugo Wast, publicado en Buenos Aires, en 1991.
- Actualmente trabaja en traducciones de obras de Santo Tomás de Aquino.

Palabras clave

- Bioética
- Ciencia Moral
- Posmodernidad
- Ley Natural
- Bioética Personalista

I. INTRODUCCIÓN

La llamada Bioética es un fenómeno dual. La calificamos de este modo en razón de su significado pues si, de una parte, se ha de reconocer que ella ha traído algunos beneficios indudables en orden al fortalecimiento de una conciencia ética en el campo de las ciencias biológicas, no es menos cierto, por otra, que bajo el rótulo de bioética aparecen propuestas de diverso tipo que van como desdibujando esa conciencia moral hasta diluirla en un subjetivismo y relativismo radicales en los que ya no es posible fundar moral alguna. Con frecuencia, ante ciertas expresiones dominantes de la bioética, surge la duda respecto de si ella es, realmente, un camino hacia la conformación de un *ethos* científico o si, por el contrario, nos aleja de él cada vez más. Llamaremos a esto la ambigüedad del fenómeno bioético.

El objetivo de nuestro estudio es examinar la Bioética en la perspectiva de la Ciencia Moral, entendida ésta como aquella rama de la Filosofía Práctica que tiene por objeto de estudio los actos de la voluntad humana en vista de su ordenación al fin último del hombre. Tal perspectiva incluye dos aspectos: primero, se trata de una ciencia, un saber racional, construido con la *ratio naturalis*, en su

dimensión práctica, la llamada razón práctica, bajo cuya aprehensión cae, a modo de *primum notum*, el *bonum*, el bien. Poner la Bioética en la perspectiva del bien y de la posibilidad de su aprehensión por parte de la razón práctica constituye, así, el paso fundamental en orden a superar la aludida ambigüedad del fenómeno bioético. El segundo aspecto que ingresa con la perspectiva de la Ciencia Moral es la de un sujeto moral, de naturaleza racional, dotado de una actividad inmanente, actividad ésta cuyo principio es esa misma naturaleza racional (principio mediato que se distingue de otros principios próximos, esto es, las potencias o facultades propias del sujeto); esta naturaleza es, a la vez, fin, en el sentido que todo el obrar inmanente del sujeto moral se ordena a la perfección y plenitud de esta naturaleza. La naturaleza, entendida, pues, como principio de operaciones perfectivas y como fin de estas acciones, sitúa al sujeto moral y a toda su actividad en la línea de la aprehensión y realización del bien pues el fin es, siempre, alguna especie de bien, real o aparente, particular o universal. Este segundo aspecto de la perspectiva de la Ciencia Moral viene, por otra vía, a superar la ambigüedad del fenómeno bioético pues, a partir de aquí, las acciones tecnocientíficas en el ámbito de las ciencias de la salud y de la vida (que tal es el

objeto de la bioética) adquieren, como veremos enseguida, la posibilidad de una especificación moral universal y objetiva.

II. CONTEXTO HISTÓRICO Y DOCTRINAL DE LA BIOÉTICA

Conviene, para una mejor comprensión de nuestro tema, examinar el contexto histórico y doctrinal que sirve de marco al nacimiento y posterior desarrollo de la Bioética. Consideraremos tres aspectos fundamentales, a saber, el inmanentismo radical como sello específico del pensamiento postmoderno, el estado de disgregación de la Ciencia Moral y, por último, la recusación expresa de la Ley Natural en la constitución de la Ética y del Derecho.

a) *El inmanentismo radical que caracteriza a la cultura de la postmodernidad*

No resulta exagerado sostener que la actual cultura en desarrollo -a la que podemos llamar *postmoderna* en un cierto sentido- está vertebrada en un inmanentismo radical. Entendemos por inmanentismo, de acuerdo con Alberto Caturelli, "la no-referencia de todo a un *Esse* trascendente y la correlativa exalta-

ción *del mundo* en cuanto mundo inmanente a sí mismo". [1]

El punto de partida en la configuración de este singular fenómeno está en una radical inversión de la razón humana en su actitud frente al ser: así, mientras en la Tradición filosófica, la razón se posiciona frente al ser (o más propiamente hablando, frente al *ente*) que es lo primero que cae bajo la aprehensión de nuestro entendimiento y en el que éste resuelve todas sus concepciones, pues todas ellas sólo se alcanzan por adición al ente [2], en el giro idealista de la Modernidad (y, hoy, de la Postmodernidad) la razón se torna "productora" del ser; con esto, la razón no hace otra cosa que encerrar el ser en sí misma y, puesto que nada hay fuera de la propia razón, todo se vuelve inmanente a todo. He aquí "la gran paradoja" del pensamiento moderno: la razón, al hacerse pretendidamente transitiva, creadora, ha tornado imposible toda trascendencia respecto de sí, encerrándolo todo, incluida ella misma, en el más férreo círculo de una inmanencia radicalizada. [3]

Los pasos sucesivos del proceso inmanentista -señalados con toda precisión por Caturelli- constituyen sucesivas

[1]. ALBERTO CATURELLI. *El principio de inmanencia y el nuevo orden del mundo*, incluido en el volumen *La Patria y el orden temporal*, Buenos Aires, 1993, p. 22.

[2]. Cf. SANCTVS THOMAS AQUINAS. *Quaestiones Disputatae De Veritate*, q. 1, a 1, corpus.

[3]. ALBERTO CATURELLI. *El principio de...*, o. c., p. 25.

inmanencias respecto de nuestros sentidos, de nuestra voluntad y de nuestro intelecto. Se van configurando, así, los tres modos de una misma inmanencia: la de la experiencia (inmanencia del *senti-re*), la inmanencia de la voluntad (inmanencia del *velle*), la inmanencia de la razón (inmanencia del *cogitare*). De tal suerte, el principio de inmanencia obstruye el horizonte de todas nuestras potencias, sensitivas y espirituales, clausurándoles el acceso a la realidad contra la que, en definitiva, se rebela. [4]

No resulta difícil advertir que este inmanentismo lleva, necesariamente, a la ruina del conocimiento científico: desde la *Prima Philosophia* o Metafísica hasta la Ética y la Política pasando por la Filosofía de la Naturaleza, la Psicología y aún las ciencias medias, nada escapa a su influencia disgregadora. Por cierto, ni la Sagrada Teología ha podido sustraerse a semejante influjo como lo documentan, ampliamente, las llamadas teologías de la inmanencia. [5] Pero ciñamos nuestro análisis a la Ciencia Moral.

Como toda ciencia, la Moral parte de un hecho de experiencia. Esta experiencia (que, en definitiva, es parte sustanti-

va de la auto experiencia antropológica) permite reconocer el *fenómeno moral*, paso inicial del conocimiento moral. En ella el hombre se auto experimenta como una naturaleza determinada, que debe alcanzar su perfección en libertad con el auxilio de la razón. Ahora bien; ¿es posible semejante experiencia moral en el marco de la inmanentización de la experiencia? Desde luego que no. Pues la experiencia inmanentizada desfonda, por decirlo así, al propio fenómeno, objeto de la experiencia, al despojarle todo sustrato ontológico y reducirlo a la nada encubriéndolo con las apariencias del lenguaje (las "narrativas", como suelen llamarse). [6] De esta manera, la auto experiencia moral queda sin sentido y sin fundamento. Otro tanto sucede con la voluntad y con la razón. Ni el *voló* ni el *cogito* tienen, ya, fundamento trascendente. En definitiva, el pensar (*cogito*) y el querer (*voló*) se identifican pues no son, en sí mismos, los actos intencionados de pensar o querer algo sino el único acto inmanente de una voluntad que se pone a sí misma como en el centro de un yo autofundado y fundante.

De esta manera, la aprehensión primaria del bien queda sustituida, en

[4]. Cf. ALBERTO CATURELLI. *El principio de...*, o. c., p. 29 y s.

[5]. Acerca de las llamadas "teologías de la inmanencia", véase HORACIO BOJORGE S. J., *Teologías deicidas*. El pensamiento de Juan Luis Segundo en su contexto, Madrid, 2000.

[6]. Cf. LOLAS, F. De la bioética como narrativa crítica, en *Perspectivas Bioéticas en las Américas*, Buenos Aires, 1 (1): 23-30, 1996; La ciencia como invención narrativa, en *Acta Psiquiátrica y Psicológica de América Latina*, Buenos Aires, 43: 33-34, 1997.

semejante proceso de inmanentización radical, por la voluntad, sea la buena voluntad kantiana, sea la sumatoria aritmética de las voluntades de los grandes consensos pluralistas que caracterizan a las sociedades contemporáneas.

b) *La disgregación de la Ciencia Moral*

El principio de inmanencia que acabamos de considerar, significa la recusación del ser y del bien en tanto fundamentos de las ciencias especulativas y prácticas, respectivamente.

Consecuencias de esta recusación del ser y del bien son, por un lado, el *racionalismo* con su secuela de innumerables construcciones de la razón y, por otro, un craso *empirismo* que reduce la experiencia al mero fenómeno sin avanzar más allá. La Ciencia Moral ha sufrido el impacto de uno y otro. Por eso se encuentra, hoy, en un estado real de disgregación.

En un interesante estudio de Juan Pablo II, de su época de profesor de filosofía en Cracovia, se analiza con detenimiento este hecho. Comienza el Papa por señalar esta situación de disgregación de la ética cuya responsabilidad asigna claramente a esos dos polos, racionalismo y empirismo.

"El juicio crítico en el cotejo de las fuentes y de los criterios de la ciencia de los valores ha hecho surgir entre los pen-

sadores dos orientaciones [...] Ellas son una suerte de dos tendencias extremas en la teoría de la ciencia sobre las cuales gravitan el pensamiento de los tiempos modernos y el pensamiento filosófico contemporáneo. El primer polo es el empirismo y aquellos que tienden hacia él se llaman no sólo empíricos, sino -por razones de las que enseguida hablaremos- empiristas. A propósito de estos últimos no basta decir que los fundamentos de la ciencia de los valores son buscados en la experiencia sino que es necesario precisar mejor de qué experiencia se trata. Como sabemos, la noción de experiencia no es estrictamente unívoca y, por consiguiente, tampoco aquella orientación de la ciencia que definimos como empírica es uniforme [...] El segundo polo hacia el que se va enderezando el pensamiento filosófico contemporáneo podría ser definido como racionalismo o, más radicalmente, apriorismo. Dado que el término "racionalismo" tiene más de un significado, es necesario en este caso precisar que se trata de aquella orientación que, en la aspiración a la certeza científica, busca el punto de partida en el carácter inmediatamente decisorio de los juicios primarios [...] En efecto, el apriorismo sostiene que tales juicios primarios *tienen su origen inmediata o directamente manifiesto exclusivamente en la razón y no en la experiencia*. El empirismo, en cambio, considera como fundamento, esto es, como fuente y criterio de objetividad del conocimiento,

propiamente la experiencia" [7]

El claro y luminoso texto que acabamos de transcribir pone en su punto central el problema de la epistemología contemporánea: una suerte de tensión o de fisura, en la constitución de la ciencia, entre un empirismo que reduce el campo de la experiencia a la mera experiencia sensible y un racionalismo apriorístico que, rechazando la experiencia, busca el fundamento del saber en los postulados de la propia razón. Para Wojtyła:

"De este modo la fisura de naturaleza epistemológica parece indicar también un «astigmatismo» fundamental del hombre en el campo del conocimiento, del cual probablemente nace, al final, una inclinación al escepticismo y al agnosticismo. ¿Qué sentido tiene, por tanto, hablar de la unidad del conocimiento si las fuentes en las que abrevamos están de tal modo deformadas?" [8]

Tras esta precisa descripción, advierte Wojtyła que en el marco mayor de la situación de disgregación de la Filosofía resulta más fácil captar la disgregación de la Ética. Dentro de esa tensión entre empirismo y apriorismo racionalista, la situación de la Ética ha llegado a ser aún más complicada respecto de las otras dis-

ciplinas filosóficas pues resulta difícil definir qué es realmente la Ética, cuál su puesto en el contexto de las ciencias y, por último, si ella responde a los requisitos de una ciencia empírico-deductiva o más bien a los de una disciplina estrictamente deductiva cuyo objeto es la decisión acerca del valor cognoscitivo de las normas morales y, consecuentemente, su subordinación a través de una exacta determinación de las interdependencias lógicas entre ellas. [9]

Nos encontramos, continúa reflexionando Juan Pablo II, en presencia de una herencia de la filosofía crítica y, además, del positivismo. Este último ha dirigido su atención a los fenómenos morales y los ha examinado con método descriptivo. Con esto no ha ido más allá de una psicología (también ella descriptiva, desde luego) de los hechos morales o de una sociología (pura fenomenología de los hechos sociales) de la moralidad. En ambos casos la única preocupación de esta moral de cuño positivista es averiguar qué cosa se considera buena o mala en un individuo determinado o en una dada situación sociocultural. Pero la pregunta central de la Ética: qué es *realmente* lo bueno y qué *realmente* lo malo, se le escapa por completo. Las normas morales son, por tanto, tan sólo fenóme-

[7]. KAROL WOJTYŁA. *I fondamenti dell'ordine etico*, Città del Vaticano, 1989, p. 8. El subrayado es nuestro.

[8]. KAROL WOJTYŁA. *I fondamenti...*, o.c., p. 9.

[9]. Cf. KAROL WOJTYŁA. *I fondamenti...*, o.c., p. 9 y ss.

nos psicológicos o sociales.

Algo similar ocurre en el "polo" del apriorismo racionalista en el que se expresa una tendencia a atribuir carácter científico a la doctrina moral entendida como un conjunto de normas subordinadas recíprocamente entre sí por vía deductiva. Pero esta deducción no resuelve, tampoco, el interrogante fundamental de la Ética, es decir, la pregunta acerca de la normatividad intrínseca de las propias normas. La lógica de las normas puede permanecer por entero dentro de los límites de la ciencia moral. En ese caso, la Moral podrá constituir una disciplina auxiliar de aquella lógica al reordenar las normas, existentes de hecho, en una moralidad determinada. Por eso concluye Wojtyła

"[...] la respuesta al interrogante acerca del bien y del mal moral no solamente en el orden descriptivo sino más precisamente en el normativo, es una de las necesidades primarias del hombre. Según su naturaleza racional, la ciencia debería venir a ayudar la satisfacción de esta necesidad. La Ética, en cambio, en su actual situación, una situación de disgregación, parece alejar de sí esta posibilidad". [10]

Resulta muy interesante seguir, con

atención, estas reflexiones de Juan Pablo II pues ellas ponen ante nuestra vista el estado actual de la Ciencia Moral en cuyo marco ha tenido origen la Bioética contemporánea. Nacida en y por la disgregación de la Moral, la Bioética está, por tanto, imposibilitada de superar sus dificultades a menos que logre situarse en la perspectiva de una auténtica Ciencia Moral.

c) *La recusación de la Ley Natural*

La Moral contemporánea y el Derecho que en ella se inspira se fundan en el expreso rechazo de la Ley Natural, rechazo éste que se inscribe en otro mayor y más abarcativo, a saber, el rechazo del orden natural y la recusación, lisa y llana, de la naturaleza. Esto significa la imposibilidad de fundar una Moral y un Derecho universales y objetivos.

Para una adecuada comprensión de este delicado punto, se ha de tener en cuenta que la expresión "ley natural" puede entenderse de dos modos. Por un lado, en tanto se hallan contenidos en la ley natural los *primeros principios* de la razón práctica. En efecto, si consideramos que toda ley es un dictamen de la razón práctica, y si hacemos un paralelismo con la razón especulativa, veremos que así como en esta última a partir de

[10]. KAROL WOJTYŁA. *I fundamenti...*, o.c., p. 10.

ciertos principios indemostrables naturalmente conocidos se llega a las conclusiones de todas las ciencias, las que no nos son naturalmente conocidas, del mismo modo, en la esfera del obrar, a partir de los preceptos de la ley natural, que son principios universales e indemostrables, la razón práctica llega a disposiciones más particulares, las que, a su vez, constituyen las leyes humanas. [11] De esta manera, los principios de la ley natural son como el *primum cognitum* que cae bajo la aprehensión de la razón práctica. [12] En la perspectiva moral resulta claro, pues, que esta primera aprehensión de la razón práctica es, junto con la experiencia, el punto de partida que permite constituir un conocimiento moral racional, universalmente válido y objetivo.

Si nos situamos, ahora, en la perspectiva del Derecho, no podemos dejar de advertir como hecho capital y fundante que toda ley humana deriva, a modo de conclusión preceptiva de la razón, de los principios de la ley natural. La naturaleza

es, pues, el principio del Derecho, el que se completa con la experiencia y las costumbres. Tal como enseña Santo Tomás, de la mano de Cicerón,

"[...] el comienzo del derecho procede de la naturaleza; después ciertas cosas que la razón juzgó útiles se hicieron costumbre; finalmente, las cosas que proceden de la naturaleza y son aprobadas por las costumbres, fueron sancionadas por la religión y el temor de las leyes". [13]

Pero, de acuerdo con un segundo modo, la ley natural puede, también, tomarse como el principio del movimiento de la voluntad. Siguiendo siempre a Santo Tomás, sabemos que

"[...] los principios del conocimiento intelectual son naturalmente conocidos y, de manera similar, también el principio de los movimientos voluntarios es, necesariamente, algo naturalmente querido" [14]

(algo *naturalmente querido* equivale, aquí, al bien universalmente considerado,

[11]. Cf. SANCTVS THOMAS AQUINAS. *Summa Theologiae* I-IIae, q. 91, a 3, *corpus*.

[12]. La terminología empleada por Santo Tomás es variable. Establecido que en el orden práctico moral el hombre sólo puede razonar a partir de ciertos principios evidentes por sí mismos e indemostrables, de los cuales sólo uno es absolutamente primero en tanto los otros son próximos a él y participan de su evidencia, el Santo Doctor habla, a veces, de principios de "derecho natural" (*ius naturalis*); otras de "lo justo natural" (*iustum*) y en *Summa Theologiae* de "ley natural" (*lex*). Cf. CARLOS I. MASSINI CORREAS, *De los principios éticos a los bioéticos. Algunas precisiones preliminares*, en *Bioética y Derecho*, PRIMERAS JORNADAS PUNTANAS DE DERECHO NATURAL, UNIVERSIDAD CATÓLICA DE CUYO, SAN LUIS, 16 Y 17 DE OCTUBRE DE 1998, Buenos Aires, 1999, p. 107.

[13]. Cf. SANCTVS THOMAS AQUINAS. *Summa Theologiae* I-IIae, q. 91, a 3, *corpus, in fine*. La cita de Cicerón corresponde a *De inventione rhetorica*, l. 2, c. 53.

[14]. SANCTVS THOMAS AQUINAS. *Summa Theologiae* I-IIae, q. 10, a 1, *corpus*.

a saber, el fin último mismo del hombre). En consecuencia

"[...] toda operación de la razón y de la voluntad se deriva en nosotros de aquello que es según la naturaleza [...] pues todo razonamiento se deriva de principios naturalmente conocidos y todo apetito de las cosas que se ordenan al fin se deriva del apetito natural del último fin; y así también es necesario que la primera ordenación de nuestros actos hacia el fin sea hecha por la ley natural" [15]

Está claro, pues, que tanto la razón práctica cuanto la voluntad reconocen como principio primero de sus respectivas acciones a la ley natural, bien que de modo diverso; pues en relación con la razón, la ley natural es el primer principio naturalmente evidente (que, por ende, no requiere demostración) a partir del cual el esfuerzo discursivo de la *ratio* va deduciendo sucesivas conclusiones; en relación con la voluntad, en cambio, se define como la más originaria y radical inclinación de la voluntad hacia su último fin, esto es, el bien. Podemos concluir,

pues, que la ley es un dictamen de la razón (*ratio*) que tiene como materia de su dictamen el orden objetivo de las inclinaciones naturales (*natura*).

Pero ya hemos visto de qué modo el inmanentismo ha encerrado a la razón y a la voluntad en sí mismas impidiendo a una y a otra toda posibilidad de trascender el círculo cerrado de la propia inmanencia. El rechazo de una Moral y de un Derecho universalmente válidos y su sustitución por las variadas expresiones del relativismo moral y del más craso positivismo jurídico [16] reconocen como causa inmediata la crisis profunda que afecta a la razón y que se proyecta a la entera realidad del hombre; una razón que ha perdido su confianza en la posibilidad de conocer la naturaleza del hombre, su fin último y los medios para alcanzarlo. En el breve *Proemio* que Santo Tomás antepone al comentario de la *Ética* de Aristóteles, el Santo Doctor define a la Ciencia Moral como el orden que la razón crea y considera en los actos de la voluntad. [17] Pero ¿qué orden moral y jurídico es, ya, posible si la razón ha abdicado de sí misma?

[15]. SANCTVS THOMAS AQUINAS. *Summa Theologiae* I-IIae, q 91, a 2, ad 2.

[16]. En relación con el Derecho, resulta oportuno destacar la paradójica situación que representa la existencia de un verdadero *Derecho injusto*. "Los preceptos primarios de la ley natural constituyen la regla directiva más fundamental del obrar humano. Tal sentido, el positivo, posee un reverso negativo, consistente en la absoluta disvaliosidad de su trasgresión. La contradicción de una norma positiva respecto de un precepto primario de ley natural representa la manifestación más acabada del derecho injusto o, para mejor decirlo, de la corrupción o subversión del derecho" (SERGIO CASTAÑO, *Algunas cuestiones en torno del Derecho injusto*, ponencia presentada en las *Segundas Jornadas Nacionales y Terceras Jornadas Puntanas de Derecho Natural*, San Luis, Argentina, 11, 12 y 13 de septiembre de 2003).

[17]. Cf. SANCTVS THOMAS AQUINAS. *Sententia libri Ethicorum* I, lec. 1.

III. UNA BIOÉTICA AJENA A LA MORAL

a) *La dificultad epistemológica*

Nacida, pues, y desarrollada la Bioética en el marco que acabamos de reseñar, no resulta extraño comprobar su absoluta ajenidad respecto de la Moral; y lo mismo cabe decir, respecto de esta nueva y un tanto curiosa disciplina que ha dado en llamarse "Bioderecho".

Fuera de la perspectiva moral, la Bioética y el Bioderecho no pueden constituirse como ciencias en sentido propio pues les falta la necesaria referencia a los verdaderos principios que, como vimos, se contienen en la ley natural.

La gran dificultad epistemológica que afecta hoy a la Bioética consiste, precisamente, en la dificultad de formular sus principios. Bien sabemos que el llamado *principismo bioético*, propuesto, especialmente, por Beauchamp y Childress, [18] quienes adaptaron las primitivas ideas de W. Ross, [19] después de una cierta aceptación bastante extendida, mostró bien pronto su insuficiencia en orden a establecer alguna clave de unidad (y, en consecuencia, de universalidad) de las diversas corrientes y concep-

ciones bioéticas. Es que los principios propuestos por estos autores -*beneficencia, no maleficencia, autonomía y justicia*- no son, en primer lugar, principios en sentido estricto ni, como bien lo ha señalado Massini Correas, [20] principios específicamente bioéticos puesto que, en todo caso, se trataría de principios éticos universales. Decimos que no son principios en sentido estricto pues -salvo el de beneficencia y, su corolario, no-maleficencia- no corresponden a proposiciones lógicas evidentes de suyo e indemostrables a partir de las cuales la razón práctica elabora sus conclusiones, sino que son, más bien, postulados prácticos segundos, *vg.*, el llamado principio de justicia o equidad. En cuanto a la autonomía -el más polémico y problemático-, aparte de su ambigüedad semántica, no es, de modo alguno, un principio ético sino una facultad del sujeto moral, que deriva de su naturaleza racional, y que en sí misma carece de cualquier especificación moral.

Otro problema vinculado con estos principios bioéticos es el de su ordenación jerárquica u orden de precedencia. Esto se plantea, fundamentalmente, con los principios de beneficencia y de autonomía. ¿A cuál de ellos corresponde la

[18]. Cf. T. BEAUCHAMP, J. CHILDRESS. *Principles of Biomedical Ethics*, New York; Oxford, 1989. T. BEAUCHAMP, L. MC GULLOUGH. *Medical Ethics. The Moral Responsibilities of Physicians*, Prentice-Hall, 1984.

[19]. Cf. W. ROSS, *The Right and the Good*, Oxford, 1930.

[20]. Cf. CARLOS I. MASSINI CORREAS. *De los principios éticos...*, o. c., p. 112.

primacia? O, dicho de otro modo, ¿el bien está por sobre la autonomía o la autonomía por sobre el bien? Esta cuestión es crucial y constituye, sin duda, el corazón de todo el problema de la Bioética.

B) ¿AUTONOMÍA O HETERONOMÍA?

La pregunta del epígrafe contiene, en su brevísima formulación, la disyuntiva central de la Ética: el hombre se dicta a sí mismo sus propias normas (*auto-nomos*) o, por el contrario, la normatividad de sus acciones no procede de él sino de algo que está fuera de él (*hetero-nomos*).

La Filosofía realista –representada de modo eminente por Tomás de Aquino– ha sostenido, siempre, una suerte de vía intermedia entre ambas posiciones. Por cierto que el hombre no es autónomo pues no reside en él el fundamento de la normatividad moral a no ser accidentalmente. La especificación moral primera, esencial, universal y objetiva de las acciones humanas está dada por su objeto, y es regulada por la ley moral natural; la segunda, particular, subjetiva y accidental viene dada por el fin del agente y halla su regulación en la conciencia la que, a su vez, es medida por la ley natural. La conciencia es, pues, fuente de normatividad, pero sólo en un sentido

secundario, particular y accidental. [21] Por otro lado, el movimiento voluntario y libre hacia el bien y la elección del bien, se dan, en el hombre, conforme a sus propias potencias y capacidades, ínsitas en su naturaleza: he aquí la autonomía que, en realidad, mejor y más preciso es llamar *autarquía* pues de eso se trata, justamente, de gobernarse a sí mismo de acuerdo con el dictado de la recta razón.

La Bioética de la autonomía, tan propia de las corrientes subjetivistas y constructivistas, exhibe, pues, una herida capital, a saber, la pretensión ilusoria de que el hombre en su actuar moral sólo tenga en vista la realización de su propia autonomía. La autonomía ni es el fin ni es la norma de nuestras acciones sino el gran escenario existencial en el que se desarrolla nuestra vida moral.

El corolario de una moral fundada en la autonomía es la absolutización de los llamados *derechos humanos*, los que, en su máxima radicalización, han venido a dar en una mera ideología. Tales derechos se proclaman hoy como la *ultima ratio* de toda moral y todo derecho. Representan, de este modo, la expresión más radicalizada del inmanentismo. [22]

[21]. Cf. SANCTVS THOMAS AQUINAS. *Summa Theologiae* I-IIae, q 18, a 2, *corpus*; a 4, *corpus*.

[22]. Respecto de este tema puede consultarse: JORGE SCALA, PAOLA SCARINCI, HÉCTOR HERNÁNDEZ, AURELIO GARCÍA. *Derechos humanos. Siete casos controversiales en América Latina*, San José (Costa Rica), 2002.

C) HACIA UN "MODELO EUDAIMÓNICO" DE BIOÉTICA

Como dijimos más arriba, la perspectiva moral introduce en la Bioética la realidad de un sujeto agente, de naturaleza racional, cuyo obrar inmanente reconoce en esa naturaleza su principio y su fin. Tal fin, según dijimos, es siempre una especie de bien.

La Filosofía Moral realista ha demostrado, con abundancia y riqueza de doctrina, que el hombre sólo alcanza su perfección cuando alcanza, de entre todos los bienes que se ofrecen a su elección, aquel bien mayor más allá del cual ya no puede aspirar a nada pues toda apetencia de bien queda colmada. También ha demostrado que ese bien mayor, máximo, sumo o último, tiene que ser algo que guarde congruencia con su naturaleza racional. Y puesto que el mayor bien de un intelecto es la contemplación de la verdad, síguese que el fin último del hombre corresponde a la actividad contemplativa. El genio de Aristóteles dejó asentado, sobre esta firme base racional, su doctrina de la *eudaimonía*, esto es, la *vida feliz* cuya posesión corona toda la actividad ética del hombre. [23]

Tomás de Aquino, siguiendo las huellas del Filósofo, puso la eudaimonía en clave cristiana: la *bienaventuranza*. Así,

aquella vida feliz, aquella felicidad, en cierto modo intramundana de Aristóteles, resulta -sin ser negada en absoluto- sobrelevada al orden transmundano de la consumación sobrenatural del destino del hombre. Por eso, en consonancia con esta visión soberana de la vida moral, Santo Tomás concluye que:

"todas las ciencias y artes se ordenan a un único fin, a saber, la perfección del hombre que es su bienaventuranza". [24]

Hoy estamos acostumbrados a oír hablar de *modelos bioéticos*. Pero todos estos modelos se han mostrado, hasta ahora, insuficientes y problemáticos. Es nuestra íntima convicción de que no hay otra vía de superación de las limitaciones e insuficiencias de tales modelos que este *modelo eudaimónico* -valga la expresión- que no excluye a ninguno sino que salva, en la perspectiva unitaria de la Ciencia Moral, las verdades parciales contenidas en los modelos propuestos.

IV. LA BIOÉTICA PERSONALISTA

Una propuesta interesante es la llamada "Bioética personalista" o "modelo personalista". Su máximo representante es, sin duda, Elio Sgreccia quien le ha dado su mejor y más completa formulación. La perspectiva de Sgreccia se sitúa

[23]. Cf. ARISTÓTELES. *Ética Nicomaquea*, Libro X, 1177a12, 1178a8.

[24]. SANCTVS THOMAS AQUINAS. *Sententia Libri Metaphysicae* I, prooemium.

en la línea de la tradición filosófica escolástica. En este sentido, se distingue y distancia de otras versiones personalistas como el personalismo relacional (Apel y Habermas) o el personalismo hermenéutico (Gadamer), adscribiéndose a lo que denomina "personalismo ontológico" que subraya el fundamento de la subjetividad en una existencia y una esencia constituidas en la unidad cuerpo-espíritu. [25]

Según Sgreccia,

"Desde el momento de la concepción hasta la muerte, en toda situación de sufrimiento o salud, es la persona humana el punto de referencia y de medida entre lo lícito y lo no lícito". [26]

Pero, a nuestro modesto juicio, esta afirmación es válida sólo si la persona humana es vista en la perspectiva de su naturaleza racional y de su fin último. La persona por sí sola, aún cuando se afirme su substancialidad como su constitutivo formal, no puede ser medida de licitud o ilicitud de las acciones morales.

Siempre es posible considerar a la persona como el objeto formal *quod* de la actividad moral (es decir el *qué* o *aquello* a lo que dicha actividad está referida) pero a condición de dejar expresamente a salvo que el objeto for-

mal *quo* de dicha actividad moral (el objeto bajo cuya razón se estudia esa actividad) no es sino la naturaleza espiritual de la persona pues sólo *sub ratione rationalis natuare* podrá el obrar moral ser reconducido a su genuino principio e insertado en el orden del fin.

El modelo personalista es, a no dudarlo, un significativo avance. Pero vemos al menos tres dificultades. La primera, la ambigüedad conceptual de la noción de persona que ha dado origen a multitud de "personalismos" de dudosa consistencia metafísica. Segunda, la posibilidad cierta de confusión que trae aparejada el poner a la persona como medida de la moralidad de las acciones humanas, en general, y de las vinculadas con la Bioética, en particular si, a favor de la antedicha ambigüedad nocional, se soslaya la cuestión capital y fundante de la naturaleza. En definitiva, la Ciencia Moral no se construye sobre el estatuto personal del sujeto moral sino sobre el fundamento sólido de su naturaleza racional y de su fin último. La tercera dificultad se desprende de las antedichas y consiste en que, puesta la persona y su dignidad en el centro de la escena moral, en el marco de la ambigüedad e inconsistencia de los llamados "personalismos", el riesgo de quedar encerrado en el círculo de la inmanencia resulta algo más que

[25]. Cf. ELIO SGRECCIA. *Manuale di Bioetica* I, Milano, 1988, p. 87.

[26]. ELIO SGRECCIA. *Manuale ...*, o. c., p. 89.

una posibilidad.

La Bioética personalista, pues, debe ser objeto de mayores reflexiones y precisiones.

V. CONCLUSIONES

1. La Bioética, como fenómeno característico de la postmodernidad, exige un cuidadoso examen del marco histórico y doctrinal en el que nace y se desarrolla. Dicho marco puede ser considerado a través de tres rasgos fundamentales, a saber: a) el inmanentismo y el secularismo radicales como notas dominantes de la cultura actual; b) el estado de disgregación de la Ciencia Moral; y c) el problema actual del Derecho positivo no sólo ajeno sino contrario al Derecho Natural.
2. De acuerdo con lo primero, el *principio de inmanencia*, llevado a sus formulaciones más extremas y radicalizadas, expresa la no-referencia de todo a un *Ser* y *Bien* trascendentes y la correlativa exaltación del mundo y del hombre en cuanto mundo y hombre inmanentes a sí mismos.
3. Conforme con lo segundo, la Ciencia Moral, sin fundamento ya en el *esse* ni en el *bonum*, aparece tensionada entre

los extremos del racionalismo y del empirismo (Karol Wojtyła) lo que hace imposible la formulación de una racionalidad ética de validez universal.

4. Finalmente, tanto la Moral cuanto el Derecho, como ciencia de lo justo, se presentan vaciados de toda referencia al Orden Natural y a la Ley Moral Natural. En consecuencia, la primera se disuelve en la dispersión de un relativismo que la torna inviable y el segundo queda reducido a una mera normatividad legal coactiva y, con frecuencia, contraria a la Ley Natural originando, así, lo que se ha dado en llamar el "Derecho injusto".
5. La Bioética contemporánea, bajo el influjo de esta triple problematicidad, requiere para su viabilidad científica, situarse en la perspectiva de una Ciencia Moral fundada en la naturaleza humana y en el fin último del hombre, definido en términos de *eudaimonía* o *bienaventuranza*.
6. La llamada *Bioética personalista*, aun cuando implique un notable progreso en el camino de superación de las actuales dificultades, no resulta suficiente si la propia noción de persona no es rescatada de su ambigüedad nocional y de cierta impronta inmanentista que la amenaza.

RESPONSABILIDAD Y ÉTICA SUGERENCIAS DE EMMANUEL LÉVINAS

Pbro. José Juan García

- Licenciado en Teología Moral (Academia Alfonsiana, Pontificia Universidad Lateranense, Roma)
- Doctor en Teología (Pontificia Universidad Gregoriana, Roma)
- Doctor en Filosofía (Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza)
- Especialista en Bioética (Policlínico "Agostino Gemelli", Universidad Católica del Sacro Cuore, Roma)
- Perito en Ecumenismo (Universidad de San Buenaventura, Bogotá y CELAM)
- Director del Centro de Bioética (Universidad Católica de Cuyo, San Juan)
- Profesor (Universidad Católica de Cuyo, San Juan)
- Profesor invitado (Pontificia Universidad de la Santa Croce, Roma)
- Miembro Correspondiente de la Pontificia Academia para la Vida (Vaticano)
- Entre sus obras se destacan *Treinta Años de Bioética* y *Bioética y persona humana*, ambas editadas por la Universidad Católica de Cuyo, en 2002 y 2004 respectivamente.

Palabras clave

- Responsabilidad
- Ética
- Alteridad

INTRODUCCIÓN

Una de las grandes mentes filosóficas del siglo XX ha sido sin lugar a dudas el lituano-francés Emmanuel Lévinas (1906-1995).

Lévinas se entiende a sí mismo como fenomenólogo, discípulo por tanto de Husserl y más aún de Martín Heidegger. [1] Aunque sus reflexiones nos orientan también hacia el personalismo, pues, para el filósofo, el sujeto personal está al centro de lo existente.

Indagaremos acerca de una noción clave de la obra levinasiana: la responsabilidad, que enseguida se evidencia como responsabilidad-por-el-otro. Indagar en esta noción es bucear en la Antropología y en la Ética de un filósofo que ha ganado un lugar destacado en la historia contemporánea del pensamiento filosófico. En este sentido, la visión levinasiana puede constituir un 'lugar' desde donde se continúe pensando lo humano en términos de fidelidad, solidaridad, responsabilidad.

La disciplina Bioética, necesitada siempre de fundamentación, puede favorecerse en mucho al indagar acerca de esa categoría clave que es la responsabilidad.

En las reflexiones conclusivas, haremos un balance y una crítica del pensamiento expuesto.

ÉTICA Y RESPONSABILIDAD

Cierto colaboracionismo de Heidegger con el nazismo dejó en Lévinas una herida profunda y quizá esta experiencia le llevó a una posición crítica respecto de la Filosofía occidental. El otro es visto desde la lógica de la identidad del yo, con una tendencia al dominio del otro, a la posesión. "Lévinas, en cambio, pone en el centro de su atención la ética, entendida como responsabilidad frente a la mirada del otro, a la que el yo no puede escapar, y que es el secreto de la unidad del yo: nadie puede reemplazarme en el ejercicio de tal responsabilidad". [2] Trataremos de analizar en el presente trabajo, esta sínte-

[1] "Tuve el placer de asistir a las conferencias que aún impartía (Husserl) de cuando en cuando, en auditorios siempre abarrotados. Su cátedra pasó a Martín Heidegger, su discípulo más original, cuyo nombre es ahora la gloria de Alemania. Su enseñanza y sus obras, de una potencia intelectual excepcional, son la mayor prueba de la fecundidad del método fenomenológico". E. LÉVINAS, *Friburgo, Husserl y la fenomenología*, en "Revista de Filosofía" 107 (2003) 7-15. El texto original apareció por vez primera en 1931 en el nro. 43 de la *Revue d'Allemagne et des pays de langue allemande*. Actualmente, también se lo encuentra en *Les emprévis de l'histoire*, Fata Morgana, Paris, 1994. "Mi admiración por Heidegger es sobre todo una admiración por *Sein und Zeit*. Intento siempre revivir de esas lecturas cuando en 1933 resultaba impensable". E. LÉVINAS, *Ethique et Infini*, Fayard, Paris, 1982, p. 35. Un poco más adelante nos dice: "Un hombre que, en el siglo XX, emprenda la tarea de filosofar no puede no haber atravesado la filosofía de Heidegger, incluso para salir de ella. Ese pensamiento es un gran acontecimiento de nuestro siglo". *Ibidem*, p. 40.

2. M. FAZIO - F. FERNÁNDEZ LABASTIDA, *Historia de la Filosofía Contemporánea*, Ed. Palabra, Madrid, 2004, p. 309.

sis descriptiva de los autores.

El milagro de la creación es el de haber hecho del hombre un ser moral. Esta intuición levinasiana presente en "Totalidad Infinito" nos pone ante la consideración innegablemente moral de la persona. Ser humano es ser moral. Y en este precioso marco, planteamos la cuestión de la responsabilidad-por-el-otro. [3]

Responsabilidad: un término que inició en el ámbito jurídico, pero conforme pasa el tiempo, llega a ser cada vez más, noción filosófica. Dado el avance de la cultura de la muerte, de las amenazas a la vida humana inocente, las guerras que se han sucedido a lo largo del siglo XX, genocidios, ataques al medio ambiente, etc, hay motivos fundados para que la reflexión filosófica y teológica de nuestro tiempo, se ocupen de la categoría "responsabilidad".

No es casual que luego de la segunda guerra mundial aparezcan trabajos sobre la responsabilidad. [4] En manera signifi-

cativa, la responsabilidad comienza a delinear la existencia humana y su relación con la realidad. Además de pensar la responsabilidad entendida como asunción del sujeto personal de su historia, se desarrolla también la noción de responsabilidad como algo que precede la iniciativa libre del sujeto, y que se presenta como 'principio' o atributo existencial de la persona. Así vista, la responsabilidad tendría que ver más con la riqueza que con la pobreza del hombre.

Hacia los años sesenta el tema de la responsabilidad aparece también en la obra levinasiana. El año 1967 es aquél de la conferencia sobre la responsabilidad. La tituló "La Substitution", y la dio en Bruxelles y fue publicada sucesivamente en la *Revue Philosophique de Louvain* [5] e incorporada en seguida en su obra mayor "De otro modo que ser o más allá de la esencia", constituyendo el capítulo principal.

Veremos cómo poco a poco la subjetividad viene descrita en términos de responsabilidad.

[3]. "En el interior del debate filosófico contemporáneo, que se propone con el estructuralismo de decretar la muerte del hombre y de los valores que lo caracterizan, la propuesta de Lévinas asume una particular importancia por la ética que la contradistingue". MARCOLUNGO, F., *Creazione ed imperativo etico in E. Lévinas en Per la Filosofia. Filosofia e Insegnamento* 4 (1987) III, 100.

[4]. D. BONHOEFFER, *Die Struktur de Verantwortlichen Lebens e Der Ort der Verantwortung*, en *Ethik*, Chr. Kaiser, Manchen, 1949, p. 174-203. H. L. A. HART, *Punishment and Responsibility. Essays in the Philosophy of Law*, Clarendon Press, Oxford, 1968. K. WOJTYLA, *Amor y Responsabilidad*, Razón y Fe, Madrid, 1978. H. JONAS, *El Principio de Responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, Herder, Barcelona, 1988.

[5]. E. LÉVINAS, *La Substitution*, en "Revue Philosophique de Louvain" 66 (1968) 4870-508.

En Lévinas hay una visible necesidad de salir del horizonte ontológico y de describir lo humano en función del ser, o sea, en función del "Infinito". Hay un "Infinito en nosotros". En la subjetividad estructurada como el otro -en-el-mismo, el "en" significa el despertar del mismo, o sea, del sujeto entendido como conciencia intencional del ser, pero de parte del Otro. El Otro inquieta al mismo y éste desea al Otro. El sujeto va en continuo esfuerzo hacia la alteridad del otro con un movimiento que rompe con la adecuación de la conciencia intencional. El horizonte último en el que se manifiesta la estructura formal de la subjetividad como el otro-en-el-mismo, es la relación ética, que se realiza como 'responsabilidad' por el otro. [6]

Para romper la cerrazón de la inmanencia, el sujeto -en el proceso de apropiación del mundo- encuentra una alteridad que escapa a su poder: el rostro del otro. El lenguaje, el deseo de trascendencia y el rostro del otro, significan la irrupción de la trascendencia en el cerrado universo del yo. El modo concreto de la manifestación de la alteridad absoluta

es el *rostro* del otro hombre. Dicho rostro no es un concepto, un ideal o un símbolo del Otro, sino la presencia concreta y activa del otro que es hombre. [7]

2. RESPONSABILIDAD-POR-EL-OTRO

Por tanto, la subjetividad se configura en último análisis, en la responsabilidad por el otro. Por ende, la subjetividad se da la mano con la trascendencia en el Infinito.

El individuo, según nuestro pensador, es individuo porque antes se torna *insus-tituible* en la responsabilidad, que lo liga a otros, y de la cual no puede huir sin faltar a la propia humanidad.

La responsabilidad por el otro es para Lévinas como la dimensión originaria del pensamiento y por ello, justificación de la racionalidad especulativa. Esa responsabilidad por el otro es lo que funda críticamente el pensamiento. Algo así como la aparición de la racionalidad junto a la responsabilidad y no sin ella.

El significado originario de la respon-

[6]. Cfr. B. FURGALSKA, *Responsabilità per l'altro come fedeltà all'umano nella filosofia di Emmanuel Lévinas* en *Rev. Sapienza* 55 (2002) 217.

[7]. Cfr. E. LÉVINAS, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, 1988, p. 194. "El Rostro del Otro significa una voz que me interpela, una llamada. No debo permitir que muera solo. Pero por otro lado, tampoco debo matarlo. Es un mandamiento y una prohibición. Y en este sentido siempre he visto que en el Rostro siempre se da el momento en el que Dios me invade". B. CASPER, *El Rostro, la primogenitura y la fecundidad. Diálogo con Emmanuel Lévinas* en *Revista de Filosofía* 107 (2003) 19.

sabilidad por el otro es el de una "respuesta por mantener" [8], o sea, de la fidelidad al otro, vinculada inseparablemente de la *fidelidad* al Bien. Incluso en la experiencia del sufrimiento –que para Lévinas se configura como un cargar solitariamente con el ser– el sujeto en virtud de esa fidelidad, está impedido de alejarse del otro, de tomar distancia o emprender la fuga. [9]

Y cabe agregar que en el último período de la investigación de nuestro autor, la responsabilidad por el otro recibe el nombre de *santidad*. Ésta es entendida –demasiado horizontalmente– como conceder al otro la prioridad respecto de uno mismo, y por ende, como reconocimiento pleno del valor del otro hombre. "Ninguno se puede cerrar en sí mismo: la humanidad del hombre, la subjetividad, es responsabilidad". [10]

Justamente las formas variadas de *violencia* están caracterizadas, signadas, por el no reconocimiento del otro. Ser responsable significa no poner al otro en situación de violencia. El sujeto se vuelve garante de una "promesa" y un "compromiso" en bien del otro. Lévinas no tiene

dudas de que el hombre pueda abandonarse a los actos más crueles de violencia. Pero ser hombre, nos dice el filósofo, es comprometerse para detener los eventos deshumanos que de continuo amenazan la condición humana. Si bien el ser humano es esencialmente pacífico, habitado por el bien, Lévinas constata con sinceridad: "No tengo para nada la certeza de que 'de otro modo que ser' pueda triunfar", más todavía, "pueden darse períodos en los cuales lo humano se extingue completamente". [11]

El sujeto es capaz de reconocer al otro, en esa inteligibilidad absoluta y originaria de los otros, y eso evidencia lo humano del hombre. El sujeto es capaz de reconocer al otro porque la bondad lo constituye intrínsecamente. Y como decíamos, para Lévinas, la santidad es reconocer al otro a tal punto, que se le da prioridad respecto de sí. Lejos del solipsismo, Lévinas mantiene la idea de que incluso la muerte del otro ha de preocupar seriamente al sujeto. En una conferencia pronunciada en 1987 en el Colegio Internacional de Filosofía, dirá: "La prioridad del otro sobre el yo, por la que el ser ahí humano es elegido y único,

[8] Cfr. E. LÉVINAS, *Trascendencia e intelligibilità*, Marietti, Genova, 1990, p. 54.

[9] E. LÉVINAS, *Le temps et l'autre*, PUF, Paris, 1991, p. 55. Aquí el filósofo vincula el sufrimiento a la muerte, pues aquél contiene en sí una apertura a la experiencia misteriosa de la muerte. E. LÉVINAS, *Ibidem*, p. 56. Coincidencia en esto también con SANTO TOMÁS DE AQUINO, en *Contra Gentiles*, IV, cp. 52, en donde el Aquinate afirma que el mal del sufrimiento se encamina a la muerte, y recibe su nombre de mal por su ordenación a la muerte.

[10] E. LÉVINAS, *Umanesimo dell'altro uomo*, trad. de A. Moscato, il Melangolo, Genova, 1985, p. 133.

[11] E. LÉVINAS, *Tra noi. Saggi sul pensare-all'altro*, traducción E. Baccarini, Jaka Book, Milano, 1998, p. 148-149.

es precisamente su respuesta a la desnudez del rostro y a su mortalidad". [12]

Esta santidad no está garantizada por el solo hecho de existir como sujeto. Es difícil, frágil, ambigua, y oscila permanentemente entre bien y mal. Hay que ser *fieles* al otro. En última instancia, la responsabilidad por el otro se delinea como fidelidad al otro. Esta es la "respuesta que mantener" a toda costa, contra incluso, la violencia del afán de dominio o posesión.

REFLEXIONES CONCLUSIVAS

Creo que la disciplina Bioética necesita de suyo el aporte insustituible de la Antropología y la Ética. Están en su base. Lévinas nos ofrece algunas perspectivas, que en comunión con el bagaje filosófico personalista, abren horizontes de pensabilidad y tienden puentes hacia la iluminación de ese cometido de la Bioética que es defender el precioso don de la vida humana.

Hacer del otro el centro de interés del yo, y fijar en el amor y la responsabilidad la clave de las relaciones humanas, es sin duda alguna una contribución singular de nuestro autor a la Antropología y Ética Filosóficas. Lévinas habla de la realización concreta del amor en categorías de justicia social, ayuda a los pobres, a la viuda, al extranjero, al enfermo, etc. Podríamos extender esta exigencia de la responsabilidad y el amor por el otro a los más inocentes y desprovistos de voz: embriones humanos, fetos, neonatos, enfermos terminales o en estado vegetativo persistente. A ellos nuestra mirada de amor y de seria responsabilidad. Sin ello, lo humano resta desconocido.

La parte débil de Lévinas estaría en que piensa fenomenológicamente lo humano y aún lo ético, pero sin apelar a una ontología consistente –como lo hace el personalismo ontológico–. [13] La misma categoría de *santidad* no alza el vuelo hacia Dios. Sus hondas y sinceras preocupaciones por lo humano, por el

12. E. LÉVINAS, "Morir Pour...", Revista de Filosofía, vol. xxxv-xxxvi Universidad de Chile (1990) 30. La muerte del otro preocupa al sujeto antes que su propia muerte, lo cual es revelador de la responsabilidad ética por el otro: "Es desde allí que se pasa de la preocupación por su muerte o del 'morir por él' y 'de su muerte' a la prioridad en relación a la muerte 'auténtica'. No en una vida *post mortem*, sino en la desmesura del sacrificio, la santidad en la caridad y la misericordia. Ese futuro de la muerte en el presente del amor es probablemente uno de los secretos originales de la temporalidad misma, y esto más allá de toda metáfora. E. LÉVINAS, Ídem, 30-31.

13. E. BACCARINI en "Emmanuel Lévinas (1905-) Dire Dio 'Altrimenti'" en *Dio nella filosofia del Novecento* (a cura di G. Penzo – R. Gibellini), Brescia, 1993, p. 363 donde nos deja esta contundente expresión: "Si se quisiera resumir en una fórmula el sentido del curso de investigación de Lévinas se podría decir que él ha intentado pensar la *diferencia onto-lógica sin la ontología*, lo que luego concretamente significa salir del ser, incluso de los tranquilos campos del saber que, englobando e identificando lo diferente, lo aseguran".

rostro del otro, hubiesen quedado mejor fundadas si el autor no se hubiera priva-

do de compaginar sus ricas observaciones con la metafísica fundante.

DEBATE : ¿SE DEBE DESPENALIZAR EL ABORTO?

A continuación reproducimos los artículos publicados en la sección de Opinión del diario Clarín del 30 de marzo de 2005 en donde el *Instituto de Bioética* de la UCA fue invitado a participar del debate público.

NECESIDAD DE PROTEGER AL MÁS DÉBIL P. Alberto G. Bochatey, O.S.A

La realidad dramática y dolorosa del aborto, entendido éste como la eliminación deliberada y directa, como quiera que se realice, de un ser humano en la fase inicial de su existencia, que va desde la concepción al nacimiento, es una **herida profunda que se causa a la sociedad y a la cultura.**

Hoy ya nadie argumenta seriamente para justificar el aborto sobre la existencia o no de una vida humana en el seno materno, como se hacía en los años 70. El eje de la argumentación contemporánea a favor de la despenalización del aborto o de su legalización (que, aun siendo cosas diferentes, tienen las mismas consecuencias) **pasa por los derechos de la mujer nacida contra los derechos de la mujer o varón (en estado embrionario o fetal) por nacer.**

Presentado de esta manera, el problema es irresoluble. Y la forma que buscan los partidarios del aborto para superar tal imposibilidad es la de **quitarle los derechos a la persona por nacer.**

Otros pensamos que se debe equili-

brar y sopesar el **status moral del embrión y sus consecuentes derechos**. Se puede discutir sobre el uso del concepto de "persona", pero no se puede desconocer el **carácter humano del embrión**. Las mismas conclusiones de las ciencias sobre el embrión humano ofrecen una indicación preciosa para discernir racionalmente una presencia personal (viviente e individualizada) desde este primer surgir de la vida humana: ¿cómo un individuo humano podría no ser persona humana?

Otro argumento esgrimido frecuentemente es el de las muertes maternas causadas por los abortos clandestinos. No voy a entrar a repetir lo que ya quedó demostrado por otros en referencia a la **escandalosa inexactitud de las cifras que se han manifestado oficial y oficiosamente** al respecto.

Frente a esta argumentación, creo que el problema socio-sanitario que manifiesta no puede ser resuelto con la despenalización del aborto ya que, obviamente, no soluciona el drama de la mujer que se ve frente a la presión del aborto y, desde luego, **no tutela al más débil y al más necesitado de protección**.

Nunca es solución para un país en

serio pretender disminuir muertes sin respetar la dignidad de la persona; el **carácter sagrado de la vida humana**; el papel central de la familia fundada en el matrimonio; la importancia de la educación; la libertad de pensamiento, de palabra y de profesión de las propias convicciones y de la propia religión; la tutela legal de las personas y de los grupos; la colaboración de todos con vistas al bien común y el **poder político entendido como servicio, sometido a la ley y a la razón**, y "limitado" por los derechos de la persona y de los pueblos.

San Agustín decía que el Hombre comienza a levantar la cabeza hacia la libertad cuando deja de cometer delitos como homicidio, adulterio, fornicación, hurto, fraude, sacrilegio y otros. Finalmente, frente al escándalo del aborto, considero que los buenos estadistas, sin deslumbrarse por lo sensible sino maravillados por lo inteligible, deberían alentar un clima y ámbitos de diálogo donde todos los ciudadanos (sin discriminaciones prejuiciosas) se puedan expresar, en el **respeto de la ética**, cuya identidad sea la pasión por la verdad y el compromiso por el bien común, sin excluir a nadie, privilegiando a los pobres, aborreciendo el odio y construyendo la paz.

EL DERECHO A TOMAR DECISIONES

Silvina Ramos, Mariana Romero y
Mónica Petracci

¿A favor o en contra? Esta pregunta habitualmente ordena el debate público sobre el aborto. Es **tramposa, habría que evitarla.**

Lo que la ciudadanía tiene que discutir es si el aborto sigue penalizado o si el aborto es despenalizado en la Argentina. Esto es, si una mujer tiene o no tiene que ir presa por realizarse un aborto.

Nadie está a favor del aborto, pero sí somos muchos —una mayoría, según indican las encuestas de opinión pública realizadas en el país en los últimos años— quienes estamos **de acuerdo con la despenalización de la interrupción voluntaria del embarazo.**

¿Qué quiere decir? Quienes estamos de acuerdo con la despenalización estamos **a favor de que las mujeres no mueran** por complicaciones de abortos inseguros: un tercio de las muertes maternas en la Argentina se deben a esta causa.

Estamos a favor de que las mujeres **no sufran física y psicológicamente** por hacerse un aborto en condiciones riesgosas: alrededor de 80.000 mujeres por año se internan en los hospitales públicos por complicaciones de abortos inseguros y muchas de ellas sufren infecciones que

las dejan infértiles.

Estamos a favor de que las mujeres **no se vean forzadas a seguir un embarazo que implicará responsabilidades que no están en condiciones de asumir.** Y los niños necesitan madres y padres que los amen y puedan cuidar y criar adecuadamente. También estamos a favor de que las mujeres **no retrasen la búsqueda de atención médica** por temor a la denuncia policial que en la mayoría de los casos las espera cuando se internan en los hospitales.

Por último, también estamos a favor de que las mujeres puedan **tomar decisiones de acuerdo a sus convicciones personales.**

Quienes estamos de acuerdo con la despenalización también estamos a favor de que **las mujeres puedan evitar un aborto.** Para ello, prevenir un embarazo no deseado es la única alternativa. Y para que esto sea posible para todas las mujeres, en especial las más pobres y vulnerables de nuestra sociedad, **la anticoncepción y las relaciones sexuales consentidas son piezas clave.**

El acceso a la anticoncepción es un eje de la política pública actual. No fue fácil conseguirlo y todavía hay sectores que se oponen a que el Estado asuma su responsabilidad para garantizar esta prestación básica de salud y este derecho

humano de varones y mujeres.

Las relaciones sexuales consentidas necesitan cambios culturales en las relaciones de poder entre los varones y las mujeres. También de cambios en las políticas públicas. La educación sexual en las escuelas —que, lamentablemente, todavía pendiente— puede y debe ayudar en esa dirección.

A pesar de la penalización vigente, las mujeres de nuestro país recurren al aborto porque no pueden ni quieren llevar adelante un embarazo. Despenalizar el

aborto no hará que las mujeres practiquen más abortos; sólo hará que puedan hacerlo de acuerdo con su decisión y en condiciones que no pongan en riesgo su vida y su salud.

Despenalizar el aborto no hará obligatoria su práctica; quienes estén en desacuerdo con esta opción también podrán decidir conforme a sus convicciones. Una sociedad democrática debe respetar estas diferencias y la política pública debe garantizar la salud de todas las mujeres.

EL CONFLICTO DE LA FUTILIDAD TERAPÉUTICA

Autores:

Cristiano Correa Batista ¹

José Roberto Goldim ²

Carlos César Fritscher ³

- ¹Médico Intensivista, Investigador de la Universidad Católica del Pelotas, Brasil, PhD.
- ²Biólogo, Investigador de la Universidad Federal del Rio Grande do Sul, Brasil, PhD.
- ³Médico Pneumólogo, Investigador de la Pontificia Universidad Católica de Rio Grande do Sul, Brasil, PhD.

Palabras clave

- Medicina Intensiva
- Futilidad Terapéutica
- Bioética

RESUMEN

El debate sobre "Futilidad Terapéutica" es uno de los temas más discutidos y relevantes en ética médica, principalmente en lo que respecta al ambiente de la Unidad de Terapia Intensiva (UTI). No resulta nada raro comprobar que la meta terapéutica durante los cuidados de los pacientes que se hallan en unidades de vigilancia intensiva, recibiendo medios avanzados de tratamiento para mantener su vida, cambie de dirección en el sentido de evitar que se prolongue el ciclo vital, para permitir el final de la vida. Uno de los grandes y actuales desafíos para la medicina intensiva es la toma de decisión en lo que atañe a la no-oferta o suspensión de terapias de mantenimiento de la vida. El objetivo de este artículo es hacer una reflexión sobre la cuestión de la futilidad terapéutica en el ámbito de la terapia intensiva, enfocando aspectos referentes a la existencia o no de diferencias éticas entre no-oferta y suspensión de terapias de mantenimiento de la vida. Concluimos que la finalidad de las UTIs es, además de salvar vidas por medio de terapias invasivas e intensivas, proporcionar paz y evitar acciones poco dignas durante el proceso de muerte cuando ésta es inevitable: así, no debe ser vista como falencia médica. En los cuidados intensivos, la oferta de terapias fútiles viola el principio bioético de la no-maleficencia y, como este principio significa no provocar el mal intencionado, su violación repre-

senta una mala práctica médica.

1. INTRODUCCIÓN

La medicina intensiva proporciona dos grandes servicios a los pacientes con enfermedades severas: el diagnóstico y la monitorización intensa, que muchas veces es invasiva, permitiendo el reconocimiento y tratamiento precoz de los problemas clínicos, además de un soporte avanzado de vida, posibilitando una mayor supervivencia de pacientes con enfermedades que amenazan su vida. Para alcanzar esta misión, la medicina intensiva utiliza el arte y la tecnología. Esa dramática habilidad de las numerosas tecnologías empleadas en la UTI con el objetivo de prolongar la vida viene orientando su propia evaluación, basada en un modelo de resultados enfocados en la morbilidad y la mortalidad. No obstante, en los casos de soporte avanzado de vida, la meta terapéutica a lo largo de los cuidados puede, muchas veces, cambiar de dirección en el sentido de evitar que se prolongue el ciclo vital para permitir el final de la vida.

Los pacientes que reciben soporte avanzado de vida a menudo obtienen diagnósticos y pronósticos inciertos a lo largo de sus enfermedades. Mientras la incertidumbre del pronóstico se afirma. Se ofrecen Tecnologías mantenedoras de la vida. Pero no sería de extrañar que, aún durante el período de incertidumbre, ellas

sean suspendidas temporalmente con el fin de obtenerse una base experimental de la capacidad de reversión del cuadro de falencia orgánica, por ejemplo: métodos dialíticos para insuficiencia renal y ventilación mecánica para insuficiencia respiratoria. Algunos autores sugieren que ese período podría ser utilizado no sólo para dar una base experimental de reversión del cuadro clínico, sino también para discusión y negociación entre los deseos de los pacientes, que normalmente se suponen cuáles son, pero que raramente se conocen, y la visión de los miembros de la familia y equipo médico sobre tecnologías específicas, sus utilidades y probables efectos. [1]

En las últimas décadas se ha observado en los Estados Unidos un notable cambio en el comportamiento tanto de la población como entre los médicos respecto de la suspensión o no-oferta de terapias que mantienen la vida. Lo que antes los médicos consideraban una obligación (la obligación de preservar la vida a toda costa), hoy se está transformando en el reconocimiento médico de la meta de los cuidados de la salud, que determina que el plan de tratamiento es de los pacientes y no de los propios médicos. Los médicos intensivistas americanos son concientes

de que en la actualidad hay un mayor rechazo o suspensión de los cuadros intensivos. [2]

Los avances tecnológicos facilitan los cuidados intensivos y el soporte de vida durante la enfermedad crítica, pero no cambian la patología subyacente o el proceso de muerte. Así que más que aplicar técnicas, el desafío actual es defender la decisión de iniciar o no iniciar, mantener o suspender terapias mantenedoras de la vida; no sólo para el beneficio del enfermo, sino también para garantizar el uso efectivo de recursos escasos y finitos.

Hay una amplia variabilidad en las prácticas de cuidados intensivos que implican cuestiones del final de la vida. La frecuencia de suspensiones de terapias mantenedoras de la vida, el tiempo de retirada del tratamiento, y las modalidades de esas suspensiones varían considerablemente no sólo de un país a otro, sino también entre UTIs de un mismo país. Lo típico es que el pronóstico se torne evidente cuando la enfermedad crítica ya haya evolucionado demasiado y, desafortunadamente, los sistemas de *escores* de gravedad disponibles no proporcionan suficiente exactitud para predecir resultados a pacientes individuales y, así, ayudar

[1]. Cook DJ, Giacomini M, Johnson N, Willms D. *Life support in the intensive care unit: a qualitative investigation of technological purposes*. Can Med Assoc J 1999;161(9):1109 -.

[2]. Snider GL. *Withholding and Withdrawing Life-sustaining Therapy*. Am J Respir Crit Care Med 1995;151:279 - 81.

en la toma de decisión en lo que atañe a los cuidados en el final de la vida. [3]

En 1996 el Servicio Nacional de Salud Británico procuró racionalizar ese proceso con la publicación de directrices para los cuidados intensivos como las detalladas a continuación:

a) El servicio de cuidados intensivos se ofrece a pacientes con capacidad de recuperación. Dichos pacientes se beneficiarían de observaciones más detalladas y tratamientos invasivos que seguramente no podrían ser proporcionados en lechos hospitalarios; b) Los cuidados intensivos deberían disponer de un equipo operacional basado en cuidados multidisciplinarios y comunicación efectiva, además de consultores para asesoramiento de referencia cuando esto sea posible; c) En el caso de que los cuidados sólo sirvan para alargar la vida en lugar de revertir una patología subyacente, la adecuada admisión del paciente en la unidad debería ser considerada bajo la óptica de su reversibilidad, las enfermedades asociadas, estado clínico y su voluntad anticipada por escrito; d) Una vez admitido el paciente, la apropiada continuidad de los cuidados debería ser hecha dependiendo de su aplicabilidad, después de una completa discusión del equipo de cuidados intensivos con el

equipo de referencia, paciente y familiares; e) La decisión de limitar el tratamiento genera la opción de alta del paciente de la unidad, proporcionándole confort o suspendiendo el soporte de ventilación.

A pesar de esas directrices editadas por el Servicio Nacional de Salud Británico, una investigación realizada después de un año de su publicación en trece unidades de cuidados intensivos, en la región oeste de Yorkshire, se verificó la existencia de criterios contradictorios en la toma de decisión con respecto a la oferta o suspensión de terapias mantenedoras de la vida para pacientes con patologías similares. El estudio concluye que el desafío para la credibilidad profesional de todos los implicados en los cuidados intensivos es tomar la decisión de forma conciente, objetiva, moral y legalmente justificada, cuando se tenga en consideración la oferta o la suspensión de terapias mantenedoras de la vida. [4]

La ciencia en si misma es amoral y solamente la ética le confiere alternativa de moralidad. El método científico es un instrumento y la ética es su aval; el método científico es lo que dijimos que es la ciencia y la ética, la conciencia. Los médicos no son solamente profesionales, cien-

[3]. Carlet J, Thijs LG, Antonelli M, Cassell J, Cox P, Hill N, et al. *Challenges in end-of-life care in the ICU: Statement of the 5th International Consensus Conference in Critical Care*. *Intensive Care Med* 2004;30:770 - 84.

[4]. Ravenscroft AJ, Bell MDD. *End-of-Life decision making within intensive care - objective, consistent defensible?* *J Med Ethics* 2000;26(6):435 - 40.

tíficos o poseedores del arte de curar, van más allá de ello, siendo agentes del perfeccionamiento moral de su comunidad. [5]

La consultoría ética se introduce dentro de la práctica de la medicina como un camino para ayudar a médicos, pacientes y familiares a construir decisiones sobre el tratamiento médico, cuando están implicados en conflictos de valores.

Schneiderman y colaboradores desarrollaron en los Estados Unidos un estudio prospectivo y controlado de la intervención en una unidad de tratamiento intensivo pediátrica, con el fin de evaluar el impacto de la consulta ética en los pacientes, familiares, médicos, enfermeros y asistentes sociales en el tiempo de internación en la UTI y en el tratamiento. Su hipótesis era que los médicos, pacientes y familiares estuviesen de acuerdo en que la consulta ética en la UTI desempeña un importante papel: auxiliar en el análisis de cuestiones éticas, educar sobre cuestiones éticas, así como solucionar dichas cuestiones. Así, se reducirían los días de internación en la UTI y se evitarían los tratamientos agresivos de soporte a la vida a pacientes sin posibilidades de sobrevivir. Los resultados han mostrado que la evaluación del impacto de la con-

sulta ética es factible, ya que ella puede llevar a la reducción de tratamientos que no benefician y de días de internación para aquellos pacientes con muerte estimada dentro del período de internación, representando así un tratamiento innecesario y no deseable. [6]

Retomar el camino de la humanización en la medicina exige valorar la solidaridad hacia los pacientes, respetar sus valores morales y solucionar conflictos con equilibrio, sentido común y humildad. La medicina transforma al médico en un gran conocedor de análisis complejos, precisos y especializados, pero, en muchos casos, lo vuelve ignorante en aspectos humanos presentes en el paciente al cual presta asistencia. [7]

El debate sobre futilidad médica es uno de los temas que genera más discusiones en ética médica. Las personas que defienden que la futilidad médica sobre una terapia no tiene valor para el paciente, no debiendo por tanto ser prescrita, creen que permitir a los médicos determinar el no-comienzo de terapias fútiles no causaría disturbios en el modelo corriente de ética médica. El modelo actual procura enfatizar el respeto a la autonomía del paciente, teniendo en cuenta el con-

[5]. Gottschall CAM. *Bioética e seus fundamentos*. Revista AMRIGS 2003;47(4):300 - 3.

[6]. Rivera JR, Granados PA, Echevarría JR, Isales R. *The Withholding and Withdrawal of Medical Treatment: Moral Principles and the Law*. Bol Assoc Med P R 2000;92(1):83 - 8.

[7]. Spadari MJ. *Procurando o Lado Humano da Medicina: Existe outro?* Revista AMRIGS 2004;48(1):39 - 42.

sentimiento informado y el derecho del paciente a rechazar tratamientos. Hay gente que cree que la futilidad médica simplemente se trata de una forma inaceptable de paternalismo médico. Otros, defienden una posición intermedia, en la cual los médicos podrían pronosticar futilidades, a pesar de no justificar necesariamente la imposición de decisiones de suspender terapias que mantienen la vida.

Hay terapias fisiológicamente inadmisibles, en las cuales los efectos fisiológicos son evaluados en contra del objetivo sobre el cual están de acuerdo tanto el médico como el paciente. También hay terapias en las cuales es bastante improbable que se produzca un beneficio personal o fisiológicamente deseado; y otras, aún no validadas, normalmente de baja probabilidad, aunque plausibles, para las cuales no hay experiencia clínica que permita comprobar su beneficio. Además, los médicos concluyen respecto de muchas terapias que a pesar de mostrar efectos fisiológicos importantes no son beneficiosas para los pacientes y, por ello, son consideradas desproporcionadas. [8]

Actualmente, casi una cuarta parte de los norteamericanos se mueren en las UTIs y la mayoría de estas muertes, sobre el 90% de los centros, presentan limitaciones en los tratamientos que mantienen la vida.

Aunque haya una significativa variedad en la práctica clínica en el resto del mundo, esa tendencia está siendo claramente monitorizada en el ámbito internacional. En el momento en que la muerte precedida de limitación del tratamiento mantenedor de la vida es el camino más común los casos de muerte en la UTI, se cuestiona el hecho de que la medicina intensiva estudie minuciosamente el soporte de hemodinámica y ventilación, sin dar la merecida atención a la mejora en la práctica y entendimiento del manejo de sus cuidados. Hace falta mucha cautela, ya que no es nada descabellado concluir que la intención de suspender tratamientos intensivos a un paciente en estado confortable representaría deliberadamente acortar la vida. Mientras se afirme que la eutanasia es un error, la medicina intensiva necesita estar atenta y conocer las implicaciones lógicas, como la eutanasia activa no voluntaria, por la suspensión de terapias mantenedoras de la vida y el inicio de la sedación. La equivocación de seguir un protocolo de tratamiento a fin de alcanzar las metas de cuidados lleva a ambigüedades y genera debates y críticas. Urge en la medicina la generación de discusiones intensas sobre protocolos capaces de distinguir entre varios métodos y justificaciones para limitar o suspender terapias mantenedoras de la vida en lo que se refiere a tiempo, evento y/o pronósticos evolutivos. [9]

[8]. Miles SH. *Medical Futility*. *Law Med Health Care* 1992;20(4):310 - 5.

[9]. Truog RD, Burns JP. *Excellence in end-of-life care: a new goal for intensivists*. *Intensive Care Med* 2002;28:1197 - 9.

Las unidades de vigilancia intensiva se transformaron en un territorio en donde la tecnología a la vez que ayuda de forma conclusiva a salvar vidas, induce a la adopción de conductas inadecuadas, incluso en lo que se refiere a la asimilación de esas tecnologías. Primeramente, ella surge como complementaria y, después, se torna esencial, deja de ser súbdita y pasa a ser soberana.

Los conocimientos científicos son acumulativos, pero la construcción de los valores éticos no lo es. La ética no es un ingrediente que, al sumarse a la técnica, se torna más soportable; ella es una justificativa indispensable de la acción médica para el bienestar de toda la sociedad.

"Quizás, con el tiempo, descubras todo lo que se puede descubrir y, aún así, tu progreso no será más que una progresión, dejando siempre a la humanidad cada vez más atrás. La distancia entre tú y ella puede, un día, tornarse tan profunda que tu grito de triunfo ante alguna conquista podría recibir como respuesta un grito universal de pavor"

Bertold Brecha (A Vida de Galileu). [10]

2. ¿QUÉ ES UN TRATAMIENTO FÚTIL EN MEDICINA?

El término "futilidad" se utiliza en

medicina desde hace más de una década para designar aquellas acciones médicas que, supuestamente, no lograrán un determinado resultado en el paciente. Este término proviene de la literatura anglosajona, pero su concepto se encuentra en el cuerpo hipocrático y en la república de Platón. Desde el punto de vista semántico, deriva del latín "*futilis*", que significa una acción inútil y no confiable para lograr un fin deseado. Desde el punto de vista estrictamente médico, se valora únicamente la capacidad de un tratamiento de producir un efecto en el paciente sobre ciertos parámetros biológicos. Desde el punto de vista ético, significa un tratamiento incapaz de ofrecer una esperanza razonable de beneficio al enfermo, imponiendo tanto a éste como a su familia y a la sociedad un sacrificio muy grande por retardar la muerte y prolongar su agonía. [11]

El concepto de futilidad terapéutica es algo nuevo en medicina, y los médicos no están preparados para reconocer cuando un procedimiento es fútil. Ellos ven en el paciente una oportunidad terapéutica o un desafío clínico, en lugar de una persona con sus derechos, lo que revela la insolvencia del concepto de futilidad terapéutica a la hora de evitar la ocurrencia de excesivos tratamientos a los pacientes con enfermedad crítica. Sería mucho más confortable dar un

[10]. Siqueira JEd. *Tecnología e medicina entre encuentros e desencontros*. Bioética 2000;8(1):55 - 67.

[11]. Butera JM. *Futilidad médica Conceptos y problemas*. Nexo Rev Hosp Ital Bs As 1998;18(2):33 - 8.

soporte de ventilación mecánica a un paciente con insuficiencia respiratoria en su fase final de vida, que promocionar una discusión previa entre médico, paciente y familiares sobre las tecnologías disponibles, sean ellas beneficiosas o no.

Una acción puede ser fútil en una circunstancia y no en otra, porque esa cualidad reside más en el análisis del objetivo que en las características de su propia naturaleza. Los actos médicos siempre estuvieron destinados a lograr el bienestar del paciente, objetivo central de la medicina ya manifestada en el siglo XV con la expresión anónima "curar a veces, aliviar frecuentemente y confortar siempre". La existencia de acciones médicas fútiles da lugar a una realidad reconocida históricamente en la práctica médica, pero sólo recientemente se hizo imprescindible el análisis de los problemas morales. El concepto de futilidad implica siempre una consideración valorativa global de una acción en lo que respecta al objetivo final del tratamiento y no solamente da una acción puntual. No hay una medida instrumental de calidad de vida, porque esta evaluación sólo se puede efectuar a partir de la enfermedad "aquí y ahora" al ser valorados no solamente los aspectos físicos implicados sino también emocionales y sociales. La futilidad aparece así como un producto de la decisión

individual, absolutamente única y singular, particular de cada uno, relacionada con el objetivo de la vida y de la naturaleza esencialmente cualitativa. [12]

En el pasado, el concepto de futilidad se asociaba con la carencia de recursos de la propia ciencia y con su impotencia en afectar el curso de las enfermedades. Hoy, su significado y aplicabilidad adquieren cada día más importancia, aunque la incorporación de la tecnología en el área de la salud no siempre significa éxito terapéutico. La acción médica siempre produce un efecto en el paciente, la cuestión es discernir si ese efecto es benéfico o maléfico. [13]

Está claro que las UTIs pasaron a recibir no sólo pacientes con cuadros agudos, sino también pacientes con enfermedades crónicas incurables, que se presentan con múltiples problemas clínicos y son contemplados con los mismos cuidados ofrecidos a los pacientes agudamente enfermos.

La definición de paciente crónico críticamente enfermo sigue evolucionando y los principios morales que orientan los cuidados de los mismos siguen siendo los mismos aplicados a enfermedades agudas. Algunos pacientes se tornan crónicos y críticamente enfermos debido a decisiones referentes a la no-oferta o suspensión

[12]. Gherardi CR. *Reflexiones sobre la futilidad médica*. *Perspect Bioeticas Am* 1998;3(6):59 - 71.

[13]. Mota JAC. *Quando um tratamento torna-se fútil?* *Bioética* 1999;7(1):35 - 39.

de terapias mantenedoras de la vida, que no podrían ser tomadas durante la fase aguda de la enfermedad. Tal vez en algunos casos esto sea el resultado de la equivocación de comunicar o conocer los propios deseos de los pacientes. Por otro lado, la duración de la enfermedad crónica también es una oportunidad para tener la esperanza de alcanzar la solución para algunos conflictos morales. [14]

Cada vez más surgen dudas sobre hasta cuándo un tratamiento debe continuar, pues la muerte, muchas veces, no es inminente para los enfermos ya vencidos por la enfermedad. Conflictos referentes a la existencia o no de diferencias éticas entre no ofrecer y suspender tratamientos y cuáles criterios servirán para escoger la terapia que deberá ser suspendida o no iniciada forman parte del día a día del médico intensivista. Cuando el pronóstico se torna complicado, como a menudo suele suceder, es difícil cambiar el curso de la acción y es normal que se mantengan esfuerzos heroicos aún ante datos que predicen tristes resultados.

Un estudio transversal realizado en el IX Congreso Brasileño de Medicina Intensiva, en abril de 2000, procuró evaluar el comportamiento de los profesionales de salud que trabajan en UTIs con

pacientes con pronósticos reservados. El estudio demostró que durante las discusiones sobre la no-oferta o suspensión de tratamientos, los médicos siempre se implicaban en el tema y en el 29,5 % de las veces, eran los únicos profesionales a participar en el proceso. Mientras que la sedación y la analgesia fueron las medicaciones menos suspendidas o no ofertadas, los métodos dialíticos fueron los más suspendidos o no ofrecidos. El diagnóstico y el pronóstico de una enfermedad fueron los factores tomados en consideración con mayor frecuencia para el rechazo de admisión en la UTI. [15]

En los cuidados de salud se ha asumido tradicionalmente que la vida humana es preciosa y debería ser preservada de la mejor manera posible. A pesar de laudable, ese importante principio no proporciona un completo entendimiento de los varios principios éticos que se debe considerar cuando sucede la no-oferta o la suspensión de terapias mantenedoras de la vida.

El principio de no-maleficencia establece que, cuando un tratamiento no puede, de forma constante, proporcionar razonables beneficios o se torne un sacrificio inaceptable, debería ser suspendido. El principio de beneficencia destaca que la obligación

[14]. Papa-Kanaan JM, Sicilian L. *Ethical Issues in the Chronically Critically ILL Patient*. Clin Chest Med 2001;22(1):209 - 17.

[15]. Moritz RD, Dantas A, Matos JdD, Machado FO. *O comportamento do médico intensivista brasileiro diante da decisão de recusar ou suspender um tratamento*. RBTI 2001;13(1):21 - 8.

de promocionar el bien al paciente implica identificar los posibles beneficios y daños bajo la perspectiva del mismo. Por el principio de equidad distributiva es posible verificar, a partir de la oferta de tratamientos mantenedores de la vida considerados inapropiados, la injusticia en la distribución de recursos.

Tratamiento fútil es aquel determinado en las bases del conocimiento médico y experiencia por la atención clínica de los pacientes, asegurando promesas descabelladas, con el único objetivo de proporcionar bienestar a los pacientes. Por otro lado, los cuidados paliativos nunca son fútiles. Así, cuando hay dudas en relación con los posibles beneficios o daños de un tratamiento, su experimentación con tiempo limitado debería ser usualmente asumida y todas las partes implicadas en la toma de decisión deberían ser conscientes de que tales decisiones se pueden alterar en cualquier momento en caso haya algún cambio en las condiciones clínicas del paciente. [16]

Según Paul Rousseau, la decisión de no ofrecer o suspender tratamientos debería estar basada en cuatro condiciones: a) deseo de los pacientes; b) indicaciones médicas; c) beneficios y daños del tratamiento; d) calidad de vida como

resultado del tratamiento. Un tratamiento debería ser considerado fútil cuando: a) no sirve para ninguna propuesta útil, que puede ser subjetiva; b) causa dolor y sufrimiento innecesarios; c) no alcanza la meta de recuperar la salud del paciente para que tenga una aceptable calidad de vida. Por tanto, el médico, antes de concluir que un tratamiento es ético y médicamente fútil, deberá plantearse a sí mismo cuatro preguntas: 1) ¿La intervención proporciona beneficios al paciente? (principio de beneficencia). 2) ¿La intervención proporciona más sacrificios que beneficios? (principio de no maleficencia). 3) ¿Cuáles son los deseos y preferencias del paciente o tutor legal? (principio del respeto a la autonomía). 4) ¿Cuáles son los esfuerzos físicos, sociales, económicos que la intervención implicará? (principio de justicia). [17]

3. LIMITAR O NO OFRECER Y SUSPENDER TERAPIAS DE MANTENIMIENTO DE LA VIDA: ¿HAY DIFERENCIAS ÉTICAS ENTRE ELLAS?

En un universo multidimensional de los cuidados críticos, algunos creen en la existencia de diferencias éticas entre no ofrecer y suspender tecnologías mantenedoras de la vida. Si el resultado observado es la muerte inevitable, entonces no

[16]. Document MBCC. *Considerations Regarding Withholding/Withdrawing Life-Sustaining Treatment*. Bioethics Forum 1998;14(2):S51 - 8.

[17]. Rousseau P. *Ethical and Legal Issues in Palliative Care*. Prim Care 2001;28(2):391 - 400.

habría problema en permitir que la naturaleza siguiera su curso, no intentando impedirla, pues tarde o temprano ella vendrá. No obstante, una vez instituido el soporte mantenedor de la vida, resulta imposible ignorar los resultados inmediatos que están delante de todos. El paciente tiene en ese momento una opción de sobrevivir que no tenía antes, aunque esté dependiendo de una terapia de soporte. Cuando esto sucede, médicos, pacientes y familiares se ven obligados a mirar hacia una dura realidad, sus decisiones están inseparablemente unidas y de ellas depende el resultado que no está muy lejos y que es inevitablemente fatal.

Actualmente hay variables pasibles de control, así, resulta más fácil entender que una decisión de suspender tratamientos ya iniciados puede apresurar la muerte o, dicho de otra manera, evitar prolongarla. [18] Otros defienden que es un error creer que suspender una terapia mantenedora de la vida es moralmente o legalmente diferente de no iniciarla, no existiendo, por tanto, relevancia moral entre ellas. Según éstos, la moralidad es un sistema público que orienta el comportamiento racional de las personas, un sistema constantemente utilizado en el día a día de nuestras decisiones.

El compromiso médico para mantener la vida y aliviar el sufrimiento existiría dentro de un sistema público moral y, cuando esas dos obligaciones parecen entrar en conflicto, el médico debería elegir el acto moral más correcto: la acción u omisión que atienda mejor al interés del paciente. Si el enfermo se halla en sus plenas condiciones físicas y mentales, sus preferencias personales deberían prevalecer; si no es así, y sus preferencias no han sido indicadas previamente, algún responsable legal debería serle asignado. Así, las decisiones deberían basarse en cumplir los intereses de los pacientes de la mejor manera posible, dando preferencia, primeramente, a su bienestar y, por último, a la relación riesgo-beneficio del tratamiento, salvaguardando el derecho del médico de no utilizar tratamientos que hayan sido comprobadamente ineficaces. [19]

Las discusiones sobre el destino de recursos son cada día más considerables, y los médicos que adoptan la decisión de invertir en un tratamiento mantenedor de la vida deberían ser conscientes de todas las consecuencias de dicha decisión y no solamente de las que están relacionadas con los resultados inmediatos. Es necesario e importante tener conciencia de cuáles son las terapias mantenedoras de la vida que deberían ser empleadas para

[18]. Crippen D, Levy M, Truog R, Whetstone L. Debate: *What constitutes terminality and how does it relate to a living will?* Crit Care 2000;4(6):333 -8.

[19]. Marcoux H. Cuidados Adaptados. In: Hottois G, Parizeau M-H, editors. *Dicionário da Bioética*. 1a. ed. Lisboa: Instituto Piaget; 1993. p. 110 - 4.

prestar asistencia a los pacientes durante su período crítico hasta el momento de su recuperación; pero sería inadecuado y, por tanto, una mala medicina, emplearlas en situaciones donde no haya ninguna expectativa de recuperación.

El acto de cuidar expresa la relación de solidaridad entre las personas, cuyo interés común es la salud, proporcionando la obligación moral de no causar daños. Los cuidados proporcionados representan intervenciones que tienen en cuenta el estado de la persona y las implicaciones personales exigidas, tratando de evaluar los beneficios de una acción en una perspectiva global en cuanto al individuo y a la sociedad en lo que atañe a los costos. [19] Aquéllos que creen que hay diferencias éticas entre no ofrecer y suspender terapias mantenedoras de la vida afirman que, cuando se aplica una terapia de forma justa, sería éticamente incorrecta su suspensión, aunque sea para ofrecerla a alguien que lo necesite. Los que defienden esta teoría suponen que el médico tendrá, como primer recurso para el juicio clínico de los beneficios y daños de una terapia, el pronóstico probable de supervivencia del paciente para, posteriormente, realizar una evaluación de la probable calidad de vida, basada en la

visión del paciente y en la opinión de los familiares. [20]

4. CONCLUSIÓN

En el universo de las unidades de cuidados intensivos, el concepto de futilidad médica es mencionado con frecuencia en las discusiones sobre no-oferta o suspensión de terapias mantenedoras de la vida. Ciertamente es bastante desagradable aplicar terapias consideradas fútiles y es evidente la falta de preparación, tanto de los médicos intensivistas cuanto del equipo de salud, para lidiar con los cuidados de los pacientes en el final de vida.

Por tanto los criterios para establecer la futilidad terapéutica deberían estar basados en la fase de la enfermedad, en la irreversibilidad de la molestia y en la inminencia de la muerte. [21]

Según Robert Veatch, al médico le cabe definir si una intervención tendrá o no efecto y eso no representaría un problema. El problema real son aquellos cuidados con efectos, que los médicos creen que no son benéficos. Así, es un tipo de juicio que no está basado en la ciencia, sino en creencias y valores sobre los cuales las personas inevitablemente varían de opinión. [22]

[20]. Mclean SAM, Booth M. *Withholding and Withdrawing Life-Prolonging Treatment*. Med Law Int 1998;3(2-3):169 - 82.

[21]. Schneiderman LJ, Gilmer T, Teetzel HD. *Impact of ethics consultation in the intensive care setting: A randomized, controlled trial*. Crit Care Med 2000;28(12):3920 - 4.

[22]. Veatch RM, Spicer CM. *Medically Futile Care: The Role of the Physician in Setting Limits*. Am J Law Med 1992;18(1 and 2):15 - 36.

Para Ran Anbar [23], está claro que, cuando hay dudas, la vida siempre es la mejor elección, por tanto, si se elige la opción equivocada, la muerte permanecerá como opción. Por otro lado, una opción que lleva a la muerte siempre es irrevocable. Algunas veces, es un derecho no seguir el deseo del paciente o de su familiar. Otras veces, una preferencia expresada previamente no se aplica a una circunstancia inesperada y, en otros casos, el paciente podrá cambiar su pensamiento. Así que, según este autor, forma parte del arte de la medicina el aprender a reconocer las circunstancias en las cuales el médico tendrá

que asumir la responsabilidad y la dura tarea de elegir por el paciente.

La finalidad de las UTIs es salvar vidas a través de terapias invasivas e intensivas, así como proporcionar paz y evitar indignidades durante el proceso de muerte, cuando ésta es inevitable, no debiendo ser vista como falencia médica. En los cuidados intensivos, la oferta de terapias fútiles viola el principio de no-maleficencia y, como ese principio defiende que no se provoque el mal intencionado, su violación representa una mala práctica médica.

[23]. Anbar RD. *The Closure and the Rings: When a Physician Disregards a Patient's Wish*. *Pediatr Pulmonol* 2001;31(1):76 - 9.

ABORTO TERAPÉUTICO

*Declaración del Instituto de Bioética
de la UCA*

28 de Junio de 2006

Sin entrar en detalles particulares referidos al reciente fallo de la Corte Suprema de la provincia de Buenos Aires (que por la complejidad del caso están siendo analizados por los peritos en cuestión), creemos que el **Instituto de Bioética** de la Universidad Católica Argentina, debe fijar cuál es su postura respecto del llamado Aborto Terapéutico, en general.

"El deber de todo profesional de la Medicina es defender la vida (tanto la de la madre como la del niño por nacer) y, en este esfuerzo, empeñar todos los medios a su alcance. **Nunca la muerte intencional de un paciente (máxime cuando es sano) puede ser una opción terapéutica para curar a otro enfermo.**

Hay que partir de un hecho y principio ético fundamental: la persona humana es el valor máximo y trasciende cualquier otro bien, de modo que las consideraciones económicas y sociales no son argumentos para oponerse al valor supremo de la vida del Hombre (varón y mujer). La sociedad, posterior en su origen y fundamento a la persona, no puede decidir sacrificar a algunos (por su condición social, económica, sanitaria o por la etapa de desarrollo que está atravesando) para salvar a otros.

La vida física de cada individuo representa el primer fundamento de la persona humana y se vuelve indispensable a la hora de sostener todos los demás dere-

chos humanos. De modo que defender los derechos humanos es defender, en primer lugar, la vida de **cada** ser humano.

La ciencia es para la vida y su compromiso es custodiarla y sostenerla. La sociedad es para la persona y su defensa

debe ser nuestro compromiso ético fundamental.

Pbro. Rubén Revello

Coordinador

Instituto de Bioética

Universidad Católica Argentina

ABORTO: ANÁLISIS DEL FALLO DE LA SUPREMA CORTE BONAERENSE QUE AUTORIZA ABORTO

Gacetilla 136/05 emitida por el boletín *Servicio a la Vida* del movimiento FUNDAR.

Buenos Aires, (SEVI).- El 29 de junio de 2005 la Suprema Corte de la Provincia de Buenos Aires confirmó la sentencia del Tribunal de Familia n° 2 de Lomas de Zamora que "declaró que se encuentran facultados los profesionales correspondientes para realizar la práctica médica más adecuada destinada a interrumpir el embarazo de la peticionante".

La causa había sido iniciada por una madre con motivo de padecer miocardiopatía dilatada con deterioro severo de la función ventricular, con episodios de insuficiencia cardíaca descompensada y limitación de la capacidad funcional, así como endocarditis bacteriana y arritmia crónica. Según los médicos y los jueces de la Corte, este cuadro genera un alto riesgo de morbilidad materno fetal y por tanto se autorizó la realización de un aborto, con fundamento en el art. 86 2° párrafo inciso 1° del Código Penal, que dispone que "el aborto practicado por un médico diplomado con el consentimiento de la mujer encinta, no es punible: 1°. Si se ha hecho con el fin de evitar un peligro para la vida o la salud de la madre y si este peligro no puede ser evitado por otros medios".

A continuación, dada la gravedad de

la sentencia, formulamos algunas reflexiones:

- 1) Estamos ante una sentencia que autoriza que se mate a una persona. No lo dice directamente, pues habla de "realizar la práctica médica más adecuada destinada a interrumpir el embarazo de la peticionante", pero se trata de una forma de encubrir el carácter real del acto a realizar, que no es otra cosa que matar al niño por nacer.
- 2) No podemos decir que esta autorización constituya aborto "terapéutico", pues nunca la muerte intencional de una persona puede ser una opción terapéutica.
- 3) Existen dudas en el juicio sobre la inminencia del peligro para la vida de la madre. La misma sentencia reconoce que no conoce el estado actual de la madre y se fundamenta en los primeros informes médicos. Por su parte, el defensor alega que no le permitieron aportar las pruebas necesarias para demostrar el real estado de salud de la madre y la no aplicabilidad del art. 86 del Código Penal.
- 4) La gravedad del bien en juego, la vida de un ser humano, obliga a extremar los recaudos para identificar formas de posibilitar la sobrevivencia del niño por nacer fuera del seno materno. En este sentido, no se ha probado suficientemente que no existan otros medios para evitar el peligro para la vida de la madre, como lo exige el mismo art. 86.
- 5) El aborto no es una práctica médica ni un derecho, como subyace en los votos de algunos jueces de la Corte. El aborto es un delito, una conducta jurídicamente disvaliosa que consiste en la eliminación deliberada de un niño por nacer. Dice el juez Pettigiani en su voto en disidencia: "si lo que se reclama es la autorización para incurrir en una conducta que prima facie encuadraría en un tipo penal, dicha anuencia no puede otorgarse por ningún magistrado en razón de que éste no puede conceder licencia para delinquir, por lo que la misma deviene de realización imposible".
- 6) El art. 86 del Código Penal funciona en casos de "aborto practicado": actúa luego de ocurridos los hechos y nunca antes, pues ello supondría transformar el aborto en una suerte de derecho subjetivo.
- 7) Hay que distinguir las situaciones en que la acción médica es directamente sobre la madre para salvar su vida de un peligro grave e inminente y como efecto secundario no deseado se produce el aborto. En estos casos, que algunos llaman "aborto indirecto", la intervención médica no tiene por fin producir el aborto y, si se reúnen ciertos requisitos, no merece reproche

moral (ver Basso, Domingo, *Nacer y morir con Dignidad*, Ed. Depalma, pag. 391). En cambio, en el caso de la sentencia, se autoriza a los médicos a realizar un aborto en forma directa, es decir, provocar deliberadamente la muerte del niño por nacer. Ello es inaceptable por ser contrario al derecho a la vida.

8) El art. 86, en cuanto autoriza casos de abortos directos, entra en colisión con las disposiciones constitucionales que protegen la vida del niño y ello conlleva inclinarse por la supremacía del texto Constitucional. Se configura así lo que se denomina "**inconstitucionalidad sobreviniente**". En efecto, la Constitución Nacional y los Tratados Internacionales de Derechos Humanos con jerarquía constitucional, y la misma Constitución de la Provincia de Buenos Aires, reconocen que la vida humana, y por ende la persona humana, comienza en el momento de la concepción, y que desde ese momento tiene derecho a la vida. La incorporación expresa de estas normas al texto constitucional es el resultado de la reforma constitucional de 1994, de

modo que el código Penal, en la redacción del art. 86 analizada, deviene inconstitucional. En especial, cabe citar el art. 6 de la Convención sobre los Derechos del Niño adoptada por la Asamblea General de las Naciones Unidas en Nueva York el 20 de noviembre de 1989 (aprobada por ley 23.849): "1. Los Estados Partes reconocen que todo niño tiene el derecho intrínseco a la vida. 2. Los Estados Partes garantizarán en la máxima medida posible la supervivencia y el desarrollo del niño".

9) La persona humana debe estar en el centro del interés social, político y judicial. Ello supone un respeto absoluto por su vida, de tal forma que la vida de ninguno quede a merced de la decisión del Estado. Dramáticamente, el caso analizado vulnera este principio fundamental y autoriza la muerte de una persona. Estas decisiones sientan peligrosos precedentes que van minando la convivencia social y dejando a la persona más vulnerable. No es éste el camino para una sociedad más humana, donde la vida de todos sea valorada y promovida.

NINGÚN DERECHO ASISTE A MATAR A UNA PERSONA

*Publicado en AICA - Agencia
Informativa Católica Argentina*

La Plata, JUL 1 (AICA): El arzobispo de La Plata, monseñor Héctor Aguer, aseguró que "ningún derecho asiste a dar muerte a una persona para salvar la vida a otra; ni la extrema necesidad puede reclamarse contra la vida de un inocente", y consideró que los jueces de la Corte Suprema bonaerense que autorizaron la interrupción del embarazo a una mujer con problemas de salud incurrieron en "una grave responsabilidad ética y jurídica. Que Dios y la Patria se lo demanden". También criticó a los abortistas que "explotan la indicación terapéutica suscitando sentimientos de conmiseración y predisponiendo así a la opinión pública para aceptar otras causales que justifiquen la eliminación de la vida naciente".

El texto del prelado platense, titulado "Permiso para matar" es el siguiente: "El fallo de la Corte Provincial se basa en una concesión defectuosa del Código Penal, que aparece en la actualidad contrariando a la Constitución Nacional y a la de la Provincia de Buenos Aires, las que tutelan el derecho a la vida de todo ser humano desde la concepción.

"Un siglo atrás solía plantearse una alternativa para justificar el recurso al aborto terapéutico: o la vida del niño o la de la madre. Los progresos científicos

y técnicos de la medicina hacen que difícilmente nos encontremos hoy ante opciones de esa naturaleza. Además, los estudios genéticos y jurídicos avalan el estatuto propio del embrión y su derecho inviolable a ver la luz del sol. Con mayor razón en el caso de un niño por nacer que lleva 20 semanas en el seno de su madre. La compasión por la madre cuya salud y tal vez la vida corren peligro no justifica de ninguna manera el asesinato de un ser humano inocente. Ningún derecho asiste a dar muerte a una persona para salvar la vida a otra; ni la extrema necesidad puede reclamarse contra la vida de un inocente.

“En ningún caso la Iglesia ha enseñando jamás que la vida del niño deba ser preferida a la vida de la madre, pero tampoco es posible privilegiar la vida de

la madre como si el niño por nacer fuera menos valioso. Se introduce aquí un principio de discriminación que fue el empleado por los criminales nazis para eliminar a tantos minusválidos. La exigencia es una sola: hacer todos los esfuerzos posibles para salvar la vida de ambos, la de la madre y la del hijo. Hoy esto es posible para la medicina, pero los abortistas explotan la indicación terapéutica suscitando sentimientos de conmiseración y predisponiendo así a la opinión pública para aceptar otras causales que justifiquen la eliminación de la vida naciente.

“Los jueces de la Corte que han votado a favor de la indicación terapéutica han incurrido en una grave responsabilidad ética y jurídica. Que Dios y la Patria se lo demanden”.

EDUCACIÓN PARA VIVIR

Por Alberto G. Bochaty

Para el diario LA NACIÓN

Sección Opinión

Sábado 30 de abril de 2005

A veces me parece estéril seguir opinando sobre lo que ya se ha dicho tantas veces frente a la determinación empeñada de las autoridades nacionales por concentrarse con exclusividad casi total en los millones de preservativos y anti-conceptivos que reparten de forma gratuita con una jactancia que lastima.

Me gustaría hablar de lo que ellos no hablan. De la sexualidad como valor y función de toda la persona creada. Como se dice en el número 48 de la publicación "*Educación y proyecto de vida*": "Es absurdo, contraproducente y antieducativo, identificar la educación sexual con los meros aspectos técnicos y científicos, sin integrarlos y subordinarlos a los aspectos antropológicos más profundos, como son el papel de la sexualidad en la madurez e integración personal del yo, la apertura al tú y al encuentro interpersonal, la construcción del nosotros, e incluso, a la proyección hacia el mundo de la trascendencia y la religiosidad".

Si con información podemos decidir, con educación podemos vivir. Para una sexualidad libre y responsable, la información no basta. Me pregunto por qué no se cumple con la obligación que impone la ley, que es nuestro derecho,

para hacer reconocer los índices de fertilidad de la mujer, el conocimiento de su cuerpo y la educación y formación del varón en el verdadero camino de la sexualidad compartida. ¿Cuándo y dónde se da esa formación y educación?

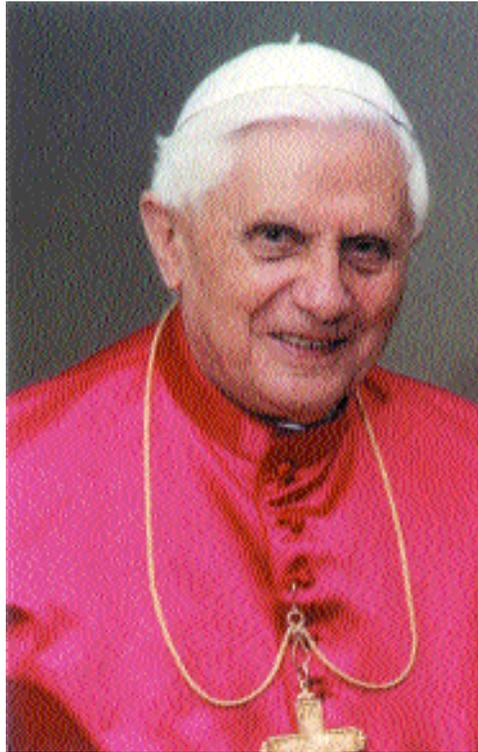
Tener más preservativos entre las manos no es sinónimo de tener más manos libres para el abrazo, el amor y la construcción de la pareja, el matrimonio y la familia.

Debemos insistir en la necesidad de un diálogo transdisciplinar y bioético, para evitar divisiones y no caer en la trampa de los que pretenden hacer del

disenso, contraposición y de las visiones antropológicas diferentes, motivo de discriminación.

Hablamos de educación sexual, de conductas en relación con el amor y de la transmisión de la vida de los argentinos del nuevo milenio; de dimensiones de lo más grande de lo que es capaz la persona. La visión personalista del Hombre, espera ser llamada a participar con su aporte específico.

El autor es sacerdote agustino, director del Instituto de Bioética de la Universidad Católica Argentina (UCA).



"La Iglesia está viva y nosotros lo vemos: experimentamos la alegría que el Resucitado ha prometido a los suyos. La Iglesia está viva; está viva porque Cristo está vivo, porque él ha resucitado verdaderamente.

Queridos amigos ... rogad por mí, para que aprenda a amar cada vez más al

Señor. Rogad por mí, para que aprenda a querer cada vez más a su rebaño, a vosotros, a la Santa Iglesia, a cada uno de vosotros, tanto personal como comunitariamente."

Homilía de Su Santidad Benedicto XVI, Plaza de San Pedro, domingo 24 de abril de 2005

VIDA Y ÉTICA se alegra con la Iglesia por el don tan especial de la persona de Benedicto XVI. Renovamos con fe nuestra fidelidad y servicio al sucesor de Pedro y su ministerio.

DISCURSO DEL SANTO PADRE JUAN PABLO II A LOS PARTICIPANTES DEL CONGRESO SOBRE "TRATAMIENTOS DE MANTENIMIENTO VITAL Y ESTADO VEGETATIVO"

Sábado 20 de marzo de 2004

Ilustres señoras y señores:

1. Os saludo muy cordialmente a todos vosotros, participantes en el Congreso Internacional sobre "Tratamientos de mantenimiento vital y estado vegetativo: avances científicos y dilemas éticos". Deseo dirigir un saludo, en particular, a monseñor Elio Sgreccia, vicepresidente de la Academia Pontificia para la Vida, y al profesor Gian Luigi Gigli, presidente de la Federación Internacional de Asociaciones de Médicos Católicos y generoso defensor del valor fundamental de la vida, el cual se ha hecho amablemente intérprete de los sentimientos comunes.

Este importante congreso, organizado conjuntamente por la Academia Pontificia para la Vida y la Federación Internacional de Asociaciones de Médicos Católicos, está afrontando un tema de gran importancia: *la condición clínica denominada "estado vegetativo"*. Las complejas implicaciones científicas, éticas, sociales y pastorales de esa condición necesitan una profunda reflexión y un fecundo diálogo interdisciplinar, como lo demuestra el denso y articulado programa de vuestros trabajos.

2. La Iglesia, con gran estima y sincera esperanza, estimula los esfuerzos de los hombres de ciencia que se dedican diariamente, a veces con grandes sacrificios, al estudio y a la investigación para mejorar las posibilidades diagnósticas, terapéuticas, de pronóstico y de rehabilitación de estos pacientes totalmente confiados a quien los cuida y asiste. En efecto, la persona en estado vegetativo no da ningún signo evidente de conciencia de sí o del ambiente, y parece incapaz de interactuar con los demás o de reaccionar a estímulos adecuados.

Los estudiosos consideran que es necesario ante todo llegar a un diagnóstico correcto, que normalmente requiere una larga y atenta observación en centros especializados, teniendo en cuenta también el gran número de errores de diagnóstico referidos en la literatura. Además, no pocas de estas personas, con una atención apropiada y con programas específicos de rehabilitación, son capaces de salir del estado vegetativo. Al contrario, muchos otros, por desgracia, permanecen prisioneros de su estado, incluso durante períodos de tiempo muy largos y sin necesitar soportes tecnológicos.

En particular, para indicar la condición de aquellos cuyo "estado vegetativo" se prolonga más de un año, se ha acuñado la expresión *estado vegetativo*

permanente. En realidad, a esta definición no corresponde un diagnóstico diverso, sino sólo un juicio de previsión convencional, que se refiere al hecho de que, desde el punto de vista estadístico, cuanto más se prolonga en el tiempo la condición de estado vegetativo, tanto más improbable es la recuperación del paciente.

Sin embargo, no hay que olvidar o subestimar que existen casos bien documentados de recuperación, al menos parcial, incluso a distancia de muchos años, hasta el punto de que se puede afirmar que la ciencia médica, hasta el día de hoy, no es aún capaz de predecir con certeza quién entre los pacientes en estas condiciones podrá recuperarse y quién no.

3. Ante un paciente en esas condiciones clínicas, hay quienes llegan a poner en duda incluso la permanencia de su "calidad humana", casi como si el adjetivo "vegetal" (cuyo uso ya se ha consolidado), simbólicamente descriptivo de un estado clínico, pudiera o debiera referirse en cambio al enfermo en cuanto tal, degradando de hecho su valor y su dignidad personal. En este sentido, es preciso notar que el término citado, aunque se utilice sólo en el ámbito clínico, ciertamente no es el más adecuado para referirse a sujetos humanos.

En oposición a esas tendencias de pensamiento, siento el deber de reafirmar con vigor que el valor intrínseco y la dignidad personal de todo ser humano no cambian, cualesquiera que sean las circunstancias concretas de su vida. *Un hombre, aunque esté gravemente enfermo o se halle impedido en el ejercicio de sus funciones más elevadas, es y será siempre un hombre; jamás se convertirá en un "vegetal" o en un "animal".*

También nuestros hermanos y hermanas que se encuentran en la condición clínica de "estado vegetativo" conservan toda su dignidad humana. La mirada amorosa de Dios Padre sigue posándose sobre ellos, reconociéndolos como hijos suyos particularmente necesitados de asistencia.

4. Los médicos y los agentes sanitarios, la sociedad y la Iglesia tienen, con respecto a esas personas, deberes morales de los que no pueden eximirse sin incumplir las exigencias tanto de la deontología profesional como de la solidaridad humana y cristiana.

Por tanto, el enfermo en estado vegetativo, en espera de su recuperación o de su fin natural, tiene derecho a una asistencia sanitaria básica (alimentación, hidratación, higiene, calefacción, etc.), y a la prevención de las complicaciones vinculadas al hecho de estar

en cama. Tiene derecho también a una intervención específica de rehabilitación y a la monitorización de los signos clínicos de eventual recuperación.

En particular, quisiera poner de relieve que la administración de agua y alimento, aunque se lleve a cabo por vías artificiales, representa siempre un *medio natural* de conservación de la vida, no un *acto médico*. Por tanto, su uso se debe considerar, en principio, *ordinario y proporcionado*, y como tal moralmente obligatorio, en la medida y hasta que demuestre alcanzar su finalidad propia, que en este caso consiste en proporcionar alimento al paciente y alivio a sus sufrimientos.

En efecto, la obligación de proporcionar "los cuidados normales debidos al enfermo en esos casos" (Congregación para la doctrina de la fe, *lura et bona*, p. IV), incluye también el empleo de la alimentación y la hidratación (cf. Consejo pontificio "Cor unum", *Dans le cadre*, 2. 4. 4; Consejo pontificio para la pastoral de la salud, *Carta de los agentes sanitarios*, n. 120). La valoración de las probabilidades, fundada en las escasas esperanzas de recuperación cuando el estado vegetativo se prolonga más de un año, no puede justificar éticamente el abandono o la interrupción de los *cuidados mínimos* al paciente, incluidas la alimentación y la hidratación. En efecto, el único resul-

tado posible de su suspensión es la muerte por hambre y sed. En este sentido, si se efectúa consciente y deliberadamente, termina siendo una verdadera eutanasia por omisión.

A este propósito, recuerdo lo que escribí en la encíclica *Evangelium vitae*, aclarando que "por eutanasia, en sentido verdadero y propio, se debe entender una acción o una omisión que por su naturaleza y en la intención causa la muerte, con el fin de eliminar cualquier dolor"; esta acción constituye siempre "una grave violación de la ley de Dios, en cuanto eliminación deliberada y moralmente inaceptable de una persona humana" (n. 65).

Por otra parte, es conocido el principio moral según el cual incluso la simple duda de estar en presencia de una persona viva implica ya la obligación de su pleno respeto y de la abstención de cualquier acción orientada a anticipar su muerte.

5. Sobre esta referencia general no pueden prevalecer consideraciones acerca de la "calidad de vida", a menudo dictadas en realidad por presiones de carácter psicológico, social y económico.

Ante todo, ninguna evaluación de costos puede prevalecer sobre el valor del bien fundamental que se trata de proteger: la vida humana. Además,

admitir que se puede decidir sobre la vida del hombre basándose en un reconocimiento exterior de su calidad equivale a reconocer que a cualquier sujeto pueden atribuírsele desde fuera niveles crecientes o decrecientes de calidad de vida, y por tanto de dignidad humana, introduciendo un principio discriminatorio y eugenésico en las relaciones sociales.

Asimismo, no se puede excluir *a priori* que la supresión de la alimentación y la hidratación, según cuanto refieren estudios serios, sea causa de grandes sufrimientos para el sujeto enfermo, aunque sólo podamos ver las reacciones a nivel de sistema nervioso autónomo o de mímica. En efecto, las técnicas modernas de neurofisiología clínica y de diagnóstico cerebral por imágenes parecen indicar que en estos pacientes siguen existiendo formas elementales de comunicación y de análisis de los estímulos.

6. Sin embargo, no basta reafirmar el principio general según el cual el valor de la vida de un hombre no puede someterse a un juicio de calidad expresado por otros hombres; es necesario promover *acciones positivas* para contrastar las presiones orientadas a la suspensión de la hidratación y la alimentación, como medio para poner fin a la vida de estos pacientes.

Ante todo, es preciso *sostener a las familias* que han tenido a un ser querido afectado por esta terrible condición clínica. No se las puede dejar solas con su pesada carga humana, psicológica y económica. Aunque, por lo general, la asistencia a estos pacientes no es particularmente costosa, la sociedad debe invertir recursos suficientes para la ayuda a este tipo de fragilidad, a través de la realización de oportunas iniciativas concretas como, por ejemplo, la creación de una extensa red de unidades de reanimación, con programas específicos de asistencia y rehabilitación; el apoyo económico y la asistencia a domicilio a las familias, cuando el paciente es trasladado a su casa al final de los programas de rehabilitación intensiva; la creación de centros de acogida para los casos de familias incapaces de afrontar el problema, o para ofrecer períodos de "pausa" asistencial a las que corren el riesgo de agotamiento psicológico y moral.

Además, la asistencia apropiada a estos pacientes y a sus familias debería prever la presencia y el testimonio del médico y del equipo de asistencia, a los cuales se les pide que ayuden a los familiares a comprender que son sus aliados y luchan con ellos; también la participación del voluntariado representa un apoyo fundamental para hacer que las familias salgan del aislamiento y ayu-

darles a sentirse parte valiosa, y no abandonada, del entramado social.

En estas situaciones reviste, asimismo, particular importancia el asesoramiento espiritual y la ayuda pastoral, como apoyo para recuperar el sentido más profundo de una condición aparentemente desesperada.

7. Ilustres señoras y señores, para concluir, os exhorto, como personas de ciencia, responsables de la dignidad de la profesión médica, a custodiar celosamente el principio según el cual el verdadero cometido de la medicina es "curar si es posible, pero prestar asistencia siempre" (*to cure if possible, always to care*).

Como sello y apoyo de vuestra auténtica misión humanitaria de consuelo y asistencia a los hermanos que sufren, os recuerdo las palabras de Jesús: "En verdad os digo que cuanto hicisteis a uno de estos hermanos míos más pequeños, a mí me lo hicisteis" (*Mt 25, 40*).

A esta luz, invoco sobre vosotros la asistencia de Aquel a quien una sugestiva fórmula patristica califica como *Christus medicus*; y, encomendando vuestro trabajo a la protección de María, Consoladora de los afligidos y consuelo de los moribundos, con afecto imparto a todos una especial bendición apostólica.

REFLEXIONES SOBRE LOS PROBLEMAS CIENTÍFICOS Y ÉTICOS RELATIVOS AL ESTADO VEGETATIVO

*Declaración común de la Federación
Mundial de Asociaciones de Médicos
Católicos y de la Pontificia
Academia para la Vida*

(17-20 marzo 2004)

1) El estado vegetativo es un estado en el que el individuo no tiene capacidad de respuesta; actualmente se define como una condición caracterizada por: estado de vigilia, alternancia de ciclos de sueño y vigilia, ausencia aparente de conciencia de sí y del ambiente circunstante, falta de respuestas de comportamiento a los estímulos del ambiente, mantenimiento de las funciones autonómicas y de otras funciones cerebrales.

2) El estado vegetativo debe distinguirse de la muerte encefálica, del coma, del síndrome "locked-in" y del estado de conciencia mínima.

El estado vegetativo tampoco puede identificarse simplemente con la muerte cortical, teniendo en cuenta que en los pacientes que se encuentran en estado vegetativo pueden seguir funcionando islas, incluso muy amplias, de tejido cortical.

3) Por lo general, el paciente en estado vegetativo no necesita ayuda técnica para mantener sus funciones vitales.

4) Al paciente en estado vegetativo de ningún modo se le puede considerar

un enfermo terminal, dado que su condición puede prolongarse de forma estable incluso durante periodos de tiempo muy largos.

5) El diagnóstico de estado vegetativo permanece hasta el momento eminentemente clínico y requiere una atenta y prolongada observación, realizada por personal especializado y experto, mediante el uso de instrumentos de valoración aptos para este tipo de pacientes, en un ambiente adecuadamente controlado. En efecto, en lo escrito sobre esta materia quedan documentados errores de diagnóstico en un porcentaje de casos bastante alto. Por esta razón, si fuera preciso, se podrían utilizar todas las técnicas modernas disponibles para ayudar al diagnóstico.

6) Las técnicas modernas de *imaging* han permitido documentar en los pacientes que se hallan en estado vegetativo la persistencia de algunas funciones corticales y la respuesta a algunos tipos de estímulos, entre ellos el dolor. Sin embargo, aunque no sea posible conocer la calidad subjetiva de esas percepciones, parecen posibles algunos procesos elementales de discernimiento entre estímulos significativos y no significativos.

7) Actualmente, ningún método determinado de investigación puede permi-

tir predecir, en un caso concreto, cuál de los pacientes en estado vegetativo se recuperará y cuál no podrá lograrlo.

8) Hasta ahora, las valoraciones de pronóstico de tipo estadístico sobre el estado vegetativo se han obtenido mediante estudios limitados en cuanto al número de casos y a la duración de la observación. Por eso, se recomienda renunciar definitivamente a términos equívocos como el de estado vegetativo "permanente", limitándose más bien a la indicación de la causa y la duración del estado vegetativo.

9) Reconocemos que todo ser humano posee dignidad de persona, sin discriminación de raza, cultura, religión, condiciones de salud o situación socioeconómica. Esa dignidad, fundada en la misma naturaleza humana, constituye un valor inmutable e intocable, que no puede depender de las circunstancias existenciales concretas, ni puede subordinarse al juicio de nadie. Aun reconociendo como deber propio de la medicina, al igual que de la sociedad, la búsqueda de la mejor calidad de vida posible para todo ser humano, consideramos que no puede y no debe constituir el criterio definitivo de juicio sobre el valor de la vida de un hombre.

Reconocemos que la dignidad de toda persona puede expresarse también a

través del ejercicio de opciones autónomas; sin embargo, la autonomía personal nunca puede llegar a justificar decisiones o actos contra la vida humana propia o ajena, pues sin vida no puede haber libertad.

10) Sobre la base de estas premisas, sentimos el deber de afirmar que el paciente en estado vegetativo es persona humana y, en cuanto tal, tiene derecho al pleno respeto de sus derechos fundamentales, el primero de los cuales es el derecho a la vida y a la tutela de la salud.

En particular, el paciente en estado vegetativo tiene derecho a:

- una valoración correcta y profunda de diagnóstico, con el fin de evitar posibles errores y orientar del mejor modo posible las intervenciones de rehabilitación;
- una asistencia fundamental, que abarque hidratación, alimentación, calefacción e higiene;
- la prevención de las posibles complicaciones y el control de cualquier signo de recuperación;
- un adecuado proceso de rehabilitación, prolongado en el tiempo, que favorezca la recuperación y el mantenimiento de los objetivos alcanzados;
- ser tratado como cualquier otro paciente, con la debida asistencia y con un trato afectuoso.

Eso requiere que se renuncie a decisiones de abandono fundadas en juicios de tipo probabilista, dada la insuficiencia y la incertidumbre de los elementos de pronóstico disponibles hasta hoy.

La posible decisión de suspender la alimentación y la hidratación, cuya suministración al paciente en estado vegetativo es necesariamente asistida, tiene como consecuencia inevitable y directa la muerte del paciente. Por tanto, constituye un auténtico acto de eutanasia, por omisión, moralmente inaceptable.

Del mismo modo, rechazamos cualquier forma de ensañamiento terapéutico en el ámbito de la reanimación, que puede constituir una causa sustancial de estado vegetativo post-anóxico.

11) A los derechos del paciente en estado vegetativo corresponde el deber, por parte de los agentes sanitarios, de las instituciones, y más en general de la sociedad civil, de asegurar todo lo necesario para su tutela, incluso a través de la garantía de suficientes recursos económicos y la promoción de una investigación científica orientada a la comprensión de la fisiopatología cerebral y de los mecanismos sobre los que se basa la plasticidad del sistema nervioso.

12) Es preciso prestar atención especial a las familias en las que uno de sus miembros se halla en estado vegetativo. Sinceramente cercanos a su sufrimiento diario, afirmamos su derecho a la ayuda de todos los agentes sanitarios, a un adecuado apoyo humano, psicológico y económico, que les permita salir del aislamiento, sintiéndose parte de una red de relaciones humanas solidarias.

13) Además, es necesario que las instituciones organicen modelos de asisten-

cia especializados para la atención de estos pacientes (centros de recuperación y de rehabilitación), esparcidos por el territorio, y garanticen la formación de personal competente y especializado.

14) Al paciente en estado vegetativo no se le puede considerar una "carga" para la sociedad; más bien, debería reconocérsele como una llamada a la realización de modelos de asistencia sanitaria y de solidaridad social nuevos y más eficaces.

REFLEXIONES ACERCA DE LA NUTRICIÓN ARTIFICIAL E HIDRATACIÓN

*Coloquio del Instituto Católico
Canadiense de Bioética*

INTRODUCCIÓN

1. El Instituto Católico Canadiense de Bioética auspició del 14 al 17 de junio de 2004 un coloquio en Toronto. El propósito de este coloquio era discutir el discurso dirigido por el Papa Juan Pablo II el 20 de marzo de 2004 a los participantes del Congreso Internacional en "Tratamientos de Mantenimiento Vital y Estado Vegetativo" y asistir a los profesionales de la salud, pacientes, sus familias y la comunidad para tomar decisiones acerca de la Nutrición Artificial e Hidratación (NAH) para pacientes de avanzada edad que tienen otras condiciones médicas que no son "estado vegetativo". Los participantes del coloquio en Toronto, que trabajaron en varios campos relacionados con la bioética y que tuvieron distintos puntos de partida y perspectivas, estuvieron de acuerdo que las siguientes reflexiones sintetizaban en general el resultado de sus discusiones.

Aquellos participantes que estuvieron de acuerdo en ser listados al final de estas reflexiones lo hacen en nombre propio y no en nombre de sus instituciones. Aunque todos los signatarios estuvieron de acuerdo en los tres pun-

tos de la interpretación del discurso papal en el párrafo 5, no necesariamente están de acuerdo con todo en estas reflexiones.

PRE-SUPOSICIONES

2. De conformidad con la tradición moral Católica:

*La vida es un regalo de Dios para la cual nosotros tenemos mayordomía. Enfermedad, sufrimiento y muerte son parte de la condición humana.

*Los humanos son seres de relación que demandan respuesta de otros. Todos los seres humanos, sin tener en cuenta su estado de salud o funcionamiento, son personas dotadas con un alma espiritual y creadas a imagen y semejanza de Dios. Como tales poseen una dignidad y valor intrínseco y tienen un estatus moral. De este razonamiento se deriva que los pacientes que están en el estado conocido como "estado vegetativo persistente" (EVP) son personas. También se deduce que incluso los pacientes con demencia avanzada, como ser la enfermedad de Alzheimer, que tienen personalidades que están disminuidas, siguen siendo personas a lo largo de la enfermedad que los lleva a la muerte. Individuos con una discapacidad física o de desarrollo, y aún en grados extremos, también son personas

con la misma dignidad y derechos que otras personas.

ESTADO VEGETATIVO (POST-COMA CON AUSENCIA DE RESPUESTA CONSCIENTE)

3. El término "estado vegetativo" fue desarrollado en referencia a ciertas funciones del sistema autónomo o sistema nervioso vegetativo. Estas funciones, tales como la regulación de la respiración y el pulso cardíaco, son retenidas a pesar del desconocimiento de sí mismo y de las condiciones externas. Los pacientes en estado vegetativo tienen ciclos de sueño y vigilia en los cuales periódicamente abren los ojos, pero no dan muestra de respuesta a las condiciones externas, respuestas con fin determinado a estímulos o comprensión de la lengua o expresión. Desafortunadamente muchos han malinterpretado o mal usado el término "estado vegetativo", sugiriendo que las personas que están en este estado son menos que enteramente humanas. Para evitar esto, es preferible designar la condición como "post-coma con ausencia de respuesta consciente". [1]

4. Si el post-coma con ausencia de respuesta consciente dura más de 6 meses, a raíz de una encefalopatía anóxica, o 12 meses a raíz de una lesión cerebral

[1] Esta declaración, junto con el ensayo de introducción, aparecerán en la edición Invierno 2004 del *National Catholic Bioethics Quarterly*.

aguda traumática, es convencionalmente considerado como "permanente". Esto significa que la probabilidad estadística de alguna recuperación es mínima, pero no sin precedentes.

EL DISCURSO PAPAL

5. En las respuestas al discurso papal del 20 de marzo hubo cierta incertidumbre y especulación con respecto a la declaración que el NAH "debería ser considerado, en principio, *ordinario y proporcionado* y como tal moralmente obligatorio en cuanto a y hasta se vea que haya atendido su finalidad propia." A través del coloquio de Toronto se llegó a la siguiente interpretación de esta oración en el discurso papal:

*El discurso papal necesita ser interpretado en el contexto de la tradición Católica. Las palabras "en principio" no significa "absoluto" en el sentido que no tiene excepciones, pero permite consideración de otros deberes que pueda aplicar.

*Las personas que están en estado de pérdida de la capacidad cognitiva y afectiva retienen un alma espiritual; su vida tiene valor intrínseco y dignidad personal y deben ser tratados con el respeto y cuidado que se le debe a cualquier ser humano.

*Para pacientes con ausencia de respues-

ta consciente, a los cuales se les puede dar NAH sin que esté en sí mismo en conflicto con otras graves responsabilidades o sea demasiado opresiva, costosa o de otra manera complicada, la NAH debe ser considerada ordinaria y proporcional, y como tal, moralmente obligatoria.

¿Es un acto de Eutanasia quitar a los pacientes de post-coma indiferencia la NAH?

6. "Eutanasia en el estricto sentido, se entiende que es una acción u omisión que en sí misma y con intención causa muerte, con el propósito de eliminar todo el sufrimiento". Los términos de referencia de la eutanasia se han de encontrar en la intención del deseo y de los métodos utilizados. "La eutanasia debe distinguirse de la decisión de abstenerse al llamado *tratamiento médico agresivo*, en otras palabras, los procedimientos médicos que ya no corresponden a la situación real del paciente, ya sea porque son hasta ahora desproporcionados a cualquier resultado esperado o porque imponen una excesiva carga sobre el paciente y su familia." (Evangelium Vitae, n.65)

7. Los tratamientos no pueden ser clasificados con anticipación como ordina-

rios o extraordinarios. Se debe hacer referencia a los "deseos"[2] y valores del paciente, su condición y las posibilidades de conseguir cuidados para su salud en su propio contexto. Las medidas ordinarias, en el sentido moral tradicional, no comprometen dolor excesivo, gasto u otras cargas. Los tratamientos extraordinarios son aquellos que comprometen dolor excesivo, gasto y otras cargas. [3] El requerimiento de emprender una evaluación de los beneficios y cargas está comprendido en la designación alternativa: proporcionada o desproporcionada. Algunos tratamientos pueden involucrar cargas que son desproporcionadas a los beneficios, por lo tanto dichos tratamientos no son moralmente obligatorios.

8. La distinción de ordinario/extraordinario aplica en cualquier etapa de la enfermedad, no simplemente en la muerte inminente. Sin embargo, esta distinción puede llegar a ser especialmente significativa cuando la muerte

es inminente y la persona no responde positivamente al tratamiento. En tales circunstancias, las respuestas médicas, más allá de reconfortar al paciente y controlar el dolor, son generalmente consideradas extraordinarias y por lo tanto, opcionales.

9. Mientras se reconoce que no se puede poner un valor monetario a la vida humana, el costo del tratamiento puede ser un factor moral relevante para tomar decisiones para el cuidado de la salud, especialmente si los pacientes o sus familiares tienen que hacerse cargo de todos los costos económicos.

10. El incremento en la prolongación de la vida, a través de la tecnología y los altos costos que esto conlleva, no debe eclipsar el cuidado básico del ser humano. Ello responde a un tema de justicia distributiva fundamental.

11. Mientras que algunos tratamientos pueden ser suspendidos o rechazados,

[2] Algunos participantes pensaron que "deseos" usado en esta oración, debe ser reemplazado por "plan de vida" u otro término similar que indique que tales decisiones morales no deben estar basadas en antojos pero sí en consideraciones tales como fines espirituales y obligaciones familiares.

[3] Existe una gran controversia sobre lo que se considera "carga". Algunos restringen el término carga a aquellos de la modalidad de tratamiento por sí mismo, como ser dolor, sufrimiento o costo. Otros sostienen que "carga" también abarca las condiciones de vida después del tratamiento, que incluye el estado de disminución o mínima conciencia, dependencia total de otros, incontinencia, parálisis, etc. Algunos argumentarían que estas condiciones son relevantes aun cuando el paciente es incapaz de vivirlas como experiencia, como en el caso de post-coma inconciencia. Se puede hacer una distinción entre dignidad ontológica, aquella que tiene toda persona sin considerar su nivel de funcionamiento, y por otro lado, dignidad existencial o atribuida, que depende de las circunstancias o condiciones de vida. Para algunos, la dignidad existencial disminuida no es razón suficiente para rechazar un tratamiento por directiva avanzada. Para otros, es un factor decisivo en sus razones para no querer vivir en este estado. En este tema no se llegó a un consenso.

siempre debe brindarse cuidado y los pacientes nunca deben ser abandonados.

12. Es muy importante ayudar a los pacientes y sus familiares a tomar decisiones responsables. Los profesionales de la salud y las instituciones pueden estar confrontados por pacientes que, con deseos suicidas, se nieguen a un tratamiento ordinario de soporte vital. Dichos pacientes deben ser tratados conforme a su dignidad y bienestar. Los profesionales de la salud deben hacer lo mejor para proteger la vida y la salud del paciente, reconociendo que puede haber un límite legal o profesional en su capacidad de intervención.

MÉTODOS DE NAH

13. Los métodos más comunes de NAH utilizados son los siguientes:
 - a) nutrición enteral e hidratación a través, por ejemplo, de un sonda nasogástrica (NG) que es insertada por la nariz hacia abajo por la garganta y hasta dentro del estómago, o bien, una gastrostomía percutánea (PEG) realizada bajo control endoscópico que se inserta a través de la pared abdominal y es situada en el estómago.
 - b) técnica de alimentación parenteral que incluye alimentación endovenosa a corto plazo (IV) mediante la infusión directa a una vena periférica como ser la del brazo o la pierna, o nutrición parenteral completa (TPN), a largo

plazo, en la cual todos los nutrientes y el agua se suministran mediante un acceso venoso central, como la vena subclavia. Cuando una condición garantiza el soporte nutricional temporario se pueden utilizar muy pocas sondas NG, que son más fáciles y seguras de insertar, comparando con las PEG.

BENEFICIOS Y RIESGOS DE NAH

14. Mientras se elevan principios de aplicabilidad universal, el discurso papal reciente nombra particularmente la NAH para personas en estado de post-coma inconciencia. Sin embargo, al aplicar estos principios a condiciones médicas en las cuales la gente de la tercera edad en estado frágil es más propensa a sufrir, como ser, el mal de Alzheimer, de Parkinson, cáncer y apoplejía, es importante diferenciar que estas condiciones son muy distintas del post-coma inconciencia. Los beneficios de NAH pueden incluir una mejora en el status nutricional, la prolongación de la vida, el valor simbólico de dar comida y bebida, alivio en los síntomas del hambre los pacientes, prevención de neumonía por aspiración, reducción de riesgo de dolores por la presión o infecciones dadas por el deficiente status nutricional y la inmovilidad, mejoras en las funciones, confort y mantenimiento de la comunidad humana. Algunos de estos beneficios pueden ser alcanzados hasta en aquellos pacientes que tienen

enfermedades terminales, incluyendo a pacientes con demencia avanzada.

15. Los riesgos o cargas de la NAH incluyen, para la sonda NG, irritación e incomodidad y la necesidad de sujetar al paciente cuando el mismo esté confundido o se quiera sacar el tubo. El PEG acarrea riesgos de complicaciones, desde la muerte hasta infección, perforación del intestino, diarrea temporal y calambres, náuseas y vómitos temporales, bloqueo o goteo del tubo. Se presenta una paradoja cuando a algunos pacientes a quienes se les inicia el PEG con la esperanza de reducir el riesgo de aspiración, siguen estando con un riesgo significativo de aspiración con el tubo de alimentación. El riesgo es mayor cuando se brinda alimentación a través del estómago en vez del intestino delgado, sea en forma de bolo alimenticio o en dosis simples y discretas, y el paciente está recostado cuando es alimentado, en vez de tener la cabeza elevada. Se puede llegar a necesitar atar a los pacientes que presentan confusión, para prevenir que se arranquen el tubo. Esto puede constituir un abuso sobre la dignidad y autonomía de la persona. Atar al paciente también puede causar lastimaduras por presión.

¿ES LA NAH EXITOSA EN PACIENTES CON DEMENCIA AVANZADA?

16. En investigación los estudios randomizados se consideran superiores. Aparentemente no hay estudios randomizados que comparen la eficacia de la NAH con la alimentación oral en pacientes con demencia avanzada. Sin embargo, existe evidencia de estudios con controles menos rigurosos que la NAH en estos pacientes no asegura ninguno de los beneficios previamente enumerados. Sería difícil éticamente conducir pruebas controladas al azar con pacientes que sufren demencia avanzada; la única evidencia sobre la cual se puede basar la práctica clínica son los estudios no randomizados y estudios de caso.

Otros pueden encontrar estas conclusiones para debate. En esta situación el profesional de la salud y la familia del paciente deberán considerar la evidencia lo mejor que puedan. El profesional de la salud debe dar opinión acerca de la mejor NAH y el curso de acción que sea más beneficioso y con menos carga.

VOLUNTAD ANTICIPADA

17. La voluntad anticipada, ya sea en forma de "testamento vital escrito"

- (directiva instructiva) o de un poder duradero a un abogado para cuidado de la salud (directiva de apoderado), o las dos juntas, son instrumentos legítimos a través de los cuales los pacientes pueden indicar sus deseos para aceptar o rechazar un procedimiento cuando ya no sean capaces de tomar una decisión. Razones aceptables incluyen:
- *Aliviar la carga de la familia del paciente al tomar una decisión.
 - *Asegurar que el tratamiento futuro es moralmente aceptable y consistente en el respeto a la vida y la dignidad humana y los valores y cultura del paciente.
 - *Tener en consideración la responsabilidad en mayordomía en los recursos de la salud de la sociedad.
 - *Prevenir tratamientos inapropiados o desproporcionados.
18. Una voluntad instructiva anticipada debe reflejar el deber al respeto de la vida y dignidad humana y continuar con medidas ordinarias/ proporcionadas.
 19. Una voluntad anticipada no debe requerir que otro coopere en un plan de cuidado que no sea moralmente aceptable para esa otra persona.
 20. Un profesional de la salud o institución católica no deben cooperar en implementar una directiva suicida.
 21. El requerimiento de una voluntad anticipada a un hogar de cuidados o una unidad de cuidados prolongado es una condición inaceptable por coercitiva. En muchas culturas las voluntades anticipadas no son valoradas y las decisiones sobre el fin de la vida tomadas sobre pacientes incompetentes se delegan a los miembros de la familia.
 22. Muchos pacientes prefieren designar a alguien que los represente en vez de usar voluntad anticipada, pero esta persona debe estar bien instruida en los deseos y valores del paciente.
 23. La persona que represente a un paciente tiene los mismos derechos y responsabilidades que el paciente de respetar y proteger la vida y la dignidad y autorizar el cuidado.
 24. El profesional de la salud o la persona que cuida a los enfermos deben respetar los derechos y responsabilidades del representante de un paciente incompetente y discutir con el mismo los cuidados apropiados.
 - 25- El profesional de la salud o la persona que cuida a los enfermos deben revisar la representación en caso que el representante falle en actuar para los mejores intereses del paciente, y el

mismo esté en peligro.

26. Los profesionales de la salud y las familias necesitan estar al tanto de las diferencias jurisdiccionales, leyes y costumbres relevantes a la v o l u n t a d anticipada.

Lista de signatarios

Joseph Boyle Toronto, Canada
Barry Brown Toronto, Canada
Eoin Connolly Toronto, Canada
Michael Coughlin Hamilton, Canada
Paola Diadori Montreal, Canada
Rory Fisher Toronto, Canada
John Heng London, Canada
Christine Jamieson Montreal, Canada

Nuala Kenny, sc Halifax, Canada
Hazel Markwell Toronto, Canada
Moira McQueen Toronto, Canada
Pat Murphy Winnipeg, Canada
Patricia Murphy Toronto, Canada
Fr. Robert O'Brien Toronto, Canada
Fr. Kevin O'Rourke, op Chicago, U.S.A.
John Shea Toronto, Canada
Fr. Noël Simard Ottawa, Canada
William Sullivan Toronto, Canada
Daniel Sulmasy, ofm New York, U.S.A.
Beverly Tezak Toronto, Canada
Nicholas Tonti-Filippini Melbourne, Australia
Michael Vertin Toronto, Canada
Marissa Zorzitto Toronto, Canada

22 de Julio de 2004

LA EUTANASIA EN HOLANDA INCLUSO PARA NIÑOS MENORES DE DOCE AÑOS. EL ÚLTIMO LÍMITE TRASPASADO

*Reflexiones de Mons. Elio Sgreccia
Academia Pontificia para la Vida*

Hasta este momento no ha sido posible encontrar el texto del protocolo que describiría el acuerdo establecido entre la clínica universitaria de Groninga, en Holanda, y las autoridades judiciales holandesas, relativo a la extensión de la posibilidad de eutanasia también para los niños menores de doce años, incluidos los recién nacidos. Ese protocolo, de acuerdo con las noticias difundidas por las agencias de prensa y atribuidas al doctor Edward Verhagen, director de dicha clínica, establece "con extremo rigor, paso a paso, los procedimientos que los médicos deben seguir" para afrontar el problema de "librar del dolor" a los niños (en el arco de edades mencionado) gravemente enfermos, sometiéndolos a eutanasia.

La ley promulgada en Holanda por el Parlamento el 1 de abril de 2002 preveía ya la ayuda para morir ("suicidio asistido") no sólo para los enfermos adultos que lo soliciten "de forma explícita, razonada y repetida" y para los jóvenes desde los 16 hasta los 18 años que lo pidan por escrito (artículo 3, sección 2 de la ley), sino también para los adolescentes capaces de consentimiento, desde los 12 años hasta los 16, con la condición de que los padres mismos, o quienes desempeñen su tutela jurídica, den su consentimiento a

la petición personal de los individuos afectados por una enfermedad incurable o por dolor (artículo 4, sección 2).

Ahora, con este último acuerdo médico-jurídico, en Holanda se traspasa un límite hasta hoy prohibido incluso para la experimentación clínica, de acuerdo con los Códigos de Helsinki: según las noticias difundidas, que por desgracia se pueden considerar fundadas, se permite la eutanasia también para los niños menores de 12 años, incluidos los recién nacidos, para los que obviamente no se puede hablar de consentimiento válido.

Como hemos dicho, para esta edad sigue estando prohibida en todo el mundo la experimentación clínica, porque siempre puede conllevar un peligro, aunque sea mínimo, para el individuo en el que se realiza, y no es posible derogar esta norma con el consentimiento de los padres o de los tutores, excepto en el caso en que dicha experimentación sea útil para la vida o la salud del mismo individuo en el que se lleva a cabo.

Las normas éticas relativas a la experimentación clínica, inspiradas en los principios proclamados después del proceso de Nuremberg, han quedado ampliamente traspasadas en los últimos acontecimientos holandeses. En efecto, el acuerdo médico-jurídico permite el acceso a la eutanasia, con el consentimiento de los padres, si lo considera oportuno el médi-

co que atiende al paciente y, según se dice, un posible médico "independiente". Aquí no se puede hablar de una "ayuda para morir" o de "suicidio asistido", sino de una muerte infligida para "librar del dolor", es decir, de eutanasia propiamente tal.

Las reflexiones que brotan espontáneamente son muchas y profundamente desconcertantes, sobre todo en el ámbito moral.

EL PLANO INCLINADO

Es fácil notar que ha funcionado la ley del "plano inclinado", según la cual, una vez que se admite la legitimidad de la muerte infligida por compasión a un adulto consciente que lo solicite de forma explícita, repetida y documentada, se da un nuevo paso alargando la aplicación también a los jóvenes, a los adolescentes con el consentimiento de los padres o de los tutores, y, por último, a los niños, incluidos los recién nacidos, obviamente sin su consentimiento. Es fácil prever, asimismo, que el deslizamiento por el *plano inclinado* de la eutanasia proseguirá durante los próximos años hasta incluir a los pacientes adultos considerados incapaces de solicitar el consentimiento, como, por ejemplo, los enfermos mentales o los individuos en coma persistente o en estado vegetativo.

Se afirma que, en cualquier caso,

siempre hay un juez que puede velar para evitar los abusos y castigar al médico que se permita violar las normas, pero ¿a qué puede apelar el juez cuando la norma quita toda base para definir el abuso mismo? Se dice también que el argumento del *plano inclinado* es débil; a mi parecer, por el contrario, demuestra que funciona inevitablemente en su perversa eficacia, porque sobrentiende la negación del carácter absoluto de los valores que es preciso tutelar, y va acompañado por un evidente relativismo moral. Funciona en el terreno de la eutanasia, al igual que en otros muchos campos de ética pública, sea que se trate de aborto (aquí se comienza por el caso del anencéfalo y se acaba con el del hijo concebido antes de las vacaciones), sea de la procreación (aquí se comienza por la petición de la legalización de la inseminación homóloga y se acaba con la solicitud de autorización de la clonación terapéutica). Y cuando en el *plano inclinado* no sólo actúa el desnivel de la pendiente lógica, sino también el interés económico, entonces el deslizamiento resulta fatal e imparable.

EL FUNDAMENTO ÉTICO

Si se quiere buscar una "motivación ética" para esta "decadencia progresiva de humanidad", será fácil de encontrar en la literatura contemporánea. Para justificar la eutanasia, se ha tomado como punto de partida el principio de autonomía, tal como fue enunciado en el

Manifiesto de 1974 sobre la eutanasia, reforzado en algunos países por la exigencia de imponer a los médicos el así llamado "testamento vital"; desde esta perspectiva, toda la moralidad se concentraría en el hecho de que el paciente, sabiendo que puede disponer de su propia vida, quiere disponer también de su propia muerte.

La ley holandesa, en el momento de la aprobación, para tranquilizar a la opinión pública subrayó que la petición del paciente debe ser insistente, lúcida y, de ser posible, puesta por escrito. Pero, con la medida que se acaba de tomar, se prescinde incluso de la voluntad del individuo, que, por su edad, es obviamente incapaz de hacer una opción personal y se la sustituye con la voluntad de otros, parientes o tutores, y con la interpretación del médico. El médico, incluso, debe evaluar el dolor y el sufrimiento del paciente, para decidir si justifican la anticipación de la muerte.

Pero, entonces, ya no se actúa en virtud del principio de autonomía, sino de una decisión "externa", que debería ser considerada ética incluso cuando un adulto consciente y sano la impone a un individuo incapaz de valorar y solicitar. Como fruto de esa decisión, al individuo *beneficiario* se le aplica intencionalmente la muerte, es decir, se le mata. Eso no es autonomía ni sentido de compasión. Nos encontramos ante un tipo de libertad de

los adultos considerada legítima incluso cuando se ejerce sobre quien no tiene autonomía.

Para justificar la eutanasia se ha apelado también a la conveniencia de librar del dolor "inútil" y del sufrimiento; es lo que se ha querido indicar, de algún modo, con el prefijo dulcificador "eu-" del término mortífero "eutanasia". Pero, ¿de qué sufrimiento se trata? Y ¿a quién pertenece ese sufrimiento?

El niño o recién nacido que, como dicen los pediatras, sufre menos que el adulto, no es capaz de valorar o definir *insoportable* su sufrimiento. Quien lo valora, según las normas holandesas, es el médico; y los que consienten y deciden son los parientes. ¿No se trata, acaso, de su propio sufrimiento? Además, sabemos que nuestra época ya ha hecho casi totalmente "curable" el dolor. Los cuidados paliativos y las diversas maneras de aliviar el dolor, gracias a Dios promovidos en todo el mundo y utilizados por los médicos y por la sanidad, logran mantener y armonizar la humanidad de los cuidados y la serenidad de la muerte. Prescindiendo de la dignidad que se ha de reconocer al dolor del enfermo y al valor de solidaridad que suscita la presencia del sufrimiento inocente, ¿acaso el dolor y el sufrimiento se curan con la violencia de la muerte anticipada?

Se puede pensar seriamente que se

está cayendo en un *darwinismo* social, que pretende facilitar la eliminación de los seres humanos marcados por el sufrimiento y por defectos, "para anestesiar" a la sociedad entera. En efecto, Darwin consideraba como obstáculo para la evolución humana la construcción de manicomios y hospitales, así como la elaboración de leyes para sostener a los indigentes (cf. C. Darwin, *La descendence de l'homme et la sélection sexuelle*, citado en J.C. Guillebaud, *Le principe d'humanité*, Editions du Seuil, 2001, p. 368), porque estas medidas de la sociedad impedirían o retrasarían la eliminación natural de los individuos defectuosos. Por esto, en los periódicos de estos días, algunos comentaristas, incluso laicos, refiriéndose a este último desarrollo de la ley holandesa sobre la eutanasia, han hablado de "eugenismo solapado".

LA DIMENSIÓN UTILITARISTA

En cualquier caso, creo que sería conveniente prestar atención a una mentalidad utilitarista que está penetrando progresivamente en la sociedad occidental, con la ideología según la cual hay que explotar al máximo el placer y reducir al mínimo el dolor; esa mentalidad cuenta con el apoyo de un utilitarismo vinculado a la economía y a la asignación de los recursos en el campo de la medicina definida "imposible", precisamente porque resulta demasiado onerosa para la comunidad. Este utilitarismo, vinculado a la

economía, considera que los programas relativos al incremento de la riqueza, de la productividad o de la competitividad industrial, deben prevalecer sobre el deber de aliviar el sufrimiento y de asistir al enfermo, el cual depende cada vez más de sus escasos recursos económicos y cada vez es menos sostenido por el Estado.

Así pues, estaríamos lejos no sólo de la ética de la libertad, sino también de la ética de la solidaridad; estaríamos bajo el dominio de la sociedad de los fuertes y sanos, y dentro de la lógica de la primacía de la economía. Pero, ¿estamos aún dentro de la "humanidad"?

EL PRINCIPIO DE HUMANIDAD

Algunos estudiosos han constatado la existencia de una gran contradicción en nuestra sociedad contemporánea, una especie de esquizofrenia entre dos elementos: por una parte, la proclamación de los "derechos del hombre" y la búsqueda de la definición de "delitos contra la humanidad"; y, por otra, la incapacidad de definir qué es el hombre y, en consecuencia, cuáles acciones han de considerarse humanas y cuáles no humanas (cf. J.C. Guillebaud, *Le principe d'humanité*, cap. I).

Lo que, al parecer, se está perdiendo en nuestra cultura es el "principio de humanidad". ¿Es humano curar el dolor y abrir centros de asistencia para enfermos

de cáncer, o es más humano preparar el fármaco letal para las personas afectadas por enfermedades incurables, tanto si son éstas las que lo piden en primera persona, como si son los médicos los que suponen que lo pedirían si pudieran?

¿Quién decide cuál es el concepto de "humano" o "no humano", después de que se ha negado la naturaleza humana, la ontología de la persona y la adecuada concepción de la dignidad humana? ¿Subsiste en el moribundo la dignidad humana, de modo que nadie pueda arrojarse un despotismo de vida y de muerte sobre el que sufre y está a punto de morir?

La cuestión fundamental consiste en redescubrir la dignidad del hombre, de todo hombre como portador del valor de persona, un valor que trasciende la realidad terrena, fuente y fin de la vida social, un bien en el que converge el universo ("*quod est perfectissimum in rerum natura*", santo Tomás de Aquino), un bien que no puede subordinarse a otro interés cualquiera (como recuerda también la mejor tradición de la moral laica desde Kant). En esta dignidad de persona la tradición bíblica ve la "imagen y semejanza" con el Creador y, en el cristianismo en particular, encuentra la identificación con Cristo mismo ("Estaba enfermo y me visitasteis": *Mt 25, 36*). Se trata de salvar, a la vez, el concepto de humanidad y el fundamento de la moralidad, respetando

la vida y la dignidad de la persona.

LA APORTACIÓN DE LA IGLESIA

La postura de la Iglesia por lo que respecta a la eutanasia es bien conocida; ha sido reafirmada y confirmada constantemente. Es preciso considerarla desde la perspectiva de la defensa de la dignidad y de la vida de todo hombre: "Ahora bien, es necesario reafirmar con toda firmeza que nada ni nadie puede autorizar la muerte de un ser humano inocente, sea feto o embrión, niño o adulto, anciano, enfermo incurable o agonizante. Nadie, además, puede pedir este gesto homicida para sí mismo o para otros confiados a su responsabilidad, ni puede consentirlo explícita o implícitamente. Ninguna autoridad puede legítimamente imponerlo ni permitirlo. Se trata, en efecto, de una violación de la ley divina, de una ofensa a la dignidad de la persona humana, de un crimen contra la vida, de un atentado contra la humanidad" (*Declaración de la Congregación para la doctrina de la fe sobre la eutanasia*, 5 de mayo de 1980, parte II: *L'Osservatore Romano*, edición en lengua española, 6 de julio de 1980, p. 8).

La encíclica *Evangelium Vitae* del Papa Juan Pablo II, que reafirma la condena moral de la eutanasia como "una grave violación de la ley de Dios, en cuanto eliminación deliberada y moralmente inacep-

table de una persona humana" (n. 64), insiste en sugerir un "camino diverso (...), el camino *del amor y de la verdadera piedad*, al que nos obliga nuestra común condición humana y que la fe en Cristo redentor, muerto y resucitado, ilumina con nuevo sentido. El deseo que brota del corazón del hombre ante el supremo encuentro con el sufrimiento y la muerte, especialmente cuando siente la tentación de caer en la desesperación y casi de abatirse en ella, es sobre todo aspiración de compañía, de solidaridad y de apoyo en la prueba" (n. 67). La Iglesia, con su enseñanza, sus actividades y sus instituciones se sitúa constantemente en esta perspectiva.

Europa, que se está presentando al mundo como una unión de pueblos solidarios en nombre de los "derechos del hombre", aún capaz de conservar un patrimonio plurimilenario de civilización humanística, marcada por el respeto de la persona y la práctica de la solidaridad, debería rechazar cualquier infiltración cultural inspirada en el cinismo utilitarista o en la primacía de la economía sobre el hombre, para seguir proponiendo modelos legislativos que defiendan al hombre y su dignidad, en una sociedad solidaria.

Mons. Elio SGRECCIA

Vicepresidente de la Academia Pontificia para la Vida

-3 de septiembre de 2004 -

NUEVO
PRESIDENTE DE
LA PONTIFICIA
ACADEMIA PARA
LA VIDA:
S.E.R. MONS.
ELIO SGRECCIA

Con fecha 3 de enero de 2005, el Santo Padre Juan Pablo II ha hecho los siguientes nombramientos:

- S.E.R. Mons. Elio Sgreccia, *Presidente* de la PAV;
- Mons. Ignacio Carrasco de Paula, *Canciller* de la PAV (este nuevo cargo sustituye al de Vice-Presidente, previsto en el Estatuto anterior).

**Breve saludo del nuevo
Presidente de la PAV**
S. E. Mons. Elio Sgreccia

Junto al Canciller, Mons. Ignacio Carrasco de Paula, a los hermanos y colaboradores de la Oficina Central de la PAV, quiero saludar, con los mejores deseos para el Nuevo Año, a todos los Miembros de la PAV y a quienes siguen nuestro trabajo.

Agradeciendo al Santo Padre por su confianza y recordando el ejemplo de rigurosa fidelidad a la verdad y el compromiso moral por el respeto a la vida que demostraron los dos primeros Presidentes, Prof. Jérôme Lejeune y el Prof. Juan de Dios Vial Correa –con quienes hemos tenido el honor y la alegría de

colaborar-, me confío a las oraciones de todos los Miembros de la PAV y de quienes siguen sus trabajos, manifestando la esperanza de poder servir la causa de la vida en el respeto al nuevo Estatuto y a las tareas que nos encomiendan nuestros

Superiores.

Muy cordialmente,

+ Elio Sgreccia

+ Elio Sgreccia, *Presidente de la PAV*

**MENSAJE DE S.S.
JUAN PABLO II
A LOS
PARTICIPANTES
DE LA XI
ASAMBLEA
GENERAL DE LA
PONTIFICIA
ACADEMIA PARA
LA VIDA
“CALIDAD DE
VIDA Y ÉTICA DE
LA SALUD”**

Vaticano, 19 de febrero de 2005

Al venerado hermano
Monseñor **ELIO SGRECCIA**
Presidente de la Academia Pontificia para
la Vida

1. Me alegra enviar mi cordial saludo a cuantos participan en el congreso de estudio que la Academia Pontificia para la Vida ha organizado sobre el tema: “Calidad de vida y ética de la salud”. Lo saludo en particular a usted, venerado hermano, a la vez que lo felicito y le expreso mis mejores deseos para el cargo de presidente de dicha Academia, que desempeña desde hace poco. Extiendo mi saludo también al canciller, monseñor Ignacio Carrasco, al que deseo asimismo resultados fecundos en su nuevo encargo. Saludo con viva gratitud al benemérito profesor Juan de Dios Vial Correa, que ha dejado la presidencia de la Academia después de diez años de servicio generoso y competente.

Por último, expreso mi agradecimiento en especial a todos los miembros de la Academia pontificia por su trabajo diligente, más valioso que nunca en estos tiempos, caracterizados por la aparición en la sociedad de numerosos problemas relacionados con la defensa de la vida y de la dignidad de la persona humana.

En cuanto es posible prever, también en el futuro la Iglesia será cada vez más interpelada sobre estos temas que afectan al bien fundamental de toda

persona y de toda sociedad. Por eso, la Academia Pontificia para la Vida, después de un decenio de vida, deberá seguir desempeñando un papel de delicada y valiosa actividad en apoyo de los organismos de la Curia romana y de toda la Iglesia.

2. El tema examinado en este congreso es de máxima importancia ética y cultural tanto para las sociedades desarrolladas como para las que están en vías de desarrollo. Los términos "calidad de vida" y "promoción de la salud" indentifican uno de los principales objetivos de las sociedades contemporáneas, planteando interrogantes no exentos de ambigüedad y, a veces, de trágicas contradicciones, por lo que requieren un atento discernimiento y una profunda clarificación.

En la encíclica *Evangelium Vitae*, a propósito de la búsqueda cada vez más afanosa de la "calidad de vida" que caracteriza especialmente a las sociedades desarrolladas, afirmó: "La llamada "calidad de vida" se interpreta principal o exclusivamente como eficiencia económica, consumismo desordenado, belleza y goce de la vida física, olvidando las dimensiones más profundas –relacionales, espirituales y religiosas– de la existencia" (n.23). Es en estas *dimensiones más profundas* donde hay que concentrar la atención para buscar una clarificación adecuada.

3. Ante todo, se debe reconocer la *calidad esencial* que distingue a toda criatura humana por el hecho de haber sido creada a *imagen y semejanza* del Creador mismo. El hombre, constituido de cuerpo y espíritu en la unidad de la persona –*corpore et anima unus*, como dice la constitución *Gaudium et spes* (n.14)–, está llamado a un diálogo personal con el Creador. Por eso, posee una dignidad superior por esencia a las demás criaturas visibles, vivientes y no vivientes. Como tal, está llamado a colaborar con Dios en la tarea de someter la tierra (cf. *Gn 1, 28*) y en el designio redentor está destinado a poseer la dignidad de hijo de Dios.

Este nivel de *dignidad* y de *calidad* pertenece al orden ontológico y es constitutivo del ser humano; permanece en todos los momentos de la vida, desde el primer instante de la concepción hasta la muerte natural, y se realiza plenamente en la dimensión de la vida eterna. Por tanto, se debe reconocer y respetar al hombre en cualquier condición de salud, de enfermedad o de discapacidad.

4. Coherentemente con este nivel primero y esencial, de modo complementario, es necesario reconocer y promover un *segundo nivel* de calidad de vida: a partir del reconocimiento del derecho a la vida y de la dignidad peculiar de toda persona, la sociedad debe promover, en colaboración con la familia y los demás

organismos intermedios, las condiciones concretas para desarrollar armoniosamente la personalidad de cada uno, según sus capacidades naturales.

Todas las dimensiones de la persona –la corpórea, la psicológica, la espiritual y la moral– han de promoverse en armonía. Esto supone la presencia de condiciones sociales y ambientales aptas para favorecer ese desarrollo armonioso. Por tanto, el *contexto socio-ambiental* caracteriza este segundo nivel de calidad de la vida humana, que debe reconocerse *a todos los hombres*, incluso a los que viven en países en vías de desarrollo. En efecto, la dignidad de los seres humanos es igual, independientemente de la sociedad a la que pertenezcan.

5. Sin embargo, en nuestros días, el significado que la expresión "calidad de vida" está asumiendo progresivamente se aleja a menudo de esta interpretación básica, fundada en una recta antropología filosófica y teológica.

En efecto, bajo el impulso de la sociedad del bienestar, se está favoreciendo una noción de calidad de vida que es, al mismo tiempo, *restrictiva* y *selectiva*: consistiría en la capacidad de disfrutar y de experimentar placer, o también en la capacidad de autoconciencia y de participación en la vida social. En consecuencia, se niega toda calidad de vida a los seres humanos que *aún no* son capaces de entender y querer, o a los

que *ya no* lo son, o a quienes ya no pueden disfrutar de la vida como sensación y relación.

6. Una desviación análoga ha sufrido también el *concepto de salud*. Ciertamente, no es fácil definir en términos lógicos y precisos un concepto complejo y antropológicamente rico como el de salud. Pero es cierto que con este término se quiere hacer referencia a todas las dimensiones de la persona, en su armoniosa y recíproca unidad: la dimensión *corpórea*, la *psicológica* y la *espiritual y moral*.

Esta última dimensión, la moral, no puede descuidarse. Toda persona tiene una responsabilidad con respecto a su salud y a la de quien no ha llegado a la madurez o ya no tiene la capacidad de cuidar de sí mismo. Más aún, la persona está llamada también a tratar con responsabilidad el medio ambiente, de manera que sea "saludable".

¡De cuántas enfermedades, en sí mismas y en los demás, son responsables a menudo las personas! Pensemos en la difusión del alcoholismo, de la drogadependencia y del sida. ¡Cuánta energía vital y cuántas vidas de jóvenes podrían ahorrarse y mantenerse sanas si la responsabilidad moral de cada uno promoviera más la prevención y la conservación del valioso bien que es la salud!

7. Ciertamente, *la salud no es un bien absoluto*. No lo es sobre todo, cuando

se la considera como simple bienestar físico, mitificado hasta coartar o descuidar bienes superiores, aduciendo razones de salud incluso para rechazar la vida naciente: esto es lo que sucede con la así llamada "salud reproductiva". ¿Cómo no reconocer en esto una concepción restrictiva y desviada de la salud?

En cualquier caso, entendida correctamente, sigue siendo uno de los bienes más importantes con respecto a los cuales tenemos una responsabilidad precisa, hasta tal punto que sólo puede sacrificarse para alcanzar bienes superiores, como requiere a veces el servicio a Dios, a la familia, al prójimo y a la sociedad entera.

Así pues, se debe proteger y cuidar la salud como *equilibrio físico-psíquico y espiritual* del ser humano. Es una grave responsabilidad ética y social estropear la salud a consecuencia de desórdenes de varios tipos, por lo general relacionados con la degradación moral de la persona.

8. Es tan grande la importancia ética del bien de la salud, que motiva un fuerte compromiso de *tutela* y de *cuidado* por parte de la sociedad misma. Es un deber de solidaridad que no excluye a nadie,

ni siquiera a los que por su propia culpa han perdido la salud.

En efecto, la dignidad ontológica de la persona es superior: trasciende incluso las conductas equivocadas y culpables del sujeto. Curar la enfermedad y hacer todo lo posible para prevenirla son tareas permanentes de cada uno y de la sociedad, precisamente como homenaje a la dignidad de la persona y a la importancia del bien de la salud.

En vastas zonas del mundo, la humanidad de hoy es víctima del bienestar que ella misma ha creado, y, en otras partes mucho más vastas, es víctima de enfermedades difundidas y devastadoras, cuya virulencia deriva de la miseria y de la degradación ambiental.

Todas las fuerzas de la ciencia y de la sabiduría deben movilizarse al servicio del bien verdadero de la persona y de la sociedad en las diversas partes del mundo, a la luz del criterio de fondo que es la *dignidad de la persona*, en la que está grabada la imagen misma de Dios.

Con estos deseos, encomiendo los trabajos del congreso a la intercesión de Aquella que acogió en su vida la Vida del Verbo encarnado, a la vez que, como signo de especial afecto, imparto a todos mi bendición.

HOMILÍA DE SU SANTIDAD BENEDICTO XVI

SANTA MISA
IMPOSICIÓN DEL PALIO
Y ENTREGA DEL ANILLO DEL
PESCADOR EN EL SOLEMNE INICIO
DEL MINISTERIO PETRINO
DEL OBISPO DE ROMA

*Plaza de San Pedro
Domingo 24 de abril de 2005*

"Señores Cardenales, venerables Hermanos en el episcopado y en el sacerdocio, distinguidas Autoridades y Miembros del Cuerpo diplomático, queridos Hermanos y Hermanas:

Por tres veces nos ha acompañado en estos días tan intensos el canto de las letanías de los santos: durante los funerales de nuestro Santo Padre Juan Pablo II; con ocasión de la entrada de los Cardenales en Cónclave, y también hoy, cuando las hemos cantado de nuevo con la invocación: Tu illum adiuva, asiste al nuevo sucesor de San Pedro. He oído este canto orante cada vez de un modo completamente singular, como un gran consuelo. ¡Cómo nos hemos sentido abandonados tras el fallecimiento de Juan Pablo II!

El Papa que durante 26 años ha sido nuestro pastor y guía en el camino a través de nuestros tiempos. Él cruzó el umbral hacia la otra vida, entrando en el misterio de Dios. Pero no dio este paso en solitario. Quien cree, nunca está solo; no lo está en la vida ni tampoco en la muerte. En aquellos momentos hemos podido invocar a los santos de todos los siglos, sus amigos, sus hermanos en la fe, sabiendo que serían el cortejo viviente que lo acompañaría en el más allá, hasta

la gloria de Dios.

Nosotros sabíamos que allí se esperaba su llegada. Ahora sabemos que él está entre los suyos y se encuentra realmente en su casa. Hemos sido consolados de nuevo realizando la solemne entrada en cónclave para elegir al que el Dios había escogido. ¿Cómo podíamos reconocer su nombre? ¿Cómo 115 Obispos, procedentes de todas las culturas y países, podían encontrar a quien Dios quería otorgar la misión de atar y desatar? Una vez más, lo sabíamos; sabíamos que no estamos solos, que estamos rodeados, guiados y conducidos por los amigos de Dios.

Y ahora, en este momento, yo, débil siervo de Dios, he de asumir este cometido inaudito, que supera realmente toda capacidad humana. ¿Cómo puedo hacerlo? ¿Cómo seré capaz de llevarlo a cabo? Todo vosotros, queridos amigos, acabáis de invocar a toda la muchedumbre de los santos, representada por algunos de los grandes nombres de la historia que Dios teje con los hombres. De este modo, también en mí se reaviva esta conciencia: no estoy solo. No tengo que llevar yo solo lo que, en realidad, nunca podría soportar yo solo. La muchedumbre de los santos de Dios me protege, me sostiene y me conduce. Y me acompañan, queridos amigos, vuestra indulgencia, vuestro amor, vuestra fe y vuestra esperanza.

En efecto, a la comunidad de los san-

tos no pertenecen sólo las grandes figuras que nos han precedido y cuyos nombres conocemos. Todo nosotros somos la comunidad de los santos; nosotros, bautizados en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo; nosotros, que vivimos del don de la carne y la sangre de Cristo, por medio del cual quiere transformarnos y hacernos semejantes a sí mismo. Sí, la Iglesia está viva; ésta es la maravillosa experiencia de estos días. Precisamente en los tristes días de la enfermedad y la muerte del Papa, algo se ha manifestado de modo maravilloso ante nuestros ojos: que la Iglesia está viva. Y la Iglesia es joven. Ella lleva en sí misma el futuro del mundo y, por tanto, indica también a cada uno de nosotros la vía hacia el futuro.

La Iglesia está viva y nosotros lo vemos: experimentamos la alegría que el Resucitado ha prometido a los suyos. La Iglesia está viva; está viva porque Cristo está vivo, porque él ha resucitado verdaderamente. En el dolor que aparecía en el rostro del Santo Padre en los días de Pascua, hemos contemplado el misterio de la pasión de Cristo y tocado al mismo tiempo sus heridas. Pero en todos estos días también hemos podido tocar, en un sentido profundo, al Resucitado. Hemos podido experimentar la alegría que él ha prometido, después de un breve tiempo de oscuridad, como fruto de su resurrección.

La Iglesia está viva: de este modo

saludo con gran gozo y gratitud a todos vosotros que estáis aquí reunidos, venerables Hermanos Cardenales y Obispos, queridos sacerdotes, diáconos, agentes de pastoral y catequistas. Os saludo a vosotros, religiosos y religiosas, testigos de la presencia transfigurante de Dios. Os saludo a vosotros, fieles laicos, inmersos en el gran campo de la construcción del Reino de Dios que se expande en el mundo, en cualquier manifestación de la vida. El saludo se llena de afecto al dirigirlo también a todos los que, renacidos en el sacramento del Bautismo, aún no están en plena comunión con nosotros; y a vosotros, hermanos del pueblo hebreo, al que estamos estrechamente unidos por un gran patrimonio espiritual común, que hunde sus raíces en las irrevocables promesas de Dios. Pienso, en fin -casi como una onda que se expande- en todos los hombres de nuestro tiempo, creyente y no creyentes.

¡Queridos amigos! En este momento no necesito presentar un programa de gobierno. Algún rasgo de lo que considero mi tarea, la he podido exponer ya en mi mensaje del miércoles, 20 de abril; no faltarán otras ocasiones para hacerlo. Mi verdadero programa de gobierno es no hacer mi voluntad, no seguir mis propias ideas, sino de ponerme, junto con toda la Iglesia, a la escucha de la palabra y de la voluntad del Señor y dejarme conducir por Él, de tal modo que sea Él mismo quien conduzca a la Iglesia en esta hora

de nuestra historia. En lugar de exponer un programa, desearía más bien intentar comentar simplemente los dos signos con los que se representa litúrgicamente el inicio del Ministerio Petrino; por lo demás, ambos signos reflejan también exactamente lo que se ha proclamado en las lecturas de hoy.

El primer signo es el palio, tejido de lana pura, que se me pone sobre los hombros. Este signo antiquísimo, que los Obispos de Roma llevan desde el siglo IV, puede ser considerado como una imagen del yugo de Cristo, que el Obispo de esta ciudad, el Siervo de los Siervos de Dios, toma sobre sus hombros. El yugo de Dios es la voluntad de Dios que nosotros acogemos. Y esta voluntad no es un peso exterior, que nos oprime y nos priva de la libertad. Conocer lo que Dios quiere, conocer cuál es la vía de la vida, era la alegría de Israel, su gran privilegio. Ésta es también nuestra alegría: la voluntad de Dios, en vez de alejarnos de nuestra propia identidad, nos purifica - quizás a veces de manera dolorosa - y nos hace volver de este modo a nosotros mismos. Y así, no servimos solamente a Él, sino también a la salvación de todo el mundo, de toda la historia.

En realidad, el simbolismo del Palio es más concreto aún: la lana de cordero representa la oveja perdida, enferma o débil, que el pastor lleva a cuestas para conducirla a las aguas de la vida. La

parábola de la oveja perdida, que el pastor busca en el desierto, fue para los Padres de la Iglesia una imagen del misterio de Cristo y de la Iglesia. La humanidad - todos nosotros - es la oveja descarriada en el desierto que ya no puede encontrar la senda. El Hijo de Dios no consiente que ocurra esto; no puede abandonar la humanidad a una situación tan miserable. Se alza en pie, abandona la gloria del cielo, para ir en busca de la oveja e ir tras ella, incluso hasta la cruz. La pone sobre sus hombros, carga con nuestra humanidad, nos lleva a nosotros mismos, pues Él es el buen pastor, que ofrece su vida por las ovejas. El Palio indica primeramente que Cristo nos lleva a todos nosotros. Pero, al mismo tiempo, nos invita a llevarnos unos a otros. Se convierte así en el símbolo de la misión del pastor del que hablan la segunda lectura y el Evangelio de hoy.

La santa inquietud de Cristo ha de animar al pastor: no es indiferente para él que muchas personas vaguen por el desierto. Y hay muchas formas de desierto: el desierto de la pobreza, el desierto del hambre y de la sed; el desierto del abandono, de la soledad, del amor quebrantado. Existe también el desierto de la oscuridad de Dios, del vacío de las almas que ya no tienen conciencia de la dignidad y del rumbo del hombre. Los desiertos exteriores se multiplican en el mundo, porque se han extendido los desiertos interiores. Por eso, los tesoros de la

tierra ya no están al servicio del cultivo del jardín de Dios, en el que todos pueden vivir, sino subyugados al poder de la explotación y la destrucción.

La Iglesia en su conjunto, así como sus Pastores, han de ponerse en camino como Cristo para rescatar a los hombres del desierto y conducirlos al lugar de la vida, hacia la amistad con el Hijo de Dios, hacia Aquel que nos da la vida, y la vida en plenitud. El símbolo del cordero tiene todavía otro aspecto. Era costumbre en el antiguo Oriente que los reyes se llamaran a sí mismos pastores de su pueblo. Era una imagen de su poder, una imagen cínica: para ellos, los pueblos eran como ovejas de las que el pastor podía disponer a su agrado. Por el contrario, el pastor de todos los hombres, el Dios vivo, se ha hecho él mismo cordero, se ha puesto de la parte de los corderos, de los que son pisoteados y sacrificados. Precisamente así se revela Él como el verdadero pastor: "Yo soy el buen pastor [...]. Yo doy mi vida por las ovejas", dice Jesús de sí mismo (Jn 10, 14s.).

No es el poder lo que redime, sino el amor. Éste es el distintivo de Dios: Él mismo es amor. ¡Cuántas veces desearíamos que Dios se mostrara más fuerte! Que actuara duramente, derrotara el mal y creara un mundo mejor. Todas las ideologías del poder se justifican así, justifican la destrucción de lo que se opondría al progreso y a la liberación de la huma-

nidad. Nosotros sufrimos por la paciencia de Dios. Y, no obstante, todos necesitamos su paciencia. El Dios, que se ha hecho cordero, nos dice que el mundo se salva por el Crucificado y no por los crucificados. El mundo es redimido por la paciencia de Dios y destruido por la impaciencia de los hombres.

Una de las características fundamentales del pastor debe ser amar a los hombres que le han sido confiados, tal como ama Cristo, a cuyo servicio está. "Apacienta mis ovejas", dice Cristo a Pedro, y también a mí, en este momento. Apacientar quiere decir amar, y amar quiere decir también estar dispuestos a sufrir. Amar significa dar el verdadero bien a las ovejas, el alimento de la verdad de Dios, de la palabra de Dios; el alimento de su presencia, que él nos da en el Santísimo Sacramento.

Queridos amigos, en este momento sólo puedo decir: rogad por mí, para que aprenda a amar cada vez más al Señor. Rogad por mí, para que aprenda a querer cada vez más a su rebaño, a vosotros, a la Santa Iglesia, a cada uno de vosotros, tanto personal como comunitariamente. Rogad por mí, para que, por miedo, no huya ante los lobos. Roguemos unos por otros para que sea el Señor quien nos lleve y nosotros aprendamos a llevarnos unos a otros.

El signo con el cual la liturgia de hoy

representa el comienzo del Ministerio Petrino es la entrega del anillo del pescador. La llamada de Pedro a ser pastor, que hemos oído en el Evangelio, viene después de la narración de una pesca abundante; después de una noche en la que echaron las redes sin éxito, los discípulos vieron en la orilla al Señor resucitado. Él les manda volver a pescar otra vez, y he aquí que la red se llena tanto que no tenían fuerzas para sacarla; había 153 peces grandes y, "aunque eran tantos, no se rompió la red" (Jn 21, 11).

Este relato al final del camino terrenal de Jesús con sus discípulos, se corresponde con uno del principio: tampoco entonces los discípulos habían pescado nada durante toda la noche; también entonces Jesús invitó a Simón a remar mar adentro. Y Simón, que todavía no se llamaba Pedro, dio aquella admirable respuesta: "Maestro, por tu palabra echaré las redes". Se le confió entonces la misión: "No temas, desde ahora serás pescador de hombres" (Lc 5, 1.11). También hoy se dice a la Iglesia y a los sucesores de los apóstoles que se adentren en el mar de la historia y echen las redes, para conquistar a los hombres para el Evangelio, para Dios, para Cristo, para la vida verdadera.

Los Padres han dedicado también un comentario muy particular a esta tarea singular. Dicen así: para el pez, creado para vivir en el agua, resulta mortal

sacarlo del mar. Se le priva de su elemento vital para convertirlo en alimento del hombre. Pero en la misión del pescador de hombres ocurre lo contrario. Los hombres vivimos alienados, en las aguas saladas del sufrimiento y de la muerte; en un mar de oscuridad, sin luz. La red del Evangelio nos rescata de las aguas de la muerte y nos lleva al resplandor de la luz de Dios, en la vida verdadera. Así es, efectivamente: en la misión de pescador de hombres, siguiendo a Cristo, hace falta sacar a los hombres del mar salado por todas las alienaciones y llevarlo a la tierra de la vida, a la luz de Dios.

Así es, en verdad: nosotros existimos para enseñar a Dios a los hombres. Y únicamente donde se ve a Dios, comienza realmente la vida. Sólo cuando encontramos en Cristo al Dios vivo, conocemos lo que es la vida. No somos el producto casual y sin sentido de la evolución. Cada uno de nosotros es el fruto de un pensamiento de Dios. Cada uno de nosotros es querido, cada uno es amado, cada uno es necesario. Nada hay más hermoso que haber sido alcanzados, sorprendidos, por el Evangelio, por Cristo. Nada más bello que conocerle y comunicar a los otros la amistad con él. La tarea del pastor, del pescador de hombres, puede parecer a veces gravosa. Pero es gozosa y grande, porque en definitiva es un servicio a la alegría, a la alegría de Dios que quiere hacer su entrada en el mundo.

Quisiera ahora destacar todavía una cosa: tanto en la imagen del pastor como en la del pescador, emerge de manera muy explícita la llamada a la unidad. "Tengo, además, otras ovejas que no son de este redil; también a éstas las tengo que traer, y escucharán mi voz y habrá un solo rebaño, un solo Pastor" (Jn 10, 16), dice Jesús al final del discurso del buen pastor. Y el relato de los 153 peces grandes termina con la gozosa constatación: "Y aunque eran tantos, no se rompió la red" (Jn 21, 11). ¡Ay de mí, Señor amado! ahora la red se ha roto, quisiéramos decir doloridos. Pero no, ¡no debemos estar tristes! Alegrémonos por tu promesa que no defrauda y hagamos todo lo posible para recorrer el camino hacia la unidad que tú has prometido. Hagamos memoria de ella en la oración al Señor, como mendigos; sí, Señor, acuérdate de lo que prometiste. ¡Haz que seamos un solo pastor y una sola grey! ¡No permitas que se rompa tu red y ayúdanos a ser servidores de la unidad!

En este momento mi recuerdo vuelve al 22 de octubre de 1978, cuando el Papa Juan Pablo II inició su ministerio aquí en la Plaza de San Pedro. Todavía, y continuamente, resuenan en mis oídos sus palabras de entonces: "¡No temáis! ¡Abrid, más todavía, abrid de par en par las puertas a Cristo!" El Papa hablaba a los fuertes, a los poderosos del mundo, los cuales tenían miedo de que Cristo pudiera quitarles algo de su poder, si lo

hubieran dejado entrar y hubieran concedido la libertad a la fe. Sí, él ciertamente les habría quitado algo: el dominio de la corrupción, del quebrantamiento del derecho y de la arbitrariedad. Pero no les habría quitado nada de lo que pertenece a la libertad del hombre, a su dignidad, a la edificación de una sociedad justa.

Además, el Papa hablaba a todos los hombres, sobre todo a los jóvenes. ¿Acaso no tenemos todos de algún modo miedo - si dejamos entrar a Cristo totalmente dentro de nosotros, si nos abrimos totalmente a él -, miedo de que él pueda quitarnos algo de nuestra vida? ¿Acaso no tenemos miedo de renunciar a algo grande, único, que hace la vida más bella? ¿No corremos el riesgo de encontrarnos luego en la angustia y vernos pri-

vados de la libertad? Y todavía el Papa quería decir: ¡no! quien deja entrar a Cristo no pierde nada, nada - absolutamente nada - de lo que hace la vida libre, bella y grande. ¡No! Sólo con esta amistad se abren las puertas de la vida. Sólo con esta amistad se abren realmente las grandes potencialidades de la condición humana. Sólo con esta amistad experimentamos lo que es bello y lo que nos libera.

Así, hoy, yo quisiera, con gran fuerza y gran convicción, a partir de la experiencia de una larga vida personal, decir a todos vosotros, queridos jóvenes: ¡No tengáis miedo de Cristo! Él no quita nada, y lo da todo. Quien se da a él, recibe el ciento por uno. Sí, abrid, abrid de par en par las puertas a Cristo, y encontraréis la verdadera vida. Amén".

PUBLICACIONES DEL INSTITUTO DE BIOÉTICA



PRINCIPIOS DE BIOÉTICA EN EL CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA

Autores

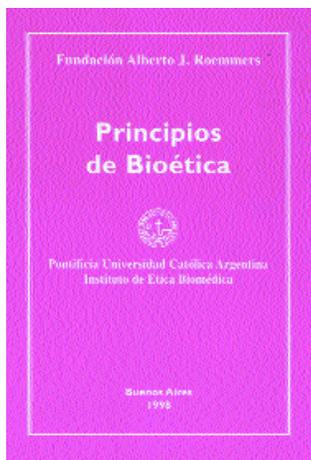
Domingo M. Basso

Hugo O. M. Obiglio

Dos son los capítulos en que se desarrolla esta obra. El primero de ellos recoge la enseñanza del *Catecismo* sobre los principios fundamentales del orden moral; el segundo, presenta una recopilación de todos los textos que sintetizan los criterios explícitos sobre cuestiones puntuales de Bioética formulados en numerosos documentos, más o menos recientes, del Magisterio de la Iglesia.

Editado por el Centro de Investigaciones en Ética Biomédica, Buenos Aires, 1993.

Pags. 134.

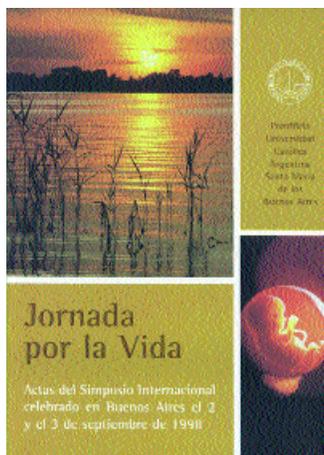


PRINCIPIOS DE BIOÉTICA

Actas del Simposio realizado del 17 al 19 de abril de 1998 en "La Armonía", Cobo, Prov. de Buenos Aires. Organizado por el Instituto de Ética Biomédica de la Pontificia Universidad Católica Argentina - Coordinador: Hugo O. M. Obiglio

Contenido: Aspectos históricos de los principios que soportan la Bioética; De los principios éticos a los bioéticos: algunas precisiones preliminares; Hacia un examen de la cuestión de los Principios de la Bioética; Examen de las actitudes y de los Principios de la Bioética contemporánea predominante; Conclusiones y esbozos para una posterior redacción de Principios.

Editado por la Fundación Alberto J. Roemmers, Buenos Aires, 1998.
Págs. 261

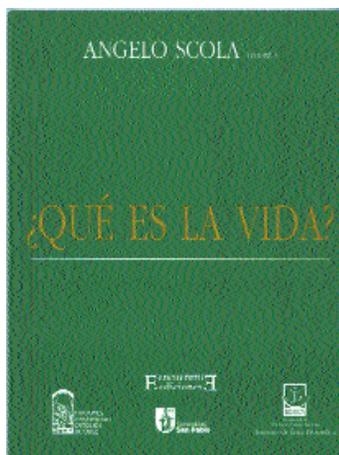


JORNADA POR LA VIDA

Actas del Simposio Internacional celebrado en Buenos Aires el 2 y 3 de septiembre de 1998 en la sede de la Pontificia Universidad Católica Argentina - Coordinador: Hugo O. M. Obiglio

Contenido: Fundamentos antropológicos de la cultura por la vida; Problemática de la procreación: reflexiones sobre el inicio de la vida; ¿Cuál es el riesgo de las técnicas de fecundación artificial?; Los efectos psicológicos del aborto en la familia; El derecho ante intereses implicados en la procreación artificial; La protección constitucional del derecho a la vida; Las distintas concepciones filosóficas y la legislación europea sobre el no nacido; El derecho a la vida como fundamento de los derechos humanos; Los derechos del nascituro y la manipulación genética; Derecho a la vida y Política Nacional.

Editado por EDUCA -Ediciones de la Universidad Católica Argentina- Buenos Aires, 1999.
Págs. 217.



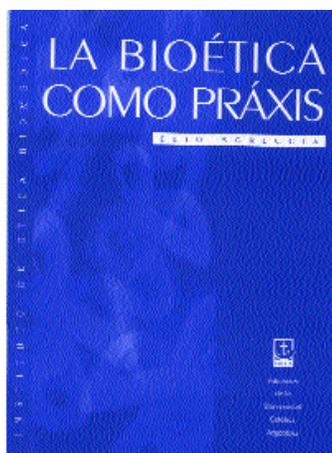
¿QUÉ ES LA VIDA?

Autores varios

Coordinador: Angelo Scola

Todos los fenómenos que se desarrollan con excesiva velocidad necesitan definir mejor su naturaleza y su método. Este es el caso de la bioética, donde la urgencia por regular una materia tan delicada ha llevado a dejar en segundo plano el estudio del objeto que se quiere regular: ¿qué es la vida? La bioética seguirá cuestionada mientras no se dé respuesta a esta pregunta, que es previa a todo debate. Este libro pretende ayudar al lector a profundizar en el fenómeno de la vida humana.

Editado por EDUCA - Ediciones de la Universidad Católica Argentina - para el Instituto de Ética Biomédica, junto a la Universidad Católica de Chile y la Universidad de San Pablo. Buenos Aires, 1999. Págs. 311.



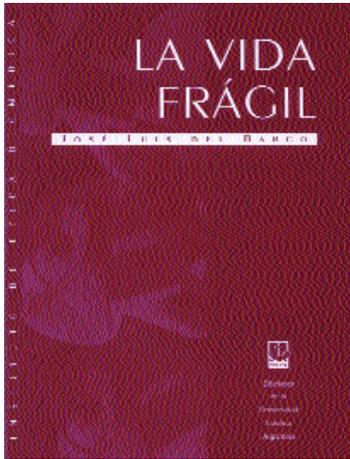
LA BIOÉTICA COMO PRAXIS

Autor

Elio Sgreccia

Las páginas de este libro presentan el valioso aporte al saber bioético brindado por S.E.R. Mons. Elio Sgreccia en las conferencias "Derechos Humanos y Bioética. De la Bioética al Bioderecho", "El Siglo XX como siglo de la Bioética" y "La asistencia médica a los enfermos y a los moribundos: la proporcionalidad terapéutica", ofrecidas durante su visita al Instituto de Ética Biomédica con motivo de la designación, por parte de la Pontificia Universidad Católica Argentina, como Profesor Honoris Causa.

Editado por EDUCA - Ediciones de la Universidad Católica Argentina - Buenos Aires, 2000. - Reimpresión, 2004. Págs. 101



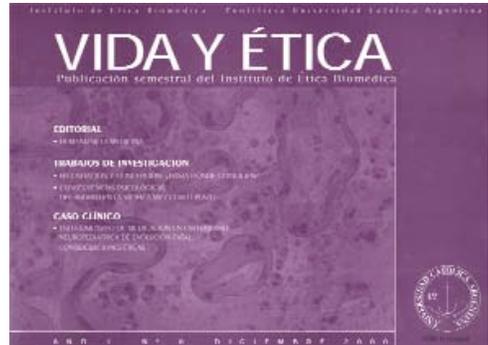
LA VIDA FRÁGIL

Autor

José Luis Del Barco

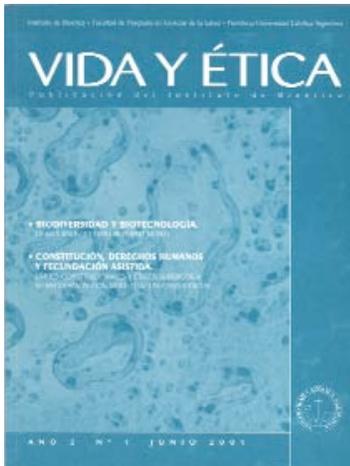
"Seguramente, el olvido más grave de nuestro siglo, un olvido lamentable ocasionador de ruinas, haya sido dar la espalda a la sabia razón práctica, cuya lamentable ausencia de patria necesitada ha dejado a nuestro tiempo en un estado penoso de oscuridad duplicada, como una tiniebla negra fatalmente ensombrecida, y ha causado una orfandad de desamparo completo a la moral, a la ética, al derecho, a la política: a todas las ciencias prácticas. Otros olvidos podrían contemplarse con desapego o con frialdad de estatua, como el amigo fingido al amigo que se marcha, pero el de la razón práctica no, pues sin ella nos hundimos en un foso de ignorancias y nos quedamos sin medios, sin recursos, sin ideas para encarar con prudencia las dudas existenciales de la cultura de enigmas que anuncia el nuevo milenio, entre ellas, las inquietantes de la ciencia bioética".

Editado por EDUCA -Ediciones de la Universidad Católica Argentina- Buenos Aires, 2000.
Págs. 203



REVISTA Vida y Ética AÑO I / NRO. 0 / DICIEMBRE 2000

- . Humanizar la medicina
- . Fecundación y concepción: ¿hasta donde coinciden?
- . Consecuencias psicológicas del aborto en la mujer a muy corto plazo
- . Uso compasivo de medicación de enfermedad neuropediátrica de evolución fatal: consideraciones éticas



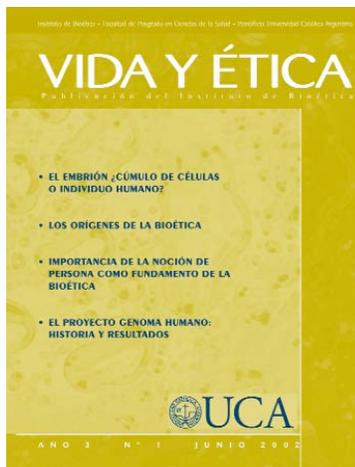
REVISTA Vida y Ética
AÑO 2 / NRO 1 / Julio 2001

- . Biodiversidad y biotecnología
 La naturaleza como recurso moral
- . Constitución, derechos humanos y fecundación asistida.
 Límites constitucionales y éticos jurídicos a su regulación con motivo de un caso judicial



REVISTA Vida y Ética
AÑO 2 / NRO 2 / Diciembre 2001

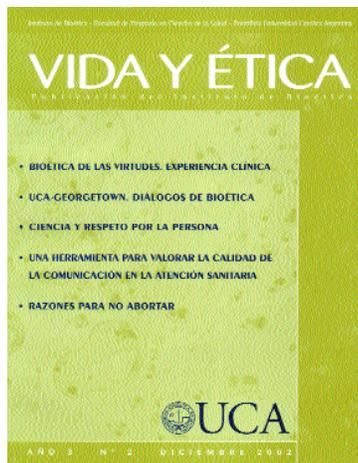
- . La bioética personalista
- . Vida humana y sexualidad. San Agustín y la persona
- . Bioética. los diez primeros años de un comité de ética hospitalario latinoamericano
- . Tratamiento de una mujer con conductas homosexuales. Un reto a la bioética y un desafío terapéutico
- . La pildora del día después. Consideraciones antropológicas y éticas
- . Clonación. Una mirada desde la ética y el derecho
- . Células estaminales y clonación terapéutica
- . Importancia de la familia para el potencial demográfico de las naciones en un mundo globalizado
- . *Evangelium vitae*: cinco años de confrontación con la sociedad
- . VI Asamblea General de la Academia Pontificia para la Vida. Comunicado final Vaticano, 11-14 de febrero de 2000
- . Discurso de Juan Pablo II a los participantes en la VII Asamblea General de la Academia Pontificia para la Vida
- . Para que tengan vida y la tengan en abundancia. Mensaje de Juan Pablo II para la IX Jornada Mundial del Enfermo
- . Ley de salud reproductiva: diálogo con diputados y senadores



REVISTA Vida y Ética

AÑO 3 / NRO 1 / JUNIO 2002

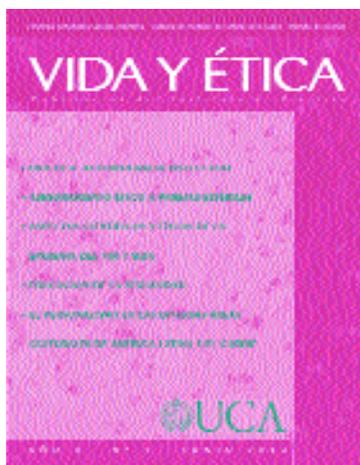
- . El embrión humano: ¿cúmulo de células o individuo humano?
- . Los orígenes de la bioética
- . Importancia de la noción de persona como fundamento de la bioética
- . El Proyecto genoma humano. Historia y resultados
- . La Naturaleza del Amor Conyugal y su relación con la dignidad de la vida humana en el pensamiento de Juan Pablo II
- . Anencefálicos y autorización a inducir un parto. A propósito de un fallo de la Corte Suprema de Justicia de la Nación Argentina
- . Anencefalia: un problema actual.
- . El síndrome de inmunodeficiencia adquirida (SIDA) y secreto médico.
- . Discurso de Juan Pablo II a la Asamblea General de la Academia Pontificia para la Vida
- . Naturaleza y dignidad de la Persona Humana como fundamento del derecho a la vida: desafíos del contexto cultural contemporáneo
- . Haced que la voz de la Santa Sede llegue a los "aerópagos" de la cultura moderna. Mensaje de Su Santidad Juan Pablo II al Cardenal Paul Poupard
- . Intervención de S.E.R. Mons. Javier Lozano Barragán en la 55ª Asamblea de la Organización Mundial de la Salud
- . Identidad y estatuto del embrión humano
- . La salud reproductiva de los refugiados. Mensaje de los Pontificios Consejos para la Pastoral de la Salud, para la Pastoral de los Migrantes e Itinerantes y para la Familia, dirigido a las Conferencias Episcopales
- . Día nacional de la santidad de la vida humana 2002. Proclamación.
- . La píldora del día después es abortiva. Dictamen del Instituto de Bioética de la Pontificia Universidad Católica Argentina



REVISTA Vida y Ética

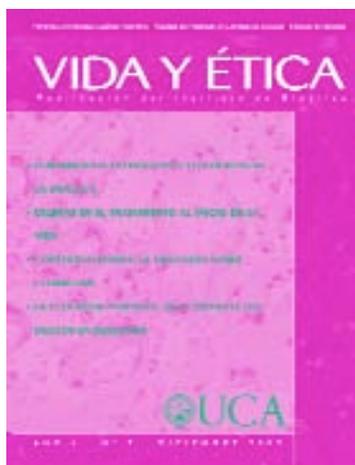
AÑO 3 / NRO 2 / DICIEMBRE 2002

- . Bioética de las virtudes. Experiencia clínica
- . UCA - Georgetown: Diálogos de Bioética
- . Ciencia y respeto por la persona
- . Una herramienta para valorar la calidad de la comunicación en la atención sanitaria
- . Razones para no abortar
- . Bioética: el camino de la ética médica en el nuevo milenio
- . Proyecto genoma humano y bioética (II)
- . Muerte y eutanasia
- . Eutanasia
- . El comienzo de la persona humana en Vélez Sarsfield
- . Discurso del Santo Padre Juan Pablo II a la Conferencia Internacional sobre Globalización y Educación Católica Superior
- . Discurso del Santo Padre Juan Pablo II a la XVII Conferencia Internacional sobre la Pastoral de la Salud
- . Discurso del Santo Padre Juan Pablo II a los participantes de la Asamblea Plenaria de la Academia de Ciencias
- . Intervención de la delegación de la Santa Sede en la Comisión Especial de la 57ª Asamblea General de las Naciones Unidas sobre Clonación de Embriones Humanos
- . Intervención de S.E.R. Mons. Renato R. Martino en el tercer Comité de la Asamblea General de las Naciones Unidas sobre envejecimiento
- . Sobre algunas cuestiones relativas al compromiso y la conducta de los Católicos en la vida política
- . Nota doctrinal de la Congregación para la Doctrina de la Fe
- . Ley de Uniones Civiles de la Legislatura de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires



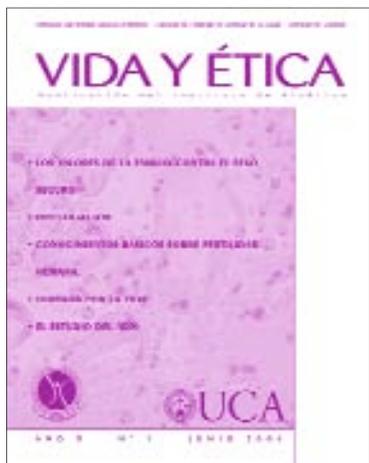
REVISTA Vida y Ética
AÑO 4 / NRO 1 / JUNIO 2003

- . Bioética: autobiografía intelectual
- . Asesoramiento ético a parejas estériles
- . Aspectos Científicos y Éticos de la Epidemia de VIH y SIDA Hacia una propuesta auténticamente humana.
- . Educación de la sexualidad
- . El Personalismo en las Diversas Áreas Culturales de América Latina y el Caribe
- . Algunos aspectos éticos de la sexualidad humana
- . Filiación por dación o abandono del concebido crioconservado. Técnicas de Procreación Humana Asistida. Reglamentación legal en la República Argentina.
- . Clonación: PANORAMA LEGAL MUNDIAL. Límites jurídicos vs. Libertad de investigación. Efectos en el Derecho de Familia.
- . Embarazos incompatibles con la vida. Declaración del Instituto de Bioética, UCA
- . ¿Ovulaciones múltiples en la mujer? Aclaración del Instituto de Bioética. Pontificia Universidad Católica Argentina.
- . Ética de la investigación biomédica: para una visión cristiana.
- . Consideraciones acerca de los proyectos de reconocimiento legal de las uniones entre personas homosexuales.



REVISTA Vida y Ética
AÑO 4 / NRO 2 / DICIEMBRE 2003

- . Fundamentos filosóficos y teológicos de la Bioética
- . Dilemas en el tratamiento al inicio de la vida
- . Contextualizando la discusión sobre clonación: premisas ideológicas y asuntos olvidados
- . La peligrosa pendiente que convierte los delitos en derechos
- . La protección jurídica del embrión a 30 años de Roe vs. Wade
- . La importancia de la sociedad civil ante el proceso de desarrollo de la investigación científica
- . La Bioética: de la ética clínica a una Bioética Social
- . Las Llamadas "uniones civiles". Ataque al matrimonio.
- . Clonación: pérdida de la paternidad y negación de la familia
- . Conclusiones del Congreso Teológico - Pastoral sobre la Familia
- . Discurso de Juan Pablo II
- . IV Encuentro Mundial de las Familias. Pontificio Consejo para la Familia.
- . Homilía del Cardenal Alfonso López Trujillo
- . IV Encuentro Mundial de las Familias. Pontificio Consejo para la Familia.



REVISTA Vida y Ética
AÑO 5 / NRO 1 / JUNIO 2004

- . Los valores de la familia contra el sexo seguro
- . Desafíos de la bioética en el siglo XXI: nueva genética, manipulación y progreso
- . Conocimientos básicos sobre fertilidad humana. Conocimientos sobre métodos de planificación familiar
- . Jornada por la Vida.
- . Celebración del Día del Niño por Nacer
- . El estudio del ADN
- . La belleza del amor, la sexualidad y la vida
- . La familia: imagen del amor de Dios
- . Reflexión sobre situaciones difíciles y ambigüedades en referencia a la vida, la familia y algunas cuestiones éticas
- . Aborto
- . Presencia del Instituto de Bioética en el debate público
- . Comentarios a propósito del III ° Congreso Mundial de Familias
- . La dignidad de la procreación humana y las tecnologías reproductivas.
- . Aspectos antropológicos y éticos
- . Comunicado Final de la X Asamblea General de la Academia Pontificia para la Vida, Vaticano, 21 de febrero de 2004
- . Reflexiones sobre los problemas científicos y éticos relativos al estado vegetativo
- . Declaración común de la Academia Pontificia para la Vida y la Federación Mundial de Asociaciones de Médicos Católicos Vaticano, 17 - 20 de marzo de 2004



REVISTA Vida y Ética
AÑO 5 / NRO 2 / DICIEMBRE 2004
NÚMERO ANIVERSARIO - 10 AÑOS DEL
INSTITUTO DE BIOÉTICA

- . Apertura - Palabras de bienvenida
- . Necesidad de una Bioética Personalista
- . Teología, Filosofía y ciencias al servicio de la Verdad y de la Vida
- . Pontificia Academia para la Vida: bastión en la defensa de la vida
- . La Bioética Personalista en Estados Unidos
- . Personalismo: comparando y contrastando dos enfoques
- . La normativa italiana sobre reproducción médicamente asistida en el contexto europeo
- . Metodología de la Ética clínica y enfoque Personalista en las decisiones médicas
- . Bioética Personalista y consideraciones respecto del final de la vida
- . Ética al final de la vida. Aplicación a personas en estado vegetativo
- . Responsabilidad: concepto eje en el tema de la salud
- . La responsabilidad como eje de la relación clínica
- . Bioética integral. Persona como objeto y persona como sujeto
- . Situación de la Bioética Personalista en España
- . El Instituto de Bioética hoy: Bioética y Teología
- . El Instituto de Bioética hoy: Bioética y Biotecnologías
- . El Instituto de Bioética hoy: Bioética y Filosofía
- . El Instituto de Bioética hoy: Bioética y Familia
- . El Instituto de Bioética hoy: Bioderecho
- . Bioética Personalista: caminos de diálogo a favor de una Cultura de la Vida
- . Teología de la Vida
- . Contracción y aborto como frutos de una misma planta: la continuidad de la enseñanza entre Humanæ Vitæ y Evangelium Vitæ
- . Estatuto jurídico del embrión en la Argentina
- . Proporcionalidad terapéutica
- . Decisiones en medicina crítica: entre el encarnizamiento terapéutico y la eutanasia
- . Aplicaciones pastorales de la Bioética Personalista

PARA ADQUIRIR CUALQUIERA DE LAS
PUBLICACIONES DIRIGIRSE AL:

Instituto de Bioética de la
Pontificia Universidad Católica Argentina
Av. Alicia M. de Justo 1400
C1107AFB - Buenos Aires, Argentina
Fax: (+5411) 4349-0284
E-mail: bioetica@uca.edu.ar

NOVEDADES BIBLIOGRÁFICAS

El Instituto de Bioética de la Universidad Católica Argentina cuenta con una biblioteca especializada de alrededor de 2000 volúmenes y recibe 20 publicaciones periódicas de bioética.

Durante el año, se han sumado a nuestro fondo bibliográfico las publicaciones que citamos en esta sección.

- **BIOÉTICA, MEDICINA E TECNOLOGÍA.**
DESAFIOS ÉTICOS NA FRONTEIRA DO CONHECIMENTO HUMANO
 (VERSIÓN EN PORTUGUÉS)

Autores: James Drane – Leo Pessini
 Ediciones Loyola y Centro Universitario San Camilo, San Pablo, Brasil, 2005.
- **ÉTICA DE LA PROCREACIÓN**

Autor: Martín Rhonheimer
 Ediciones RIALP, Madrid, 2004.
- **PALABRAS DE BIOÉTICA**
CUADERNOS DE LA FUNDACIÓ VÍCTOR GRÍFOLS I LUCAS

Autor: Francesco D'Agostino
 G. Giappichelli Editore, Turín, 2004.
- **UN MARCO DE REFERENCIA ÉTICO ENTRE EMPRESA Y CENTRO DE INVESTIGACIÓN**
 (VERSIONES EN CATALÁN, ESPAÑOL E INGLÉS)

Fundació Víctor Grífols i Lucas y Centre de Regulació Genòmica
 Fundació Víctor Grífols i Lucas,
 Barcelona, 2004.

■ **EL LEGADO DE IMMANUEL KANT**

Actualidad y perspectivas

Editores: Graciela Fernández – Diego Parente
Ediciones Suárez, Mar del Plata, 2004.

■ **TRAS LA ARGUMENTACIÓN**

Relectura de la ética apeliiana

Autor: Andrés Crelier
Ediciones Suárez, Mar del Plata, 2004.

■ **GÉNERO Y SEXUALIDADES**

(Versión en francés)

Directores: Gérard Ignasse – Daniel Welzer-Lang
L'Harmattan, Francia, 2003.

■ **BIOÉTICA Y RECIPROCIDAD**

Una nueva perspectiva sobre la ética de la vida
(Versión en italiano)

Autor: Fabrizio Turollo
Città Nuova Editrice, Roma, 2003.

■ **BIOÉTICA TEOLÓGICA**

Autor: Javier Gafo
Universidad Pontificia Comillas – Editorial Desclée Brouwer, Bilbao, 2003.

■ **HACIA LA NUEVA MORALIDAD**
LAS RESPONSABILIDADES DE LA LIBERTAD
(VERSION EN INGLÉS)

Autores: Germain Grises - Russell Shaw
University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 2002 (Tercera edición)

■ **EL SENTIDO RELIGIOSO**
LAS RESPONSABILIDADES DE LA LIBERTAD
(VERSION EN INGLÉS)

Autor: Luigi Giussani
Editorial Sudamericana – Ediciones Encuentro, Buenos Aires, 1998.

VIDA Y ÉTICA

Publicación semestral del Instituto de Bioética

RENOVACIÓN DE SUSCRIPCIÓN

- Deseo renovar mi suscripción y recibir los ejemplares 2005
- Deseo recibir algún ejemplar suelto (N°.....)

Formas de pago:

- Cheque nominal:**
a favor de Fundación Universidad Católica Argentina, no a la orden.
- Giro Postal:**
a nombre de Fundación Universidad Católica Argentina.
- Depósito:**
Banco Galicia Casa Central
- Caja de ahorro en \$ Arg. N° 9750179-1 999-1
(Importante: enviar el comprobante de depósito vía fax)
- Efectivo**

Actualización de datos para la recepción de VIDA Y ÉTICA

Nombre y apellido:

¿Desea cambiar el domicilio de recepción de la revista?

Domicilio nuevo (completo):

Teléfono / Fax actualizado:

E-mail:

MONTOS DE SUSCRIPCIÓN

ANUAL

(2 EJEMPLARES):

Argentina, \$ 62

Exterior U\$S 50

VALOR DE EJEMPLARES

SUELTOS:

Argentina, \$ 35

Exterior, U\$S 27

Por favor, remitir el presente cupón de suscripción a:
Instituto de Bioética · Pontificia Universidad Católica Argentina
Av. Alicia M. de Justo 1400 · C1107AFB · Buenos Aires · Argentina
O vía fax al: (+54 11) 43490284