

# MEDICINA Y ÉTICA

Revista Internacional de Bioética, Deontología y Ética Médica

2005/1

**The Freedom of Choice for or against the Basic Goods  
and Ends of Medicine - La clonación: de la oveja Dolly  
a la Asamblea de la Organización de Naciones Unidas -  
La ideología de género - Una reflexión  
sobre la bioética al comenzar el siglo**



**UNIVERSIDAD ANÁHUAC**  
VINCE IN BONO MALUM™

Instituto de Humanismo en Ciencias de la Salud  
Facultad de Bioética  
Universidad Anáhuac

*Facoltà di Medicina e Chirurgia  
dell'Università del Sacro Cuore, Roma*

# **MEDICINA Y ÉTICA**

D.R. Investigaciones y Estudios Superiores, S.C.  
Editor responsable: Dr. José Kuthy Porter  
Impreso en Litho Press de México  
Av. Sur 20, núm. 233  
Col. Agrícola Oriental, 08500 México, D.F.

Dirección y Administración:  
Facultad de Bioética de la Universidad Anáhuac  
Lomas Anáhuac s.n. Col. Lomas Anáhuac  
Huixquilucan, Edo. de México, C.P. 52786  
Tels. 5328-8074, 5627-0210 (Ext. 7205 y 7146)  
Email: ehamill@anahuac.mx

Dirección y Redacción en Roma, Italia:  
Centro di Bioetica della Facoltà di Medicina e Chirurgia  
dell'Università del Sacro Cuore  
Tel 06/33054960. Fax: 06/3051149

Distribución:  
Investigaciones y Estudios Superiores, S.C.  
Facultad de Bioética de la Universidad Anáhuac

México: 150 pesos; América Latina: \$75 U.S. Dls;  
Otros países: \$85 U.S. Dls.

El importe de la suscripción se realizará con cheque  
a nombre de Investigaciones y Estudios Superiores, S.C.  
Facultad de Bioética de la Universidad Anáhuac  
Universidad Anáhuac. Apartado Postal 10-844, México D.F. 11000

Medicina y Ética.  
Número de Registro de Marca 427526  
Certificado de Licitud de Título 6655  
Certificado de Licitud de Contenido 6923  
Certificado de Reserva de Derechos al uso exclusivo 1009-93; control 22235  
Impreso en México. *Printed in Mexico.*  
ISSN 0188-5022

[039 0793]

Porte pagado.  
Publicación periódica.  
Registro 0390793.  
Características 210451118.  
Autorizado por SEPOMEX.

# 1

VOLUMEN XVI NÚMERO 1 ENERO-MARZO DEL 2005

## MEDICINA Y ÉTICA

Revista internacional de Bioética, Deontología y Ética Médica

---

### *Italia*

#### *Dirección*

Adriano Bausola - Leonardo Ancona - Alessandro Beretta  
Anguissola - Carlo Caffarra - Enzo Delorenzi - Angelo Fiori  
Giuseppe Morgante - Elio Sgreccia

*Director Responsable:* Angelo Fiori

*Director:* Elio Sgreccia

*Comité científico:* Evandro Agazzi - Leonardo Antico - Adriano Bompiani  
Vincenzo Cappelletti - Ignacio Carrasco de Paula - Numa Cellini  
Francesco Introna - Gonzalo Miranda - Pietro Quattrocchi  
Angelo Serra - Dionigi Tettamanzi

### *México*

*Director responsable:* Dr. José Kuthy Porter

*Director:* Dr. Cristian Nazer Astorga

*Coordinador Editorial:* Dr. José E. Gómez Álvarez

*Traductor y corrector:* Lic. Eduardo Monterrubio Santa María

*Corrector de redacción:* Lic. Vicente Pérez Solsona

*Composición tipográfica:* Tipografía computarizada

*Comité Editorial:* Dra. Virginia Aspe Armella (Univ. Panamericana), Lic. Antonio Cabrera (Univ. Anáhuac), Mtro. Rafael García Pavón (Univ. Anáhuac), Dra. Ana Marta González (Univ. de Navarra), Dr. Javier Marcó Bach (Univ. de Santiago de Compostela), Dr. José Miguel Serrano Ruiz-Calderón (Univ. Complutense de Madrid), Dra. Martha Tarasco Michel (Univ. Anáhuac), Dra. María Dolores Vila-Coro (Catedrática de Bioética de la UNESCO), Mtro. Carlos Lepe Pineda (Univ. Anáhuac)



# ÍNDICE

EDITORIAL .....	7
The Freedom of Choice for or against the Basic Goods and Ends of Medicine <i>Josef Seifert</i> .....	15
La clonación: de la oveja Dolly a la Asamblea de la Organización de Naciones Unidas <i>Elio Sgreccia</i> .....	53
La ideología de género <i>Martha Tarasco</i> .....	63
Una reflexión sobre la bioética al comenzar el siglo <i>Juan de Dios Vial Correa</i> .....	79
Presentación de libro <i>Rodrigo Aguilar</i> .....	85
Reseña bibliográfica <i>José Enrique Gómez Álvarez</i> .....	91

## EDITORIAL

Nuestra revista “Medicina y Ética” de la Universidad Anáhuac cumple 15 años de su publicación. El contenido de la misma durante este tiempo es vasto y seguramente enriquecedor para todo aquel interesado en el conocimiento de la bioética.

El decidido apoyo que desde su inicio, en 1990, la revista “Medicina y Ética” ha tenido del Centro de Bioética de la Universidad del Sacro Cuore en Roma, de su Consejo Directivo y muy particularmente de su Director, S.I. Doctor Elio Sgreccia ha sido esencial para que “Medicina y Ética” se hubiera iniciado en México y haya continuado su publicación durante todo este tiempo y, seguramente por los muchos años que en el futuro, para el bien de la bioética seguirá publicando.

Recordemos como en un principio de la historia, lo que podría considerarse como un cierto inicio de la ética, o de las buenas costumbres, se ocupaba de regular las relaciones entre los hombres. Por ejemplo, tenemos así el Decálogo llevado por Moisés al pueblo israelita. Mas tarde aparecen figuras como las de Imhotep (III dinastía Zoser en Egipto), la de Asclepio (o Esculapio) e Hipócrates y hacia la edad media figuras como las de Moisés Ben Maimón autor de la maravillosa “Oración de Maimónides”... todos ellos suscitando directrices morales de los médicos hacia sus pacientes. Quien conocía la enfermedad era el médico, por lo que ejercía una especie de “paternalismo” sobre el enfermo (quien debía aceptarlo). Este universo intelectual, por así decirlo, no cambió hasta muy entrado el mundo moderno, cuando la democracia, el pluralismo y el concepto implícito en los derechos humanos, fue adentrando en nuestra mente, iniciándose así la ética, como hoy la conocemos. Así se estableció una nueva relación entre los médicos y sus pacientes, como la de personas adultas

que mutuamente se necesitan, creando una nueva relación medico-paciente basada en un principio de autonomía y libertad

La ética médica debe respetar la autonomía, la beneficencia, la no maleficencia y la justicia, lo que no siempre es fácil de entender en la práctica, por lo que más adelante se introduce el concepto del personalismo, basado en el respeto a la dignidad del hombre (desde el momento de su concepción hasta su muerte natural) adquiriendo así la bioética su fisonomía propia.

La bioética, como hoy la conocemos y conceptuamos, aplicada a la conducta humana en el área de la salud, de las ciencias biomédicas, aparece como consecuencia del acelerado avance de los nuevos conocimientos, destrezas y técnicas de las ciencias de la vida. El término de "bioética" surge como un intento de establecer un puente entre la ciencia y la ética.

La bioética se propone hacer el análisis racional de los problemas morales ligados a la medicina, vinculándose con el derecho y la filosofía. Elabora lineamientos éticos fundados en los valores y derechos del ser humano. Debe hacer el análisis profundo y detallado del hecho médico, sus implicaciones en el campo antropológico tratando de proporcionar las soluciones éticas y la justificación de orden racional. No puede prescindir de la antropología, la que considera valores de referencia tales como el valor fundamental de la vida (síntesis unitaria de los valores físicos, psicológicos y espirituales), el valor trascendente de la persona, el amor de los esposos, la relación de prioridad y complementariedad entre la persona y la sociedad, los aspectos de la procreática, entre muchos otros. Estos valores se confrontan con los problemas que pueden originarse por el desarrollo de la ciencia, analizando racionalmente la licitud de la intervención del hombre sobre el hombre. Por lo tanto, la bioética lleva a cabo una reflexión sistemática en la que identifica valores y normas y los compara con las intervenciones del hombre sobre los seres vivos, intervenciones propiciadas por las ciencias y sus avances tecnológicos. Es importante señalar que en tanto más avanza la medicina, más rigurosas deben ser las normas que protejan al ser humano.



Desafortunadamente, en muchos ambientes, no existe un interés por los aspectos morales, buscándose otros intereses siempre de orden material, de tal manera que parece difícil introducir a la bioética en un mundo materialista, técnico, científico y pluralista, como parece ser el mundo en que vivimos. El hombre ha llegado a sentirse dueño de la vida gracias a los múltiples adelantos científicos y a las nuevas tecnologías que ha alcanzado y que ha colocado como el centro y el fin de su existencia. Se busca obtener el éxito en todos los campos, aún a costa de la verdad

No obstante lo anterior, debemos reconocer, por otra parte, que en muchas partes del mundo se está desarrollando un interés por la bioética, no sólo entre los profesionales de la medicina sino del público en general, siendo ya numerosas las escuelas de medicina que se ocupan de su enseñanza e investigación. También se han fundados numerosos centros de bioética, siendo también numerosas los médicos y personal de la salud que con gran interés académico profundizan en el estudio de los dilemas bioéticos producto de los avances en torno a la tecnología de la biomedicina. El verdadero éxito de la acción médica no puede sustentarse solamente en la tecnología, en las habilidades, conocimientos y destrezas, sino que es necesario que éstas se vean acompañadas del buen criterio ético y profundamente humano.

Finalmente, es necesario señalar que la bioética se nos revela como una nueva interdisciplina que trascendiendo las distinciones que hay entre lo estrictamente técnico, (desde el punto de vista biomédico) y lo estrictamente ético, (desde el punto de vista filosófico) va a su encuentro estableciendo un verdadero puente para unir y conciliar ambos sectores que jamás debieron haberse separado, en virtud a un mal entendido progreso tecnológico.

Este número con el cual iniciamos este año 2005 está conformado por artículos y notas especialmente escritos para celebrar el aniversario de nuestra revista dentro del marco del 40 aniversario de la Universidad Anáhuac. Queremos agradecer a los autores de los mismos que amablemente accedieron a elaborar este material.

Adicionalmente, hemos querido compartir con ustedes la versión escrita de la presentación del libro Unión y Procreación realizada por Mons. Rodrigo Aguilar. Este libro fue presentado dentro del contexto de celebración de la Universidad. Fue traducido por la Dra Martha Tarasco, quien obtuvo la licencia del autor para traducirlo y publicarlo en México.

Esperamos que este número conmemorativo les resulte de interés y se congratulen con nosotros de los frutos obtenidos por este medio.

*Dr. José Kathy Porter*

## Criterios para los colaboradores de “*Medicina y Ética*”

1. La revista de *Medicina y Ética* es una revista especializada en el campo de la bioética que está enfocada a la difusión académica entre los profesionales afines a las temáticas y discusiones actuales en este campo. En consecuencia, *Medicina y Ética* no acepta artículos de difusión, ni material que puede ser considerado propagandístico de alguna corriente. La Revista no está circunscrita a una visión única de la Bioética, siempre que los artículos cumplan con rigor la metodología propia en la exposición de las ideas.
2. De acuerdo con lo anterior, las opiniones y posiciones son de responsabilidad exclusiva del autor, y no reflejan necesariamente la posición de la Facultad de Bioética. El Consejo editorial no presupone, en ningún caso, que la institución de origen o de quien da actualmente empleo al autor, suscribe las posiciones de éste, vertidas en el artículo correspondiente.
3. El material deberá ser inédito, no obstante, se aceptan ponencias o comunicaciones, siempre y cuando se señale claramente el lugar y fecha donde se expuso por primera vez la investigación.
4. Se consideran tres tipos de publicaciones: artículos, notas y reseñas. Los artículos deben tener una extensión mínima de 15 cuartillas y máxima de 30. Estos deben ser sobre temas monográficos. Las notas deben ser mayores de 7 páginas y menores de 15. Las notas tienen un carácter de discusión propia del campo científico; la discusión puede ser sobre otros artículos anteriores de la Revista, siempre y cuando cumplan con la calidad académica señalada y no como una mera expresión de una réplica por el afán polémico, sino a la altura del artículo que es motivo del comentario. Las reseñas deben tener una extensión mínima de una cuartilla y máxima de cinco. Las reseñas pueden ser tanto críticas como meramente expositivas.

CRITERIOS PARA LOS COLABORADORES DE “MEDICINA Y ÉTICA”

5. Los artículos serán dictaminados por al menos dos académicos de competencia relevante en un plazo máximo de tres meses. Los nombres, tanto de dictaminadores como del autor, permanecerán en el anonimato. En el caso de respuesta negativa, el autor recibirá un dictamen con las opiniones de los dictaminadores. El autor podrá realizar las correcciones que considere pertinentes y volverla a presentar, sin que *Medicina y Ética* se obligue a publicar el material. En cualquier caso, no se regresan originales. Los autores que hayan sido elegidos recibirán tres ejemplares de cortesía del número en que fueron publicados.
6. Los artículos publicables deberán escribirse de preferencia en español, aunque se aceptan en idioma inglés, de manera clara y concisa. El texto debe ir en letra Arial (12 pts) a espacio y medio, en papel tamaño carta. El material puede ser entregado en formato electrónico para PC, vía correo electrónico o disquete (Word para windows, o formato RTF).
7. Los artículos y notas deberán contener el título del trabajo, el (los) nombres(s) del (de los) autor (es), el nombre de la Institución a la que pertenezcan. El artículo debe estar acompañado de un resumen (abstract) no mayor de 15 líneas (aproximadamente 150 palabras) en español y en inglés. También deben contener 3 palabras claves no contenidas en el título.
8. Las referencias de libros deberán realizarse de la siguiente forma: APELLIDO DEL AUTOR, nombre del autor. *Título del libro*. Traductor, Editorial, Lugar de edición, año de publicación, página (edición original). Por ejemplo:  
  
SINGER, Peter. Una vida ética. Escritos. Trad.: Pablo de Lora Del Toro, Ed. Taurus, Madrid, 2002, p. 57 (inglés: Writings of an ethical life, 2000).
9. En el caso de las revistas el modo será el siguiente: APELLIDO DEL AUTOR, Nombre del autor. “título del artículo”, *Título de la revista*, volumen, número, (mes, año), página. Por ejemplo:  
  
ROMANO, Lucio. “Educación de la sexualidad y los adolescentes. Encuesta cognoscitiva y antropologías de referencia”, *Medicina y ética*, XIII, 1, (enero-marzo, 2002), p. 85.



*CRITERIOS PARA LOS COLABORADORES DE "MEDICINA Y ÉTICA"*

10. Los artículos deberán ser enviados exclusivamente a la siguiente dirección:

**Facultad de Bioética  
Universidad Anáhuac  
Dr. José Enrique Gómez Álvarez, Coordinador Editorial  
Apartado Postal 10 844  
C.P. 11000, México, D.F.  
Email: [jegomez@anahuac.mx](mailto:jegomez@anahuac.mx)**

11. No nos hacemos responsables del material entregado o enviado a otra dirección distinta de la anterior. Para considerarlo recibido, quien envía deberá contar con un recibo físico con sello, o bien con la respuesta electrónica de la dirección de correo electrónico señalada en el punto anterior.



---

## FE DE ERRATAS

En la página 352, 4o. párrafo, del volumen XV, número IV, de octubre-diciembre del 2004,

**Donde dice:** "Puede existir una verdadera equidad para la mujer si no se apoyan las condiciones..."

**Debe decir:** "No puede existir una verdadera equidad para la mujer si no se apoyan las condiciones..."

*Agradecemos a nuestros lectores nos comuniquen cualquier error o deficiencia detectada enviándonos un mensaje a esta dirección: [jgomez@anahuac.mx](mailto:jgomez@anahuac.mx)*

# The Freedom of Choice for or against the Basic Goods and Ends of Medicine

## Physicians, Nurses, and Other Health Professionals as Agents in the Drama of Freedom

*Josef Seifert*

### Resumen

*El siguiente texto es un fragmento del capítulo 4 del libro, en prensa, "Philosophical Diseases of Medicine and Their Cure" (Springer, Países Bajos, 2004). Este pasaje seleccionado aborda la distinción analógica de los distintos tipos de fines y bienes que intervienen en el acto libre y que están íntimamente relacionados con el actuar médico.*

### Abstract

*The following text is a fragment of chapter 4 from the book (in press) "Philosophical Diseases of Medicine and Their Cure". This selected passage approaches the analogical distinction of the different kinds of aims and goods that take part in the free act and are intimately related to medical acts).*

*Palabras clave:* libertad, bondad, elección.

*Keywords:* Freedom, Goodness, Choice.

Freedom as well as the moral drama of the human person rooted in it are so central for ethics and bioethics that we dedicate to this topic a separate chapter.

This is also necessary in order to see more in depth why we have said in chapter 1, above, that the seven ‘ultimate goals’ of medicine are not willed by necessity, as Aristotle and Thomas Aquinas held, but are the object of a free and truly dramatic choice.

In a world in which the good itself, and therefore also the ultimate ends of medicine, are not willed by necessity but have to be chosen freely, however, the moral life of the person and the role of freedom in it, as well as the task of ethics, are profoundly different from their function in a world in which these goals and the good are willed by necessity and freedom is restricted to the role of just choosing, based on the intellect’s distinction between real and apparent goods, the best means to reach its end fixed in advance.

When discussing the essence of moral values in the last chapter, we encountered the necessary state of affairs that moral values necessarily presuppose persons and their freedom. Without freedom the object of ethics and bioethics would collapse. But freedom is not only inseparable from morality, it is also inseparable from personhood.

In order to bring this to evidence, it seems to be indispensable to achieve four things:

(1) A number of important metaphysical and epistemological insights need to be gained and argued for in order to understand that the real existence of freedom in the ultimate, metaphysical sense is possible (and not contradictory in itself) and absolutely inseparable from the personhood of *any* person, whether finite or divine.

(2) The great moral drama of human freedom and the fact that free choice extends to the final goals of free acts, something which to understand clearly we found most important for medical ethics, call for a philosophical analysis of freedom.

(3) Freedom must not be conceived too narrowly so as to situate it in external actions only instead of grasping its seat in the core of the being and attitudes of the person; the bearers and spheres of freedom in the subject, and their unity, require at least a brief elucidation in order to overcome a false separation between external moral actions which realize states of affairs in the world and fundamental moral attitudes.

(4) The highest act of human freedom, in which also the full being and meaning of what it means to be a finite person is actualized, needs to be shown not to consist in a creation, and not even in volitio-

nal actions, but in a *cooperative* dimension of freedom, an investigation that completes the study of the third and fourth dimensions and roots of human dignity.

The reader alone can be judge whether I will succeed in the following to accomplish these four difficult tasks, at least in form of a sketch Physicians and nurses, just as all other persons, are faced with the need to choose, and increasingly so in a society which is less and less regulated by intersubjectively and legally accepted moral codes. In order to understand the drama and need of a conscious free commitment to the ends of the health professions, we have to attempt now a better understanding of the nature of freedom and of the drama of the moral choice between entirely different kinds of 'good'.  
(...)

## 2. Ethics, freedom, and motivation

The Drama of the Physician's Freedom Can Only Be Understood in the Light of the Free Choice of the End and Not Only of the Means.

### 2.1. Categories of the 'Good'

We have seen that even in evil and largely irrational human acts some true knowledge is presupposed. Willing presupposes the subject's relation to an object, but also to at least some truth and value.

Precisely the close relationship between freedom and knowledge, however, could lead us to believe that the knowledge of the goods, medicine should serve forces us to follow this knowledge in our freedom. Socrates said, "Nobody commits knowingly an injustice." But then there is no free choice for the physician as far as the essential goals of medicine are concerned and the drama we alleged in chapter 1 does not exist.

Sharing some of the same assumptions with this Socratic position, but wishing to liberate freedom from the apparently necessary dominion of knowledge of the good over it, someone could think that truth, as well as any value in the object of free acts, enslaves the human person. Truth and value are then thought to constitute limits to human freedom and appear to threaten the person's autonomy. Thinkers who



believed this have attempted to completely separate freedom and the principles which exert influence on it from the object and its motivating power; they have postulated that the source of free acts lies in the subject alone and in no way in the object. This thought dominates Kant's ethics and is present also in Fichte's idea that the other (the non-I) only fails to limit freedom if it is posited (*gesetzt*) by the subject.<sup>1</sup> In its most radical form, Sartre has defended such a view of freedom.<sup>2</sup>

All of these opinions on freedom and on its liberation from submission under goods entail a radical misunderstanding of freedom, however. Far from destroying human freedom, truth and authentic values on the object-side liberate it. Each rational action presupposes a certain state of the world, the existence of certain bonds or the absence thereof, certain values, etc. Thus each human action by its nature has a connection to truth. Truth is, as Karol Wojtyła the philosopher says, "the internal principle of human action."<sup>3</sup>

As truth does not destroy or threaten freedom, so values also do not. Kant's idea that freedom is only autonomous if its entire source proceeds from the subject and if it does not depend on any object, is profoundly wrong. He fails to see that not all influences from values and objects threaten freedom or are like mere causes taking some effect in the subject. There are indeed such influences that are hostile to freedom, such as drug-addiction or psycho-terror. But truth and true values liberate freedom. We do not create but discover them and they are not dependent on our freedom. They are to be found and are pre-given to the subject in the world and in the nature of things. But when we find them, they do not oppress us or deprive us of our freedom, but renew and liberate us. They give a meaning, 'purpose', and end to human actions; they liberate freedom to itself and render possible the deepest dimensions of it.

This finds a concrete application in the medical service to patients. The call to respond to patient needs and the obligation to save lives, to restore health, to fight disease, etc., are not hostile to the freedom of physicians and nurses. They give meaning to their freedom. Without being faced with the different goals and goods we described, the physician's freedom would be empty and lack any 'why' of medical action. And such a 'why' cannot derive from a mere arbitrary de-

creed or decision of the free will but must stem from the nature of reality. Only truth and true values will make us free.

For only in response to truth and to true goods can freedom be fully freedom, can freedom be meaningful rather than senseless arbitrariness. Only in response to the good can free acts embody value, can freedom have a 'why' for the sake of which we act.

This axiological dimension of freedom –its link to truth and to value– forces us to consider a new essentially necessary truth about freedom: the object of a free act does not stand in front of us as totally neutral and indifferent, but as 'important', i.e., it is raised out of the sphere of the wholly indifferent.<sup>4</sup> Otherwise there would be no reason to will it.

This importance can be positive or negative importance. A purely negative importance as such, however, cannot motivate our affirming will but only our rejecting or some other form of 'negative willing', i.e., of saying in some way 'no' to something. If we call therefore *any* positive importance 'good', an object attracts our will always *sub specie boni*, under some aspect of the good, as Thomas Aquinas says: *Quidquid agitur, sub specie (ratione) boni agitur.*<sup>5</sup> We *always* want something which stands before us either as positively important –this is a necessary condition in order for us to will it affirmingly– or as negatively important, which is required for us to reject it, to will that it not be, or to flee it.

Yet if we follow Aristotle's and Thomas Aquinas's teaching that all men desire the good in the sense of something that stands before us as desirable or as *positively important*, and if we then interpret this good which 'all men desire' as their happiness, do we then not lose freedom? Does not then the knowledge of the good determine freedom by necessity? If our will wants the good, which is identified with happiness, by necessity, freedom can only have the role of executing what the intellect shows us to be good. Morally evil choices are then simply based on error and ignorance and Socrates is right in asserting that no man commits injustice or another evil willingly.

## *2.2. The Drama of Human Freedom Can Only Be Understood in the Light of the Free Choice of the End and Not Only of the Means: Categories of the 'Good' as Explanation of This Choice*



Even if it is true that we will necessarily *some* good, the drama of freedom, as it also faces the physician in his choice for or against life and other goods of patients, definitely presupposes at least two entirely different points of view of motivation between which we can choose and which are irreducible to each other. If all men wanted necessarily the same end and could choose only the means that they deem best for this end, freedom or at least the drama of freedom would be impossible. Also some followers of Aristotle (who had asserted such a thing) admit this, for example Cornelio Fabro, who criticizes this Aristotelian idea (defended also by Thomas Aquinas), according to which the good determines the will. Fabro attributes to other aspects of the ethical thought of Thomas Aquinas also the view that the will can choose between ultimate ends, specifically between a perverse and a good end.<sup>6</sup> And the older distinction common to many scholastics between the *bonum utile*, the *bonum commodum* and the *bonum honestum*, between which we can choose, goes in a similar direction. Kant, in his distinction between acting from inclination (*Neigung*) and *from duty* (*Pflicht*) formulates for the first time quite clearly two radically and incommensurably distinct points of view of human motivation, a truly epochal ethical discovery.

Yet in my opinion, there are so many confusions regarding this matter in Kant, that one can say that a viable distinction between fundamentally different categories of the good (of importance), between which the drama of human freedom unfolds, we owe to Dietrich von Hildebrand.<sup>7</sup> He identifies three types or categories of importance. First, Hildebrand distinguishes between the objective value and the merely subjectively satisfying. There is an abysmal distinction between them, which shows that the ‘good’ that all men desire is not univocally and not even truly analogically ‘good’. What are those distinctive marks between the intrinsically good—to which Hildebrand’s notion of ‘value’ refers—and the merely subjectively satisfying?

(1) First, value-importance (such as the value of human life) is objective and intrinsic; the merely subjectively satisfying (for example, sexual pleasure or the possession of money to ‘buy pleasure’) is relative to the subject. Some persons like chocolate or money, others not. That which possesses objective value, in contrast, is precious in and of itself. The dignity of man is such a value which does not derive

from any relationship to our inclinations, drives, instincts, *appetitus*—but belongs to the person by her own nature. Value in this sense is, above all, a preciousness in itself which does not consist in the ability of an object to satisfy or to fulfill us but is an intrinsic positive importance that raises a being out of the neutral, of the indifferent. We express linguistically this character of *bonum in se*, which already Duns Scotus has contrasted with the Thomist understanding of *bonum* being good only *ad aliud* (good as relational to *appetitus*) in that our language does not allow us to say of such values as the dignity of the person or justice that they are *dignity for me*, or *justice related to my desires*. No, they are dignity and justice as intrinsic values, as intrinsic preciousness of things.

The physician and nurse who are confronted daily with patients, born and unborn human beings who possess personal dignity, are thereby constantly addressed by the call issued by such intrinsic goods.

In sharp contrast, the merely subjectively satisfying of the cigarette depends on our likes or dislikes. For a non-smoker, the smoke of cigarette may be disagreeable, something negatively important. For the smoker it is subjectively satisfying. This positive or negative quality depends on the pleasure or displeasure it gives to a subject.

Whereas the quality of the subjectively satisfying or of the subjectively dissatisfying may be grounded in the nature of the object—such as in the case of the good taste of some excellent wine, some Marzipan of Toledo, or a warm bath when one is cold—it can also be entirely divorced from the true nature of the object, such as when the torture and blood of his victim fill the sadist with intense satisfaction.

(2) Objects endowed with the two mentioned kinds of importance address themselves quite differently to the subject. The good insofar as it is endowed with intrinsic value addresses a call to us. It appeals to our freedom to conform to it, to give it a due response. In fact, this call addressed to us by beings endowed with intrinsic value reveals the innermost meaning of freedom. For example, we ought to respect a human person in virtue of her dignity, regardless of whether this person is old or young, pretty or ugly, born or unborn. When we treat a person like a thing, like an animal, or even as a slave, we contradict this call issuing forth from the dignity of persons. The same is true when we deliberately kill an innocent human being. Objective values



do not leave us in our arbitrariness but call us to conform our wills, hearts and actions to them.

At the same time, they address themselves specifically to our freedom because no machine and no animal governed by instincts but only a free subject can say yes to values, can properly relate to goods endowed with intrinsic preciousness.

Quite the reverse, the merely subjectively satisfying addresses itself to us not with a call to give it a due response, but with an enticement; if it is illegitimate, it seduces us. As long as it is legitimate, we are entirely free to follow its invitation or not to follow it. We cannot speak here of a call, let alone an obligation. While not demanding a response from the person and not addressing a call to her, however, the merely subjectively satisfying has a tendency to dethrone our freedom, to enslave us. Just think how a passion for gambling, for sexual satisfaction, for money or power can dominate and enslave a man or a woman. Thus the true meaning and possession of freedom in the moral sense becomes first possible through the response to goods endowed with intrinsic value.

(3) Thirdly, the subject relates quite differently to the object in the case of a good endowed with intrinsic value as opposed to a merely subjectively satisfying object.

The intrinsic good is object of a certain self-donation, of a certain conforming ourselves to it, of our giving it a response due to it. We subordinate ourselves to an object endowed with intrinsic value in love, in admiration, in the concern for truth and justice, or in the adoration of the infinitely holy God.

Such a gesture of subordination to things endowed with intrinsic values is clearly seen in the commitment of nurses and physicians to persons, starting with the greeting of patients, in which they recognize their intrinsic dignity as persons, up to the self-sacrificial care nurses or physicians give to patients in situations of infectious diseases where they risk their lives to care for others.

In contrast to such a self-donation in medical care, any such giving of oneself is missing in the case of the merely subjectively satisfying. There we appropriate the object to us, we consume it, we use it, as the French expression "*je me réjouis de*" shows, which means both 'to use' and 'to take pleasure in', a fact on which Karol Wojtyła<sup>3</sup> has put

his finger in an admirable way.<sup>8</sup> This attitude is found in a perverse form in medical staff who regard patients only as means to earn money or are even willing to sacrifice the lives of born or unborn human persons entrusted to them just in order to provide money to please their pleasures.

(4) Fourthly, the two kinds of importance show a radically different type of gradation. Objective and intrinsic values are gradated according to a principle of hierarchy. They rank higher or lower in an axiological sense. Thus the human patient's dignity exceeds incomparably the value of animals. Denying a crucial case of such hierarchy, Peter Singer's attempt to unsanctify human life and to claim that healthy pigs have higher value than gravely handicapped humans is a profound error.<sup>9</sup>

The merely subjectively satisfying, however, possesses only degrees of intensity. We can apply to pleasure *per se* only Aristipp's criteria: (a) How intensive is it? (b) How easy is it to get by? (c) How long does it last? (d) Which bad after-effects does it have? Even Aristipp's radical hedonism, however, cannot be defended without re-introducing some objective value. For when he praises the wise man for his wisdom, Aristipp admits some intrinsic goodness of wisdom and would not say that the fool's actions are equally good.<sup>10</sup> Likewise, Gorgias, Polos, and Callicles in Plato's *Gorgias*, who hold similar views, cannot help but admitting—upon being questioned by Socrates—that there are some pleasures which are not good.

(5) While both values and the merely subjectively satisfying have a relation to joy and happiness, their relationship to happiness is quite different: That which possesses intrinsic value can render us happy only when we give ourselves to it. The true happiness bestowed on us by values presupposes that we participate in the intrinsic value of a thing or of a person. This happiness is the joy that only a thing of objective value can bring about. It is the radiance of value in the soul that perceives it. We can gain this happiness and win our soul only when we give ourselves, when we lose our souls. Happiness is a super-abundant gift. Also this can be seen beautifully in medicine in doctors and nurses who receive profound happiness in their self-donation.

In contrast, merely subjectively satisfying objects we use for our satisfaction. They are means to our pleasure. Moreover, our subjecti-



ve satisfaction is quite compatible with the knowledge that the importance of the object depends on its capacity to please us. This ego-centered 'happiness' has a completely different character than the authentic happiness, which is a gift of our contact with things possessed by intrinsic nobility and value.

This again is evident in medicine. A nurse who does not care about her patients but only desires her own egocentric pleasure will experience perhaps intense satisfaction but never be enriched by the authentic and profound happiness which the nurse who gives patients loving care will experience. The same is true for physicians.

We thus see: there are profoundly distinct senses of the good, radically different kinds of positive importance that address themselves to quite different centers in us.

What is more, there is no common denominator among them; they are not pursued under the same point of view of motivation, for instance under the point of view of the question: "What is intrinsically better?" A physician can take money to torture a person without believing at all that this act is objectively better than to refuse it.

This difference can in no way be reduced to that of the real and of the apparent good. It is possible that a man wrongly believes that a thing possesses intrinsic worth and thus he can prefer the apparent good to the real good; but in this case he acts *sub specie* of the same kind of goodness.

In the situation of the dramatic choice of the nurse or physician between serving the good of a child or killing it to make money, we are faced with an entirely different situation: The subjective satisfaction wealth can provide, may be pursued entirely independently from the belief that it is intrinsically better to pursue it at the cost of a human life. The 'good' in the two senses we distinguished can be pursued in complete independence from each other: someone can pursue what satisfies his concupiscence or pleases his pride *entirely without any concern whatsoever whether his acts are in harmony with what is good in itself*. It is this fact that accounts for the drama of moral choices and regards the *end of human acts*.

We may proceed to show a third category of importance, which is indispensable for understanding such acts as gratitude, forgiveness, or love, as well as for understanding happiness.<sup>11</sup> This third sense of the

good can be described as the 'objective good *for* the person'. It shares with the subjectively satisfying that it is essentially a good *for* someone; it addresses itself to a person and is a good *for her*. It shares with value the objectivity, however. It lies objectively in the true interest of a person, constitutes an objective 'pro' for the person, serves her true happiness and fulfillment, and is verily a gift for her. In desiring happiness, as distinct from mere subjective pleasure, we truly desire the objective goods for us. In gratitude, we respond to such gifts for us, and in the *intentio benevolentiae* of love we desire the objective good for the beloved person. Inasmuch as it makes humanly and ethically a decisive difference whether we pursue just our own objective good or that of others,<sup>12</sup> we could even speak here of two entirely different categories of 'good': the objective good for my own person and that for another person.

The objective good for the person, be it my own or another person, is not divorced from intrinsic value. On the contrary, each value, when it is profoundly understood or when the person embodies it, also addresses itself to her as her gift and source of happiness. The justice of Socrates is of intrinsic value but also a great objective good for him. The beloved person is precious in herself but also a source of happiness for those who love her, etc., so that we could call love in different senses an *Überwertantwort*, an act that goes in various senses *beyond* an adequate value response to an objective good.<sup>13</sup>

Understanding the irreducible diversity of these three categories of importance, we also understand the drama of human freedom. Human freedom does not unfold just in relationship to the means for the good or to practical judgments, while we would have to will the end, the good, by necessity.

No, given the profound difference of the three categories of importance, given the three fundamentally different meanings of the 'good', we understand now the depth and drama of man's freedom in deciding which of these different kinds of importance becomes the one dominant in his life. A person can choose each of these fundamentally distinct goods; she can also isolate them and choose one of them in indifference to the others. Thus she may choose her own satisfaction in indifference to the intrinsically valuable. She can rob a man, wanting to enjoy his wealth and the pleasure going along with his posses-



sions, without even asking herself whether her action is intrinsically better or not. A man can rape a girl because this satisfies his lust or his sadistic desire for power and humiliation of others, without having to believe that his action is in itself better than not raping the girl. He can even lead warfare against the good because he sees it obscuring his own power and greatness. In so doing, he does not pay a bit of attention to the question whether or not his action is good in itself, nor does he have to believe it is, as if he always acted *sub ratione* of the intrinsic value.

Thus man can do the evil, clearly seeing that it is evil, as Ovid put it: "*Video meliora proboque; deteriora sequor*" (I see the better and approve it; but I do what is worse). Man can, contrary to Socrates' view, *knowingly* do injustice; in effect, he is only unjust if he commits injustice *knowingly*. In fact, he can resent and hate justice and all that is intrinsically good.

Man cannot only be indifferent to that which is intrinsically good but also—and most amazingly—towards the *objective good for himself*. Man can gamble or give himself to his lust, knowing well that this leads to his sickness, to his moral destruction, or even believing that this might lead to his eternal damnation. Yet he can choose the road to his evil or to his own perdition because he can pursue that which satisfies him subjectively now and fulfills his will to power—and, in so doing, he can be indifferent not only to intrinsic value but even to his own objective good. Dostoyevsky has described this repeatedly in his novels and short stories. Think of Marmeladov's conversation with Raskolnikov in *Crime and Punishment*, where it is evident that Marmeladov knows fully well that to steal the money he needs to buy alcohol from his own daughter Sonya, whom his alcoholism and the resulting hunger of the family has driven to despair and who earned this money by prostitution (which she hates but sees as only means to save her starving family), is utterly evil. Yet he acts in this way. Or think of Dostoyevsky's *Story of a Funny Man* in which the same phenomenon of choosing a course of action one knows clearly to be evil is powerfully described. Thus even the objective good *for ourselves* we do not necessarily will. On the contrary, we can very well engage in alcohol, in drugs, in adultery and rape, in deceit and lies, *knowing perfectly well that this does not lead us to true*

*happiness*. Therefore, the self-love that consists in desiring our *true happiness*, our salvation in God, is a rare and very meritorious and difficult moral act.

The drama of freedom presupposes, apart from the three categories of importance, also the ability of isolating them from one another, the capacity of absolutizing the merely subjectively satisfying and of taking it outside of its legitimate place which it possesses only as long as it is integrated in the right order of goods and in the overall response to what is intrinsically valuable. Socrates' famous thesis that no one acts knowingly wrong is thus proven wrong.

In order to understand the drama of human freedom, we must not only consider objective values such as aesthetic values of beauty in nature and art or intellectual values such as the thorough knowledge of a language. These also demand a due response—but they do not impose moral obligations on us. Only when we are faced with such goods that do not only address a general call to respond to them adequately but issue a *moral* call, we are faced with the whole depth and the drama of human freedom. The dignity of the person, her life, the elementary objective goods for her, such as her clothing and food, or the basic intellectual development of a person, truth, etc.—these are not themselves moral values. Nobody is in the moral sense good or evil for having or not having them. Nevertheless, these values and goods are morally relevant. They issue moral calls and obligations to us and for this reason are called 'morally relevant' goods or evils, as we have seen.<sup>14</sup> They involve a directedness to our conscience; they issue quite another serious call than aesthetic values or even an obligation. They demand that we respond to them with our freedom.

Most morally relevant goods are related to the person or some aspect of a person's being and therefore intimately related to medical activity. In view of the centrality of the morally relevant good of the person who is endowed with intrinsic dignity it becomes understandable why some formulations of the fundamental moral norm refer only to the person, such as Kant's various personalistic formulations of the categorical imperative<sup>15</sup> and the personalistic principle of Polish personalist ethics: "*persona est affirmanda propter seipsam*" (the person ought to be affirmed for his or her own sake), or "*persona est*



*amanda propter seipsam*" (the person ought to be loved for her own sake).<sup>16</sup>

If we respond adequately to morally relevant goods,<sup>17</sup> we realize moral values. These involve quite another unconditional sense of 'goodness', as Kant says and as we have seen in chapter 3, above. Here we may briefly summarize our main results, relating them to freedom: Moral values presuppose necessarily human freedom. Without it, they cannot possibly exist. Yet while this bond is evident, it is not analytically but synthetically true that it exists. Theologians such as Calvin admitted guilt and sin without admitting freedom. It follows from the essence, not from the mere definition, of moral values that they presuppose freedom.<sup>18</sup> Also this is an absolutely necessary truth, a *veritas aeterna*. Moral values are therefore linked to responsibility; we are accountable for our moral goodness or evilness. They appeal to moral conscience and deserve punishment or reward. All moral values, at least all obligatory ones,<sup>19</sup> should be realized by every person; the partial value-realization and specialization that is natural in other spheres of value, such as aesthetic or intellectual values, is here inappropriate, as we have seen already. Moral values have a higher rank than other values and are the highest objective goods for the person. Moral values most properly are *the* good of the soul, moral evil is most radically opposed to the good of the soul, as Plato states.<sup>20</sup> In morality in its highest perfection lie the ultimate existential calling of man and the only ultimate fulfillment of the being of the person *qua* person. For this reason all moral values are also morally relevant, i.e., we ought to strive for their realization above all in ourselves but also in others. Moral values also imply the most direct relationship to God and to religious values. None of these features belong to the other values.<sup>21</sup>

We now see that the drama of human freedom lies precisely in choosing either morally evil pleasure, pride, and concupiscence in contempt of the call of moral values—or choosing to conform our lives to the call of moral and morally relevant goods.<sup>22</sup> Unfortunately, neither that which is good in itself (such as the person of the patient endowed with intrinsic dignity), nor that which is objectively good *for other persons* (the true physical and encompassing good *for* patients), nor even our own objective good (true happiness) are desired

by necessity. They must, as we can now understand in the light of the categories of importance we distinguished, be *chosen freely*.

Physicians and nurses may lose their jobs or their acceptance in medical schools or in schools for nurses, if they refuse steadfastly any collaboration with acts such as abortion.<sup>23</sup> At least, they have to forgo a bigger income they could gain by partaking in abortion or abortion industry. They might even risk their professional career if they abstain from moral evils.

This choice between what is just and right in itself and what is more satisfying subjectively, is a dramatic and difficult one. In criticizing sharply the idea that “the good is what all men desire” so as if the intrinsic good or even the objective good for our person, let alone that for other persons, were desired and willed by necessity, we do not deny that there is both a natural ordination to intrinsic goodness and to the objective good for the person, and even a natural tendency in the human person driving her towards these goods. And this thirst for the good and for happiness as an ineradicable inclination, which is the condition even for suffering from its privation, is indeed a ‘necessary directedness of will and desire’ to their ends (when the end of the will is understood not as the object of rational choice but as the end of the will’s ‘natural inclination’.) But at the level of our personal and free relationship to reality we need to choose these goods freely and can choose perverse ones, an insight of which Cornelio Fabro shows that we can find it also in Aquinas.<sup>24</sup>

Thus we conclude: while there remains also in doctors and nurses an inclination to the good and to their and their patients’ *true* happiness, physicians and medical staff can also choose grave moral evils to gain subjective advantages. Each of them has to choose freely the ends and ultimate goals of his or her acts.

### **3. Being free is not restricted to the sphere of action but encompasses many spheres of human willing**

*3.1. Different Levels of Human Freedom—Actual and Superactual, Direct and Indirect Freedom, Affective Responses, Other Gifts and Cooperative Freedom*



All of us, but especially those who, as medical professionals, live an extremely active life, can easily be seduced into reducing their freedom to their action or into failing to recognize that there are other spheres of moral acts. But human freedom is in no way only given in actions.

To believe so or to cut off the sphere of human actions from the underlying and more fundamental forms of human life can have tragic consequences, cutting off the active life of medical professionals from its true roots and from a far more fundamental level of freedom.

The opposite danger also exists: an insisting on 'fundamental moral options' with the implication that a good benevolent attitude permits us to perform any concrete actions, as long as its consequences are judged preponderantly positive.

In order to overcome both of these errors, and to understand the nature of freedom and the different kinds of acts that it renders possible, we must first distinguish two quite different dimensions or perfections of freedom.<sup>25</sup> The first one unfolds in relation to the important object; it involves a free 'yes' or a free 'no' spoken to it. It is the freedom to respond, to take a stance, affirming or rejecting an object or state of affairs. This dimension of freedom is involved when physicians or nurses take a stance on issues of life and death, dedicate themselves to promote the wellness of their patients, and decide to mitigate suffering.

The second dimension of freedom consists in the will being able to engender free acts which aim at something outside themselves, and to initiate new causal chains, thereby also becoming the lord over our external actions and being able to initiate activities which then might lead to the realization of states of affairs which we realize in the outside world, after 'affirming' (willing) them freely in an inner response. The second dimension of freedom may also lead to the making or creating of objects, works of art, etc., which are not reducible to states of affairs, the proper objects of human action. Physicians and nurses continuously realize this dimension of freedom whenever they operate on a patient, administer drugs to them, etc.

The first perfection of our will is deeper and has a much wider scope than the second. It encompasses also all purely inner responses, including those directed to objects that we can in no way change,<sup>26</sup>

such as God. But we can take also a loving and generous or an envious attitude towards a more gifted person than we are. We can freely respect and affirm in love such a person, or reject her in hate and envy.<sup>27</sup> Also a grave disease or illness we can freely and humbly accept or rebel against it.

The second dimension of human freedom chiefly refers to free actions in the strict sense, i.e., to acts which aim at the realization of states of affairs which are not yet real but can be realized through me (the object-sphere of *prattein*, of acting in the narrower sense of this term) or to objects which we can make or produce (*poiein*). In such actions and productive acts that are geared to the real world outside of ourselves, we initiate those activities that bring about the intended states of affairs or objects of making.

Both dimensions of freedom involve the mysterious inner power to engender acts without any preceding cause and without our nature forcing us to act. This essence of freedom is common to all free acts and actions.

The first perfection of the will, the responding one, involves not only freedom as an unforced consent (we can freely affirm a good without choosing properly speaking), but it also includes the freedom of choice.

In the light of our distinctions between the different senses of the good we see: Free choice is not restricted to the choice of the proper means to achieve the good as final end: We do not want with necessity as final end the intrinsic good or the happy life or the realization of moral values and the adequate response to the truth and especially to morally relevant goods such as the health or life of patients. Unfortunately, we can fail to will the first and most important objective goal of our freedom—to conform our lives to the truth and to true goods. For we can choose a life of subjective satisfaction in indifference towards truth and towards intrinsic values and morally relevant goods, and even in indifference towards our own objective good. Thus we can choose between ultimate ends, between good and evil, between the love of God up to the neglect of self and the self-love up to the contempt of God, as Augustine puts the object of this dramatic choice in *The City of God*. This choice between the ultimate ends is the drama of human freedom.



In order to understand human freedom, we must understand the further truth that freedom has many dimensions above and beyond its role in external action. There is first the impossibility of reducing the first dimension of freedom, its responding character, to that free response of *willing* which is an integral part of external action only and which presupposes something that is not yet real but can be realized through me. Also when I read a book or watch a movie, or become witness of crimes or suffer events that I cannot change, I can take purely inner stances, freely affirming the good, rejecting the evil, praising God or cursing him. These are not external actions but free inner responses possible even when I am perhaps unable to respond in any external action. I can direct such inner free responses to individual goods or evils, such as to a person to whom I forgive a wrong, to an abortion or euthanasia which I might be forced to witness or to know of, to a scene of torture which I have to see in a concentration camp, or to whole general spheres of values, such as to moral values as such, to the dignity of the human body, to all human rights, etc. A sphere in-between purely inner free stances and actions aiming at realizing states of affairs outside me is the whole world of language.

Besides such actual free responses, which I experience here and now and direct to an object, there are also superactual free responses in a person. These continue to exist in us even when we do not actually experience them or think of them. As we know many things superactually even when we do not think of them, such as the French word for horse, so we find also that concretely lived free acts and responses do not exhaust themselves in our actually experiencing them. Both our responses to individual beings (such as our love for our wife or child) and to general types and whole spheres of value, such as attitudes of reverence, the virtues of justice, of purity, etc., can last in the form of *superactual* acts. They manifest themselves in our emotions, feelings, concrete responses and actions, etc. All virtues and vices are superactual acts. They profoundly influence the concrete actual consciousness of a person and are as it were a *basso continuo* that accompanies the actual melodies of our daily life.

Finally, there is the so-called fundamental moral option for or against all morally relevant goods, for or against God and the whole world of values. This response has the most universal scope of ob-

jects at which it is directed. This attitude may also be called the *general moral attitude*. This most general attitude, however, is not called so because in itself it would be an abstract entity, but it is 'general' in at least three distinct ways: (1) It is really or potentially present in all other morally good or evil acts; (2) it has the most general morally relevant good as its object: both in the sense that it responds to *all* morally relevant goods and in that it responds to the supremely concrete and yet all-encompassing good: God. Moreover, (3) it is called to become superactually real in the person and thus receives the character of lasting foundation of a person's moral life, which is a condition for fulfilling its character of underlying the entirety of a person's individual responses and moral acts and being general in this sense.

Certainly, the general moral response to the world of morally relevant goods can also exist in us merely momentarily as a stance we take at a certain moment towards the whole world of values. But it is intended to achieve a superactual reality in our soul and deserves the name *attitude* (rather than momentary stance) only when it has become superactual. It also can and should have a special depth in different senses, and not only in that of the superactual life of the person: It can be more or less firmly rooted in the person, it can qualitatively be more or less deep, play a greater or lesser role in our lives, last more or less long in its identity throughout time, as opposed to fast-changing attitudes, etc. The fundamental moral attitude, especially when it is freely sanctioned, constitutes in a sense the backbone of our moral life and is the fountain of concrete actions. Being also strengthened and formed by them, it possesses utmost significance in any adequate philosophy of virtue and ethics. It must not be regarded as unconscious, however, though it is more hidden to our reflection than concrete intentions.

The fundamental moral attitude (option)<sup>28</sup> does have both a content and an object, though its content can be extremely 'thin' and formal such as when the good general moral attitude of an atheist or skeptic has only the form of not wanting to do anything in truth forbidden him, and if he is ready to obey all moral obligations *if* they exist and if he will know them. The atheist and skeptic can in this way be morally good, submitting in this formal and abstract way to the truth (while leaving open the content and knowability of truth and

feeling unsure whether perhaps *in truth* everything is permitted, as Nietzsche thought). Yet the will to submit to truth in thought and action remains always a decisive element of the person's fundamental morally good attitude. For all moral imperatives bind in the name of truth, and judgments which make a claim to truth are presupposed everywhere in our moral life. And nothing is permitted except if it is in truth permitted.

The good fundamental moral attitude may take on much more content, however. It may be based on a clear recognition of the truth and its basic contents and refer specifically to morally relevant goods that are understood to exist. It may thus take the essentially different form of a clear general will to respond adequately to the morally relevant goods and also of the general will to *be* morally good.

This general will to *be good* constitutes a new and very important element of the fundamental moral attitude, which is another value-responding attitude towards the unique and specifically *moral value* to be realized by me.

The fundamental moral attitude as the 'general will to be good' refers to the '*bonum est faciendum*' in the sense of the sphere of moral values and disvalues in the person herself. The acceptance of the call to realize moral values in our own person was thought by Max Scheler to be impossible or at least to involve pharisaism: To be interested in my own moral goodness would, according to him, fail to accept the principle that the moral value 'rides on the back of my actions'. It would be a self-centered attitude and involve a turning away from the morally relevant object of the good of our neighbor. But this is not true although it is true that the genuine interest in the other's good, in the morally relevant good, is indeed a condition of authentic morality. A careful phenomenology of the fundamental moral attitude forces us to recognize a two-fold directedness of the *Grundhaltung*—to all morally relevant goods and to the realization of moral values in us.

It would be unobjective not to want to be good ourselves if it is recognized that moral values are higher than even all morally relevant ones which are not themselves moral values, as we have seen in chapter 3.

Parents have to be interested also and primarily in the moral goodness of their children, Socrates is committed to further the moral virtue of his fellow-citizens.



As it would be morally wrong to be disinterested in moral values as such, it would be most illogical not to be interested in their realization *in us*. That this interest as such has nothing to do with pharisaism or egocentricity in morality is seen when we understand that the general response to moral values in us and in others must be first of all a value-response, not just a response to the objective good for us.

Thus it would be illogical in the highest degree not to be interested in our own moral goodness as if that were any less important than the moral values in others. We must distinguish the egocentric or pharisaic interest ‘only in *our* salvation’ or even in a purely subjectively satisfying aspect of glorifying ourselves and of enjoying our superiority through moral values from the value-response to moral values. Only the former is pharisaism while the latter is an integral part of the fundamental good moral attitude.

In the ‘general will to be good’ we find a second and radically new moment, namely the awareness that moral values cannot be realized by us primarily in the world or in other persons but only in ourselves. Only over ourselves we have this kind of control that permits us to realize them directly. Therefore, the general ‘will to be good’ refers not to the moral goodness of others but to our own. It also accepts the kind of irreplaceable character of our own person and the primary way in which their call is directed to our own self, in the sense of a special absoluteness of the moral obligations being addressed to us in such a way which forbids us ever to say that “we should commit a moral evil so that another one avoids an even greater one.” Such a moral weighing of goods is excluded in this self-directedness of the ‘general will to be good’ which recognizes the unique insubstitutable “*Tua res agitur*” in the moral imperative. We will return to this important foundation for ethics in general and medical ethics in particular in chapter 6.

By saying that this will to be good, too, has to have a value-responding character, we do not exclude that it should involve also an interest in our own (or anybody else’s) *objective good for the person*. On the contrary, the objective good for persons including our own constitutes a dimension of morally relevant goods that *must* be responded to in order for our attitude to be truly morally good. It is more problematic to determine whether a general moral attitude

would still be good if we were interested *only* in our own salvation and if the will to be morally good did not include *any* response to the intrinsic value of morality. Imagine that someone were to say, for example: "I do not care a bit for moral goodness as such but I know: I shall be damned if I am not good. Therefore, and therefore alone (to win my salvation and to avoid punishment), I shall be good. Otherwise I would not give a damn for justice and goodness." Would this still be morally good? It appears to be so only in the most rudimentary way, and even this only by involving still a certain unconscious response to the value of one's own person and possibly even to moral goodness because of its intrinsic value.<sup>29</sup>

This leads us to a further insight into the true nature of the fundamental moral attitude in this sense: it ought to preserve the hierarchy within the motives of moral acts, and the hierarchical relationship between morally relevant goods and moral values, intending the realization of justice and other morally good acts first of all because of their intrinsic moral goodness.

The element of the fundamental moral attitude directed to all morally relevant goods and moral obligations differs from the more general commitment to truth in being one step more concrete by being based on the recognition that there are some morally obligatory and morally relevant things besides 'whatever truly binds us' as such. It concretizes the *Grundhaltung* towards truth also by going one step further beyond the moral relevance of truth itself and by recognizing some other morally relevant goods.

We could further distinguish the morally required and obligatory *Grundhaltung*<sup>30</sup> to submit to all morally *obligatory* goods, and the 'optional' *Grundhaltung* that lies in the determination to follow also moral invitations. The first one would be possessed by a physician or nurse who reject in principle any moral wrong in order to please their patients' or superior's will. The second fundamental moral attitude would be more perfect: it would also involve a fundamental willingness, for example of a nurse or physician, to dedicate their lives far beyond the obligatory to the promotion of health. Such persons may dedicate years of work and their spare time to do research on how to cure cancer or leprosy. They may go to distant African countries at a low pay in order to alleviate suffering there, etc., as Mother

Theresa and her Sisters of Charity did in India and many places, and as many 'physicians without borders' in Europe and many physicians in countries plagued by poverty do. This attitude goes far beyond merely fulfilling one's moral duties.

Born from the encounter of subject and morally relevant object, besides 'moral invitations' to perform free sacrifices or heroic acts such as Maximilian Kolbe's giving his life for a family father, also moral obligations arise which possess another moment of absoluteness and make a direct appeal to our conscience. This difference is evident in cases in which the same morally relevant good (a human life) is at stake without any obligation for us entering into the picture (for example, when we see human persons as shoppers in a supermarket where their lives do not impose special or actual moral obligations on us). The universality of the object of the fundamental moral attitude reveals itself also in the response to *all* obligations as new moments compared with the morally relevant goods (for example, a human person or life). For this moral obligation and law requires, as Kant saw (though he falsified the object of this insight profoundly by claiming that pure reason gives this law to itself), a new and unconditional respect (*Achtung*), possessing itself a new absoluteness that calls quite logically for a new moment of obedience in the fundamental moral attitude. This element within the fundamental moral attitude is not explicable through the commitment to objective goods such as human life that are morally relevant but do not deserve in themselves this absolute subordination and obedience owed to the moral obligation itself.<sup>31</sup> Inasmuch as the objective moral obligations are always mediated through our knowledge and conscience, and bind us in this form of being recognized and acknowledged by the subject, one could also describe the fundamental moral attitude as the determination to follow always one's conscience.

Likewise, the fundamental openness to non-obligatory moral calls can exist on many levels of qualitative depth and purity: (a) it can exist to some more or less limited degree as in most morally good human persons; (b) it can also exist in form of a heroic and in a certain sense unlimited morally good attitude to respond as far as possible not only to *all morally obligatory goods but also to all non-obligatory goods* and indeed to choose the more perfect goods before the lo-



wer ones. Such an 'unlimitedly morally good attitude' towards non-obligatory goods we find in St. Theresa of Avila who reports in her *Life* (Autobiography) having vowed to do always that which appeared to her morally more perfect. Similar attitudes are found in Father Kolbe, Janusz Korczak, Mother Theresa and others.

The fundamental moral attitude can be differentiated also according to the underlying ethical knowledge (the purity and depth of ethical knowledge, its closeness to the moral data, etc.) as well as in accordance with the different degrees of the depth of the will and the volitional affirmation of the morally relevant goods. There are also many degrees of moral consciousness informing and characterizing the fundamental moral attitude. Its scope is still immensely universal, but with each specific understanding of concrete morally relevant goods it becomes more conscious and is enriched and expanded with respect to its content and object.

If a person accepts the existence of God as an infinite personal being most worthy of love (as an *id quo maius nihil cogitari possit*), the good fundamental moral attitude may assume much more content still and exist in the form of the unambiguous love of God and love of neighbor. From the perspective of a Christian or Jewish faith, whose meaning can be explored by pure philosophy, the *fundamental moral attitude* receives a far higher and more dense inner content. When the truth about the world and God revealed by Christ is accepted, a completely new sublime quality of the fundamental moral attitude and of the virtues informed by *caritas* comes to exist.<sup>32</sup>

As there exists a necessary essential connection of moral values and moral conscience with the absolute Being, the fundamental moral attitude is also one of obedience and of surrender to God. Socrates already expressed this by saying in the *Apology*: "I respect you, Athenians, but I have to obey God more than you." This obedience to God constitutes a new personal reference point discovered quite naturally in the very nature of the moral ought but much more clearly present and grasped when the existence of God is known and consciously responded to. The "Thou shalt . . ." of the moral ought involves in its essence and at its root a moment which finds explicit expression in the *Old Testament*: "For I am the LORD your God: ...and ye shall be holy; for I am holy."<sup>33</sup> The reference to the absolute divine personal

being is not only found in the Bible but discovered in other essential marks of morality: in responsibility, punishment, etc. Cardinal Newman thought in his *Grammar of Assent* that this *datum* prior to all religion is the 'creative principle of all religion'.<sup>34</sup> So much did he recognize that it precedes all positive religion.

There are countless degrees and forms of the fundamental moral attitude when it assumes the explicit form of being directed to God: a fundamental attitude of obedience to God, a desire that his will be done, the solemn affirmation of his holiness in adoration, etc. The climax of this God-centered core of the general morally good attitude lies in the explicit religious acts of the love and desire of the glorification of God.

Is then an atheistic morally good attitude possible? I think that yes. An atheist can very well have the general morally good attitude related to truth: "I search to live a life under the guidance of truth—at least *if* truth exists; I will respect all values I can discover." But the good general attitude of the atheist is morally good only if the atheist is *open in principle to God, i.e. if his attitude has the following, 'truth-searching' form*: "I affirm all morally relevant goods that I recognize. *If God does exist and were known to me*, he would be the supreme object of my moral attitude and I would embrace the Holiest as the ultimate motivating ground and supreme object of all moral acts." Any moral attitude such as described in *Thus spoke Zarathustra* by Nietzsche: "if there were a God, how could I bear not to be one. Therefore there is no God" could only be evil. If the atheist rejected explicitly *and in principle* God *even if he were to find that he exists and embodies all goodness*, in the sense of Nietzsche's word, the moral attitude of such an atheist would be evil. Similarly, if the atheist were to set up his moral goodness against God, such as Goetz in Sartre's *Le diable et le Bon Dieu*, all his acts would lose any moral value for the reason of embodying diabolical pride and revolt against the absolute Good.

But on the other hand, the fundamental morally good attitude towards truth and the good might even demand atheism, not objectively but subjectively, if someone had an image of God according to which God, if he corresponded to this image, truly would deserve to be rejected in the name of an eternal moral order and in the name of

evident moral values. Such a conception of God which would justify the rejection of God includes the widespread deterministic image of a God who would condemn angels and men to eternal punishment for their sins although these sins and the fact that they do evil would solely depend on God's own will against whose decree the creatures could in no way act. An acceptance of such a God would be morally evil, at least if one understands properly what one believes in such a determinist interpretation of sin and hell: that God is thereby turned into the devil and cause of all evil. Therefore, a rejection of such a God who would correspond to this false image is morally demanded. It is also clear that, when we presuppose the objective goodness of God, this element of the morally good attitude, the response to God, differs very much depending on the vagueness or clarity of someone's metaphysical conception of God. This element of the morally good attitude towards God reaches from a vague 'openness to God' as the atheist or agnostic can even possess it, to the fervent and unconditioned love of God.

Many authors thought that the fundamental morally good attitude is restricted to a very formal abstract level, or even is *a-thematic* in the sense of having no object at all.

This is the 'transcendental' conception of the 'fundamental option' found in Karl Rahner and other authors and is, in my opinion, in contradiction to the nature of intentional consciousness that must have an object, reducing the fundamental option to an irrational state of consciousness. Of course, if *a-thematic* were to mean the superactual character of this attitude that continues to exist even when I do not actually perform and live it, it would be quite correct to attribute this to the fundamental moral attitude. If the term meant that this attitude *could never be actualized in consciousness*, it would again be a false assertion because all superactual attitudes can and should become actually conscious from time to time. The same would apply to the thesis that the fundamental moral attitude can never become the theme or object of reflection. Superactual realities differ wholly from the sphere of the subconscious.<sup>35</sup>

This view contains the truth that rarely we live fully consciously this fundamental moral attitude; normally it is not the theme of our acts but remains a background for conscious life. It is also true that



we cannot identify it in reducing it to particular objects or sphere of goods because it refers to *all of them*. Nevertheless, in reality, as we now see, the fundamental moral attitude, by proceeding from most universal, all-embracing objects such as truth, value, God, can assume very rich and concrete objects, embracing them all in their wealth of content and branching off into the different concrete virtues which respond to single spheres of morally relevant goods such as rights (justice) or property (honesty), or the dignity and 'sacredness' of the body and human sexuality (chastity and purity), and giving rise to responses to still more individual goods. Also the morally good attitude towards God is, if we understand God as supreme embodiment of all pure perfections, directed to an extremely *concrete* and *living* reality, the archetype of all individual *thisness* and qualitative *concreteness*: the perfect justice, love, goodness, wisdom, and all-encompassing perfection.

At least to receive its full meaning, the general free moral attitude must also exist superactually, i.e. to say its reality in us cannot be restricted to the times when we consciously live it, think of it. This attitude is not meant to endure merely a few moments but to become a lasting and formative basis of our moral life. At this point we have to consider a more general and very important fact: a person's rational life, her knowing and willing, can extend far beyond the limits of the moment and of the short islands of the present. It can last, without being *subconscious*, as a continuously present reality or as a background of actual consciousness, reaching deeply into it. The superactual attitudes are rather *supraconscious* and constitute the background and form of conscious human life. Not all human experiences allow for such a superactual existence. But to many, such as to 'knowing some object' and 'knowing that' (which refers to states of affairs), or to love, it belongs essentially that they exist only really if they are superactual and not restricted to short islands of time. We do not just love truth or a person from 4 p.m. to 8 p.m. Both general moral attitudes and responses to individual persons, such as the love of our child or spouse, can be superactual. Thus, starting from the most general fundamental moral option for or against morally relevant goods as such, for or against God, for or against truth, the life and formative influence of superactual free acts extend to concrete attitudes towards in-

dividual persons. Our moral life is deeply formed by such superactual responses and attitudes. Such attitudes can also open our intellect and contribute much to our value-perception or lead to value-blindness.<sup>36</sup> Thus they exert an enormous influence on our moral life.

Drawing the conclusion for our topic, we see that to be free is not restricted to external actions directed towards realizing not-yet-existing states of affairs in the world, nor to free responses to individual beings. Freedom entails also general virtues or vices that relate to whole spheres of morally relevant goods and the most fundamental moral attitude. Thus freedom is situated at the very core of the being of the person that can be actualized only through freedom. Also for the moral life of physicians and nurses, for the background and form of their dealing with patients, the *fundamental moral attitude* or *fundamental option* is of decisive importance.

#### **4. Cooperative freedom and the affective dimension of the gift of self as an important element of medical ethics**

In the following, we are going to discuss a dimension of ethics that is important for physicians and nurses. For the fullness of the moral life and of the kindness and loving affirmation towards patients, whose suffering makes them more receptive for kindness and feelings of sympathy, requires gifts which do not stand within our power. No nurse can force herself by her freedom to feel feelings of loving sympathy or even produce at will a heartfelt smile. That our moral life requires a dimension of gift and grace is thus not solely a content of faith and theology but applies also to the order of nature and is experienced here. Similarly, it is clear that we cannot directly realize superactual attitudes by a simple *fiat*. We can engender freely general moral intentions, yes, but they neither immediately take root in the person nor acquire instantaneously the personal depth proper to superactual acts. Likewise, we cannot, by a simple *fiat* of our will, bring about affective responses such as grief or love, joy, compassion, or repentance, however appropriate also these affective and spiritual affections are to their objects.<sup>37</sup>



Yet the fact that such feelings and attitudes do not stand in the direct power of our will does not imply that we have no freedom or responsibility with respect to our superactual attitudes or to our spiritual affective responses such as love, repentance, or grief. We come to recognize here two further important manifestations of freedom: (1) the *indirect* role of our free acts, and (2) cooperative freedom.

(1) A single free action of helping someone lies within the power of our direct freedom (in spite of the difficulties and limitations we may experience with respect to its actualization), and has an immediate and direct effect in the world and on our conscious life. Yet each action has also indirect effects on the person; it will influence and gradually change our superactual attitudes and the kind of emotional responses (love or hatred, warmth or envy and bitterness) we give to others. This applies to good as well as to bad actions. There are many other forms of indirect influence of our freedom. When we meditate on our lives, for example, instead of acting thoughtlessly and without the necessary reflection, we will influence our lives indirectly. Yet this act of meditation itself we can command, we can take time to think about the purpose of our lives instead of hunting for pleasure after pleasure, or of going from noise to noise, diverting ourselves in the negative sense described by Pascal.<sup>38</sup> Thus we come to understand that our freedom has an enormous indirect influence distinct from direct freedom by which we bring about free acts. Through all the single free acts of a nurse who is polite with patients, asks compassionately how they are, practices patience when they are demanding, the affective life and general attitudes of that nurse will gradually change and be deeply modified.

(2) Even more amazing is what Hildebrand terms ‘cooperative freedom’. We cannot directly bring about with our freedom superactual attitudes towards persons or values, though such attitudes result indirectly from many free actions, nor can we immediately evoke affective responses of repentance, compassion, or love, which arise in our nature without participation of our freedom. And yet these affections are morally and humanly speaking adequate to their object or to the human or divine person to whom they are addressed. We should feel love for persons, experience compassion, joy, or delight. And yet we cannot produce them, though indirect freedom exerts great in-

fluence on the arising of emotions, virtues, and vices. But when we are given affective responses or superactual attitudes, we also have another important capacity: namely that of *cooperative* freedom, of relating freely and in a particularly intimate way to those realities in us that arise without freedom. We can conspire freely with the tears of repentance that arise in us or suppress them, we can disavow freely feelings of anger or hatred towards a disagreeable person, or we can identify ourselves with them. We can cooperate with emotions of love and form them freely from within by sanctioning them. Hildebrand calls this use of freedom cooperative freedom. With this concept, we touch upon what constitutes the very heart of human freedom. Recognition of cooperative freedom even modifies what we have said about freedom at the beginning of this chapter, describing freedom in terms of our being ‘the lords over the being and the non-being of our acts’. This characterization of freedom in terms of autonomy and creation does not describe adequately many aspects of freedom such as the freedom in the grateful receiving of gifts, in gratitude as such, and in cooperative freedom.<sup>39</sup>

In many cases, of which the highest (according to Jewish or Christian faith) involve divine grace, we find in our soul gifts and experiences of joy or love that arise in us without depending on our freedom. Yet inasmuch as such movements of our soul are adequate or inadequate to their object, good or bad, we must not let them arise in us without involvement of our freedom. When they are bad, we ought to disavow them, thereby not immediately eradicating them but ‘decapitating’ them, as it were. We can freely speak a ‘no’ to our feeling of intense envy, when we realize its evilness and inappropriateness. This is not an act of repression but, on the contrary, an act of conscious confrontation with ourselves. By disavowing feelings of envy, the person disassociates herself from them. Thus they become movements of the soul for which we are no longer responsible in the way in which we are responsible when we let envy grow in us without taking such a free stance.

Much more profound is the interpenetration of freedom and affective responses—or other non-free experiences and gifts in us—in the positive case. When a deep love or feeling of repentance is granted to us—a feeling or movement of our soul that we never could have gi-



ven to ourselves—our freedom is not condemned to remain outside such gifts. It can join in with the gift. We can freely sanction our affective response or an attitude of our will of which we recognize that it has gift-character and does not stand simply in our power. By such a free *sanctioning* of these acts, we integrate them into our free life. Analogously, we can appropriate and accept into our freedom all intentional and good acts that arise in our soul, including our acceptance and conviction of the truth. Also in the sphere of the intellect we can integrate by a free sanction, and affirm from within, convictions that arise organically and without being free acts from our cognition. Newman spoke in a similar vein of a *real assent*. Given the rationality of the conviction and its character as a theoretical and adequate response to reality (states of affairs), we can also sanction it or add to convictions resulting simply from knowledge (*being convinced by the object known*) convictions that have the character of *free real assent*.<sup>40</sup> We can speak a free ‘yes’ to truth, a response that takes on a new role when it is not merely based on evident knowledge but on probable knowledge or on faith.<sup>41</sup> We can turn an act or experience that is given to us as a gift into a free act by freely sanctioning such gifts. Gift and freedom interpenetrate each other here. We might speak, with Dietrich von Hildebrand,<sup>42</sup> following a great and original discovery of his, anticipated by other thinkers, in particular by Saint Francis de Sales,<sup>43</sup> of a spiritual wedding of our will with our affections and with other noble movements or acts in us, including the free assent to truth. By affections which well up in us as gifts, such as deep emotions of compassion and charity, which enrich the relationships between medical staff and patient, our will is enriched and allowed to partake as it were in the wealth of those affections and of other movements of the soul which possess gift character. Thus the deepest dimensions of freedom do not actualize themselves simply by the free center of the person alone. They are not even only formed by, as well as dependent on, the value of the object that gives purpose and meaning to our freedom.

Rather, the deepest dimension of human freedom requires a gift which precedes it and in cooperation with which alone freedom can attain its supreme dignity.<sup>44</sup> This is true in a special way of the deepest act of freedom realized only in love and in the gift of Self, in



which we give to the other not only a response or *something* in ourselves, do not only perform acts, but give our very self to the other. This self-donation in love requires, in its fullness, on the human level, also the gift of the affective response to the beloved person.<sup>45</sup>

## **5. Concluding Remarks on the fundamental Moral choices in Medicine**

On all of these levels, the moral life of the human person involves a fundamental free choice between good and evil—and between quite different types of ‘good’ (of positive importance). No physician and nurse should believe that he or she wills the good by necessity. They have to choose it in the depth of their soul again and again—both when it is difficult and when it comes easy. Therefore, they ought to ask themselves again and again whether they freely embrace the goals and goods of medicine. They should examine themselves as to whether they truly and fully commit themselves, in the spirit of the Hippocratic Oath, to the good of their patients, to the seven goods of medicine, and to all the morally relevant goods they have to do with day in and day out, including truth.

They have to speak again and again an unwavering free ‘yes’ to the intrinsic value and dignity of their patients, to the value of each human person even when she causes lots of trouble, is ungrateful, or is plagued by pain. Physicians and nurses need to speak this ‘yes’ in their most encompassing fundamental moral attitude but also on the level of the distinct virtues. Their free concrete stances and choices will gradually lead them to conduct a life of the virtues of kindness, of assuming full moral responsibility for their actions—or to not taking the care for patients seriously, to engaging in vices of avarice or recklessness, which are unworthy of their patients and lead to acts that endanger the health and lives of their patients.

The drama of free choice that manifests itself in the general attitudes and virtues or vices of medical staff is still much more concrete and actual in the concrete inner stances and responses to patients they have to take daily here and now.

And of course, free choice refers quite especially to the external and as it were physical actions of physicians or other persons involved in health care. (...)

On all of these levels the free yes or the no to human dignity, to truthfulness and justice, to all morally relevant goods, is possible and is given into the hands of each doctor, each nurse, each secretary, each health care taker. On all levels of their medical professional lives, each member of this profession needs to choose freely: may he and she choose life, not death; health and care, not neglect; virtue and not vice.

## Referencias bibliográficas

<sup>1</sup> JOHANN GOTTLIEB FICHTE, *Grundlegung des Naturrechts* (1796) II, III 8:

Es ist in mir bei diesem Geschäfte die Vorstellung der Freiheit. Ich setze in der gleichen ungetheilten Handlung zugleich andere freie Wesen. Ich beschreibe sonach durch meine Einbildungskraft eine Sphäre für die Freiheit, in welche mehrere Wesen sich theilen. Ich schreibe mir selbst nicht alle Freiheit zu, die ich gesetzt habe, weil ich auch noch andere freie Wesen setzen und denselben einen Theil derselben zuschreiben muss.

Fichte, *Das System der Sittenlehre* (1798) II, IV 68:

Weil ich frei bin, setze ich die Objecte meiner Welt als modificabel, schreibe ich mir einen Leib zu, der durch meinen blossen Willen nach meinem Begriffe in Bewegung gesetzt wird, nehme ich Wesen meines gleichen ausser mir an. u. dergl.

<sup>2</sup> See JEAN-PAUL SARTRE, *L'Être et le néant* (Paris, 1943); "Descartes und die Freiheit," in: René Descartes, *Discours de la méthode* (franz.-dt.); mit einem Vorwort von K. Jaspers und einem Beitrag von J.-P. Sartres (Mainz: Internationaler Universumverlag, 1948).

<sup>3</sup> KAROL WOJTYLA, *The Acting Person*, chs. 1 ff.

<sup>4</sup> Cf. DIETRICH VON HILDEBRAND, *Ethics*, ch. 1.

<sup>5</sup> See, among numerable other passages, THOMAS AQUINAS, *Summa Contra Gentiles*, 2.27:

For it behoves the will to be proportionate to its object. Now the object of the intellect is a good understood, as stated above.†2 Hence the will has a natural aptitude to extend to whatever the intellect can propose to it under the aspect of good.

Voluntatem enim suo obiecto proportionatam esse oportet. Obiectum autem voluntatis est bonum intellectum, ut patet ex supra dictis. Voluntas igitur ad quaelibet se nata est extendere quae ei intellectus sub ratione boni proponere potest.

See also THOMAS AQUINAS, *Summa Theologica*, Complete American Edition in Two Volumes, transl. by Fathers of the English Dominican Province (New York: Benziger Brothers, without year), I-IIae, Q. 1, co:

I answer that, Man must, of necessity, desire all, whatsoever he desires, for the last end. This is evident for two reasons. First, because whatever man desires, he desires it under the aspect of good. And if he desire it, not as his perfect good, which is the last end, he must, of necessity, desire it as tending to the perfect good, because the beginning of anything is always or-

daind to its completion; as is clearly the case in effects both of nature and of art. Wherefore every beginning of perfection is ordained to complete perfection which is achieved through the last end. Secondly, because the last end stands in the same relation in moving the appetite, as the first mover in other movements. Now it is clear that secondary moving causes do not move save inasmuch as they are moved by the first mover. Therefore, secondary objects of the appetite do not move the appetite, except as ordained to the first object of the appetite, which is the last end.

<sup>6</sup> Cf. CORNELIO FABRO, *Riflessioni sulla Libertà* (Rimini: Maggioli, 1983), pp. i–xi, 13–132.

<sup>7</sup> In thinking about the Socratic problem and the Aristotelian-Thomistic thesis that all men desire the good, as well as on Max Scheler's theory according to which each evil act consists in a preferring the lower good to the higher, Dietrich von Hildebrand arrived at one of his most stunning discoveries, that of the three categories of importance.

<sup>8</sup> See KAROL WOJTYLA, *The Acting Person*, where an outstanding critique of hedonism explains this linguistic peculiarity of the French and Polish language. See also my "Karol Cardinal Wojtyła (Pope John Paul II) as Philosopher and the Cracow/Lublin School of Philosophy." See likewise the discussion of this paper through Georges Kalinowski and Tadeusz Styczeń in *Aletheia IV* (1987).

<sup>9</sup> See PETER SINGER, "Unsanctifying Human Life."

<sup>10</sup> See GIOVANNI REALE and DARIO ANTISERI, *Storia della filosofia antica*, vol. I. See also DIETRICH VON HILDEBRAND, *Ethics*, ch. 3.

<sup>11</sup> See on all of this DIETRICH VON HILDEBRAND, *Ethics*, chs. 1–7; 17–18.

<sup>12</sup> This was brought out admirably in chapter 7 of DIETRICH VON HILDEBRAND, *Das Wesen der Liebe*.

<sup>13</sup> See HILDEBRAND, *Das Wesen der Liebe*, chs. 5–10.

<sup>14</sup> See above, ch. 3, and DIETRICH VON HILDEBRAND, *Ethics*, ch. 19.

<sup>15</sup> See especially the fourth one of the following eight versions of the 'categorical imperative':

1. "Act only according to that maxim by which you can at the same time will that it should become a moral law" (IMMANUEL KANT, *Foundations of a Metaphysics of Morals*, p. 44; *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, II. Teil).
2. "Act as though the maxim of your action were by your will to become a universal law of nature" (*ibid.*, p. 45).
3. "Act in such a way that the maxim of your will can be taken at the same time as principle of a universal law" (KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, § 7).
4. "Act so that you treat humanity, whether in your own person or in another, always as an end and never as means only" (*Foundation*, p. 54).
5. In the third formulation of the principle, i.e., KANT also expresses the idea of "the will of every rational being as a will giving universal law" (*ibid.*, p. 57).
6. "The principle of every human will as giving universal laws in all its maxims" (*ibid.*, p. 57).
7. "Act with reference to every rational being (whether yourself or another) so that it is an end in itself in your maxim" (*ibid.*, p. 64).
8. "Act by a maxim which involves its own universal validity for every rational being" (*ibid.*, p. 64).

<sup>16</sup> See KAROL WOJTYLA, *Liebe und Verantwortung*; TADEUSZ STYCZEŃ, ANDRZEJ SZOSTEK, KAROL WOJTYLA, *Der Streit um den Menschen. Personalener Anspruch des Sittlichen* (Kevelaer: Butzon und Bercker, 1979).



<sup>17</sup> I cannot deal here with many other types of morally relevant importance. See on this HILDEBRAND, *Moralia*.

<sup>18</sup> See ARISTOTLE, *Magna Moralia*, 87 b 33 ff: "For this is the most important condition for virtue, freedom. To put it simply, free is that which we do without being forced to do it." CICERO, AUGUSTINE, and most philosophers recognized the necessary link between freedom and morality.

<sup>19</sup> This addition is to exclude two things: (a) an ethical rigorism which does not allow for a sphere of 'optional' moral goodness or of a heroism which is not required from all; (b) the opinion that finite persons can absolutely speaking realize *all* moral values (whereas the *absolute perfection* of justice, mercy, etc., can only be found in God).

<sup>20</sup> PLATO, *Politeia* X.

<sup>21</sup> KANT calls the morally good will the only thing that is 'good without qualification'. We have identified in chapter 2 many meanings of this statement.

<sup>22</sup> St. AUGUSTINE sees this when he speaks, in *The City of God*, of the two ultimate principles of good and bad acts and of the Two Cities: "amor Dei usque ad contemptum sui" (love of God even to the point of contempting oneself) and "amor sui usque ad contemptum Dei" (love of self even to the contempt of God).

<sup>23</sup> In Zurich, as mentioned above, applicants are not even accepted into nursing school if they do not sign to be ready to collaborate with abortion.

<sup>24</sup> Cf. CORNELIO FABRO, *Riflessioni sulla Libertà*, pp. i-xi, 13-132.

<sup>25</sup> See HILDEBRAND, *Ethics*, ch. 20 ff.

<sup>26</sup> Hildebrand, in his *Ethics*, failed to see clearly the independence of this first perfection of human freedom from the second and the central and all-encompassing role of free responses not only with respect to non-realized states of affairs which can be realized through me, but with respect to all kinds of morally relevant goods. Cf. JOSEF SEIFERT, *Was ist und was motiviert eine sittliche Handlung?* In his later work, HILDEBRAND corrected this mistake of his *Ethics*: HILDEBRAND, *Moralia*.

<sup>27</sup> We do not refer here to the affective response of love, envy, or hatred, which we cannot freely engender. But there is also a free affirmation of the person as a whole which we can call a volitional dimension or form of love. The full reality of love requires both the free response to the person and the affective response of love, which in turn can be sanctioned by the free will.

<sup>28</sup> This notion of fundamental moral option, apart from being interpreted in many false transcendental idealist senses as unconscious, free of content, formal, never experienced, etc., is today also frequently divorced from an understanding of its foundational role for the sphere of action. Chiefly because of this 'teleological' (consequentialist) misunderstanding we avoid this term for the fundamental moral attitude. Also this term refers only to one of the elements related the fundamental moral attitude, which HILDEBRAND called 'the fundamental moral intention'. It is not possible here to distinguish all these elements and acts. Cf. D. VON HILDEBRAND, *Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis*.

<sup>29</sup> If someone is not at least implicitly motivated by the inherent preciousness of moral values but excludes this in the form of a radical disinterest or even hatred for them, the interest in his own objective good is either not even possible any longer or—if it is possible—is deprived of any moral value. One could express this also in terms of the traditional distinction in theology between repentance out of love and out of fear. A repentance out of fear with the total exclusion of any love would seem to be not only imperfect but no repentance at all. A repentance motivated by fear but not rejecting all love is imperfect.

<sup>30</sup> Strictly speaking obligatory is the fundamental moral *intention* to respect all morally obligatory goods and to acquire this *Grundhaltung*, but since the general superactual *attitude* is not within our direct free power (but only the indirect one), it cannot directly be morally obligatory to have it.

<sup>31</sup> See my *Was ist und was motiviert eine sittliche Handlung?*.

<sup>32</sup> See on this the phenomenological analyses of DIETRICH VON HILDEBRAND in his *Transformation in Christ. On the Christian Attitude of Mind*, and in the same author, *Ethics*, as well as the same author, *Das Wesen der Liebe*, in: DIETRICH VON HILDEBRAND, *Gesammelte Werke III* (Regensburg, 1971), ch. 11.

<sup>33</sup> The full text is: "44 For I am the LORD your God: ye shall therefore sanctify yourselves, and ye shall be holy: for I am holy:" *Lev.* 11:44. See also *Lev.* 11:45; 19:2; 20:26; 21:8, and also 1 *Peter* 1:16: "16 Because it is written, Be ye holy; for I am holy."

<sup>34</sup> See JOHN HENRY CARDINAL NEWMAN, *An Essay in Aid of a Grammar of Assent*.

<sup>35</sup> See the discussion of the superactuality of virtues in DIETRICH VON HILDEBRAND, *Ethics*.

<sup>36</sup> See on all of this the important work of DIETRICH VON HILDEBRAND, *Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis*.

<sup>37</sup> On the spiritual forms of affectivity see DIETRICH VON HILDEBRAND, *The Sacred Heart*; 2nd ed.: *The Heart*.

<sup>38</sup> BLAISE PASCAL, *Pensées* no. 139 (136). See also Seifert, *Schachphilosophie*, pp. 90–105.

<sup>39</sup> See W. DESMOND'S paper "Freedom Beyond Autonomy" read at the Fifth World Congress of Christian Philosophy in Lublin. See also BALDUIN SCHWARZ, "Über die Dankbarkeit," in J. TENZLER (ed.), *Wirklichkeit der Mitte. Beiträge zu einer Strukturanthropologie. Festgabe für August Vetter zum 80. Geburtstag* (Freiburg/München 1968), pp. 677–704; the same author, "Der Dank als Gesinnung und Tat," in J. SEIFERT (ed.), *Danken und Dankbarkeit. Eine universale Dimension des Menschseins* (HEIDELBERG: Carl Winter Universitätsverlag, 1992), pp. 15–26; "Some reflections on gratitude," in B. SCHWARZ (ed.), *The Human Person and the World of Values. A tribute to Dietrich von Hildebrand by his friends in philosophy* (New York, 1960), pp. 168–191; "Réflexions sur la gratitude et l'admiration," in *Entretiens autour de Gabriel Marcel*, sous la direction de JEANNE PARAIN-VIAL ET PAUL RICŒUR (Neuchâtel: Éditions de la Braconnière, 1976), pp. 229–241 (also *ibid.*, "Diskussion," pp. 242–248). See also BALDUIN SCHWARZ (ed.), *Dankbarkeit ist das Gedächtnis des Herzens. Aphorismen* (München: Don Bosco Verlag, 1992).

<sup>40</sup> This played a great role in Stoic philosophy of the judgment.

<sup>41</sup> DIETRICH VON HILDEBRAND did not discuss the role of freedom in theoretical responses such as convictions which he regarded as not free in his *Ethics*, ch. 17.

<sup>42</sup> See DIETRICH VON HILDEBRAND, *Ethics*, ch. 25, pp. 316–337.

<sup>43</sup> See ANDREAS LAUN, "Die mitwirkende Freiheit bei Dietrich von Hildebrand und die geistliche Lehre des hl. Franz von Sales," in *Aletheia V* (1991), pp. 258–264. Also in the same author, *Fragen der Moralthologie heute*, pp. 216–220. See likewise A. Laun, *Der salesianische Liebesbegriff – Nächstenliebe – heilige Freundschaft – eheliche Liebe* (Eichstätt: Franz-Sales-Verlag, 1993), pp. 91 ff.

<sup>44</sup> While this is a purely philosophical distinction based on the data of affective experiences, it is clear that this philosophical distinction is of the highest importance for an understanding of the Catholic theological teaching on justification.

<sup>45</sup> This fact, which is evident on the level of affective experiences and general attitudes and convictions, is in addition a matter of belief on the level of Jewish or Christian faith where we understand the supreme act of freedom to lie in a free acceptance of, and cooperation with, divine grace. Faith is then conceived as a free act of 'faith in', and submission to, God and a consequent 'belief that' what he reveals to us is true. Even more profoundly, the supernatural love of *caritas*, without which we cannot speak a '*totus Tuus*', requires, according to this faith, the gift of grace, confirming on a religious level a profound natural experience and philosophical insight into the broader cooperative role of human freedom. In this ultimate sense, then, 'to be free' means to cooperate with gifts, and without using our freedom in cooperation with such gifts we can never attain the highest perfection to which the person is called nor fulfill what it means 'to be a person'.





# La clonación: de la oveja Dolly a la Asamblea de la Organización de Naciones Unidas

*E. Sgreccia\**

## **Resumen**

*Esta nota realiza una breve reseña del significado y alcance de la llamada clonación terapéutica y la clonación reproductiva. Asimismo, señala los inconvenientes éticos de la clonación y las ventajas que ofrece la utilización de células somáticas.*

## **Abstract**

*This note makes a brief review of the meaning and reach of the so called therapeutic cloning and the reproductive cloning. It also shows the ethical inconvenients of cloning and the advantage of using somatic cells.*

*Palabras clave:* clonación, células somáticas, embrión.

*Key words:* cloning, somatic cells, embryo

\* Director del Centro de Bioética de la Universidad Católica del Sacro Cuore, Roma; Presidente de la Academia Pontificia para la Vida; miembro del Comité Nacional Italiano de Bioética.

## ¿Sueño o realidad?

Desde hace un tiempo el vocablo “clonación” ha entrado a formar parte del lenguaje popular. Aún así, pocos conocen los procedimientos necesarios para clonar un animal o a un individuo humano; poquísimos podrían explicar los misteriosos mecanismos por los que la clonación sólo se logra en uno de cada 200/300 intentos.

Ni siquiera los científicos saben bien, por lo que parece, por qué el animal clonado, como la oveja Dolly, envejece posteriormente más rápidamente que uno normal, tanto así que la oveja Dolly (la más famosa entre las ovejas) envejeció en seis años y fue sacrificada para no verla sufrir.

No obstante, se sigue hablando de clonación como si estuviera al alcance de la mano y representara el recurso principal del mañana. A tal punto, que próximamente habrá una discusión y una votación especial en Nueva York para redactar una “convención” (instrumento jurídico vinculante para los Estados miembros) prohibiendo totalmente toda forma de clonación humana o prohibiendo solamente la clonación reproductiva, permitiendo la experimentación en torno a la, así llamada, clonación “terapéutica” del hombre.

Estamos hablando de la clonación humana. La clonación animal presenta problemas éticos de importancia secundaria.

¿Cuál es la secreta esperanza –o la “bio-manía”– que nos lleva a debatir una cosa como la clonación humana, que hasta este momento no ha producido sino una oveja nacida vieja y que murió apenas después de seis años?<sup>1</sup>

El intento de lograr la clonación humana “terapéutica”, hecha para producir embriones humanos con un genoma definido para poder destruirlo posteriormente, y más tarde conservar las células estaminales que se reintroducirán como fármacos en el mismo hombre. Esto goza hoy de popularidad y suscita clamores en las tribunas políticas, haciendo esperar curaciones milagrosas inmediatas de ¡millones de hombres! Pues después de todo, “¡esto es lo importante de la ciencia, no se trata de investigación “pura”! ¡Quién puede saber cuántos males se curarán por medio de la clonación, en especial cuando la hemos llamado “terapéutica”!...” Y, por otra parte, alguno ha definido a este



horizonte en el que el hombre asumiría células embrionarias humanas en forma de fármaco, como una especie de “antropofagia”.<sup>2</sup>

### ¿Cómo se ha hecho avanzar la propuesta?

Hay que recordar, para ponernos de acuerdo en los términos, que por clonación se entiende un método de reproducción asexual (sin unión sexual) y agamética (sin el uso de los dos gametos portadores para cada mitad del patrimonio genético) de una entidad biológica (secuencia de ADN, célula, organismo entero) con el fin de reproducir una o más copias genéticamente iguales.

A no ser que se precise otra cosa, el término se aplica en la actualidad exclusivamente para indicar la reproducción asexual y agamética de un organismo (planta, animal o ser humano).

Cuando se trata específicamente del hombre, se habla de clonación humana. Los términos “clon – clonación” se derivan del griego *clón*, que se refiere a la rama separada de un árbol que posteriormente se planta en la tierra reproduciendo al árbol original.

Para animales superiores son dos las técnicas usadas y conocidas: la primera es más frecuente y se le denomina “fisión gemelar” o “embryo splitting”. Este procedimiento consiste en dividir a un embrión precoz, fecundado *in Vitro*, en dos, cuatro, ocho partes en el estado de “mórula” cuando las células aún son totipotenciales (es decir, capaces de reproducir a todo un individuo); más tarde, las partes del embrión dividido (blastómeros) si se implantan en el útero, producen individuos que tienen el mismo patrimonio genético, como los gemelos homocigóticos y, por tanto, iguales entre ellos en su aspecto físico. Esta tecnología fue usada por primera vez en el hombre por Herry Hall y Robert Stilmann en la Universidad de Georgetown en 1993, suprimiendo a los embriones obtenidos.

La otra tecnología, la que más propiamente se denomina hoy con el término clonación, consiste en la transferencia del núcleo de una célula somática obtenida de un tejido cualquiera del organismo (niño, joven o anciano) para introducirlo en un óvulo, privado de su propio núcleo donde se encuentra el ADN. La experiencia ha demostrado, después de muchos intentos, que el experimento tiene como resultado

la formación de un individuo, realizándose una “fecundación” distinta de la natural y sexual y de la artificial que utiliza los dos gametos. Este tipo de reproducción es asexual y agamética, y produce un individuo con patrimonio genético idéntico a aquel que ha donado el núcleo de la célula. Esto sucede porque dicho núcleo contiene la totalidad del patrimonio genético, dado que el patrimonio genético materno ha sido eliminado al retirar el núcleo del óvulo.

Está claro que si la operación se repite más veces obteniendo del mismo individuo el núcleo con el que se realiza la clonación, se puede lograr una serie de sujetos totalmente iguales entre sí y también iguales genéticamente a aquel que ha proporcionado el núcleo. Es decir, un racimo de hijos todos genéticamente y físicamente iguales entre sí y también iguales al único “progenitor” que ha donado el “núcleo” fecundante.

¿Realmente son iguales? No perfectamente iguales, ni siquiera físicamente, pues los científicos dicen que en el citoplasma del óvulo desnucleado quedan fragmentos del ADN propio, las así llamadas mitocondrias, que se encuentran en el citoplasma del óvulo. Sin embargo, ciertamente el aspecto exterior de estos individuos clonados será muy semejante, como sucede con los gemelos monocigóticos, y se parecerán mucho al donador. Claro que dicha semejanza no se dará en el plano psicológico y social en el que, como con los gemelos, la personalidad se forja de modo distinto.

### **¿Pero cuál es el fin de la clonación?**

Cuando se trata de la clonación de animales, caballos, ovejas y bueyes, es evidente que la finalidad es la productividad y la selección: una vez que se ha encontrado un sujeto valioso, reproducirlo con el mismo genoma significa garantizar una tipología seleccionada. En la agricultura y la zootecnia, especialmente con el método de la división, se obtiene también la ventaja de la gemelación y, por tanto, el aumento de la producción.

Con el experimento realizado por dos científicos escoceses, Jan Wilmut y K. H. S. Campbell, publicado en la revista *Nature* del 27 de febrero de 1997,<sup>3</sup> se obtuvo el nacimiento de la oveja Dolly, clonando

por primera vez con el método de transferencia del núcleo. La noticia causó estupor, principalmente porque antes se pensaba que dicho tipo de reproducción era imposible, pues se creía que las células somáticas, ya especializadas, no podían proporcionar un núcleo capaz de activar un proceso reproductivo. El evento también impactó a la opinión pública porque se pensó en las posibles aplicaciones sobre el hombre.

Este procedimiento se había considerado utópico e imposible en primates y, sin embargo, ya había sido considerado como alarmante por algunos, como el filósofo H. Jonas.<sup>4</sup>

Después del experimento de la oveja Dolly, las hipótesis planteadas para las aplicaciones en el hombre eran de diversos tipos: algunas totalmente fantasiosas, como la de tener a disposición un equipo de personas clonadas según un modelo, tal vez provistas de dotes físicas particulares para competencias deportivas o para disponer de un doble perfecto, o de un ejército de soldados perfectos, etc. Pero entre las hipótesis también había algunas de tipo compasivo, como la de poder dar un hijo exactamente igual, físicamente, a un hermano muerto precozmente, o lograr evitar el riesgo de tener un hijo con un defecto genético, eligiendo el código genético exacto mediante la clonación.

Las reacciones en el mundo después del nacimiento de la oveja Dolly fueron inmediata y drásticamente negativas en relación a la simple hipótesis de la clonación humana. Se dieron condenas generales por parte del Parlamento Europeo, del Consejo de Europa, de la Organización Mundial de la Salud y de muchos Comités en el mundo.<sup>5</sup>

Para la Iglesia Católica la condena ya existía en el Documento "Donum Vitae" de 1987, en el *Discurso del Santo Padre sobre los trasplantes* del 29 de agosto de 2000 y las razones (que volveremos a mencionar) fueron expuestas en la *Declaración de la Academia Pontificia de la Vida* del 25 de junio de 1997.

## **Células estaminales y clonación terapéutica**

Sin embargo, cuando la oveja Dolly ya estaba dando señales de "envejecimiento" precoz, se difundió la noticia de la hipótesis del em-



pleo terapéutico de la clonación. Una vez conocido su patrimonio genético y después de haberse cerciorado de que no tengan enfermedades genéticas y su compatibilidad biológica, la hipótesis consiste en producir embriones mediante la clonación para tenerlos disponibles, con la finalidad de extraerles las células estaminales consideradas válidas para la terapia de enfermedades existentes en el mismo sujeto donador o en un consanguíneo (hermano o hermana) o en otro sujeto compatible. Esto claramente implicaría la supresión del embrión del que se obtienen las células.

Esta perspectiva detona toda la problemática relativa al uso de las células estaminales embrionarias con una finalidad "terapéutica". Se sabe que las células estaminales<sup>6</sup> son células especiales que no han recibido aún su orientación específica (*imprinting*) para un determinado tejido (piel, hueso, sistema nervioso) y por tanto pueden integrarse con varios tejidos con el fin de repararlos, regenerar tejidos alterados o necesitados de reparación. Son un recurso interno del organismo para la reconstrucción continua de los tejidos.

Dichas células se encuentran en el embrión y se obtienen generalmente de embriones fecundados *in Vitro* en el estadio de blastocitos después de que han perdido la totipotencialidad; esto es, la capacidad de reproducir un organismo completo cuando una o más células han sido separadas del embrión precoz.

En realidad, aún no se han publicado resultados de experimentos que hayan sido exitosos ni en animales ni en el hombre que comprueben la eficacia de estas células embrionarias para curar enfermedades del adulto. Pero se está imaginando y enfatizando su presunta capacidad para lograr la regeneración de tejidos dañados por enfermedades graves como el mal de Parkinson, el mal de Alzheimer, la leucemia y tantos otros.

No podemos afirmar que estos tentativos no llegarán a dar resultados en algún momento. Pero presentar el procedimiento como un descubrimiento científico ya logrado y, además, solicitar que se permita la experimentación en embriones humanos sin tener siquiera pruebas por medio de experimentación animal, va contra la deontología de la investigación, además de ir contra la ética. Dicha ética, incluyendo la laica, hasta ahora nunca ha permitido la supresión de un ser humano con fines científicos de investigación para beneficiar a

otros sujetos. Los Códigos de Núremberg, el Código de Helsinki y la más reciente “Convención Europea sobre los derechos del hombre y la biomedicina” (art. 18) han condenado la experimentación en seres humanos que no sea para beneficio del mismo sujeto en el que se experimenta, y ha sido condenada la producción de embriones humanos con el único fin de usarlos como material experimental.

De cualquier forma, no se puede hablar de “terapia” cuando se suprime un ser humano para usarlo como “medicina”. Sin embargo, por fortuna las células estaminales existen también en el organismo humano después de la fase embrionaria (feto, neonato, adulto) y estas células estaminales llamadas somáticas, que se encuentran en la sangre, en la médula ósea, en el cordón umbilical y en todos los tejidos del cuerpo, pueden ser obtenidas, multiplicadas en laboratorio y posteriormente pueden ser reimplantadas en el organismo.

Las últimas publicaciones científicas, casi una cada semana, están demostrando las favorables perspectivas del uso de las células estaminales somáticas que, además de presentar un éxito más positivo, tienen la ventaja de no presentar problemas éticos, pues no se prevé ningún riesgo letal o relativo a la integridad física ni del sujeto del que se obtienen, ni del sujeto en que se implantan. Incluso ya se están estableciendo bancos para conservar la sangre del cordón umbilical en muchos centros de investigación.

Siendo esto así, ¿por qué exigir en las plazas y en los periódicos (y también en los Parlamentos) la libertad de investigación del embrión con el fin de utilizar las células estaminales embrionarias, lo que implica, en el mismo mecanismo de su obtención, la supresión del embrión y que, por si fuera poco, no han demostrado ninguna eficacia? Es más, muchos investigadores temen que, por su misma vitalidad, puedan producir teratomas (tumores) y, además, todo esto precisamente cuando el uso de células estaminales de origen somático ya presenta un notable éxito y no presenta problemas éticos.<sup>7</sup> Este es un interrogante que por ahora no ha sido contestado.

Volviendo a la clonación “terapéutica”, se ha imaginado, como mencionamos al inicio, que para asegurar el éxito y arraigo de las células estaminales embrionarias se deberían producir embriones para clonación, de forma que su patrimonio genético, ya conocido previamente, pueda garantizar la ausencia de rechazo y la calidad del em-



brión a utilizar. Repetimos, como una ventaja del donador del núcleo que da lugar a la producción del clon, o para aquellos que se presentaran con un patrimonio genético afín con análogas necesidades de tratamiento.

Basados en esta hipótesis se trataría de dar tres pasos: producir embriones para clonación (¿se trataría sólo de clonación reproductiva!), suprimir a estos embriones (lo que ciertamente no es un acto terapéutico) y obtener y multiplicar sus células para destinarlas a un individuo (¿antropófago?).

Lo absurdo es que este proceso (clonación, supresión) no sería para nada necesario si sólo se quisieran usar las células estaminales somáticas. Y, además, de paso se continúa tachando de oscurantismo a quien condena a esta concepción de la terapia y a estos “inútiles” delitos contra el embrión humano.

Gracias a Dios hay gobiernos y centros de investigación que continúan impulsando el uso de las células estaminales somáticas.

Mientras tanto, dando por hecho el rechazo de la clonación reproductiva (la que se realiza para que nazca y viva un sujeto en medio a los otros que nacen naturalmente) se discutirá en las Naciones Unidas si se debe considerar lícita o tolerada la clonación “terapéutica”, la que como ya hemos dicho y repetimos, también es reproductiva y comporta la supresión del embrión e implica el uso de sus células mediante su implantación en un organismo enfermo. Estas discusiones se dan aunque se sabe que las terapias con células estaminales son posibles, que están progresando prometedoramente las investigaciones con células estaminales somáticas, y que se debería estar reflexionando sobre las consecuencias de este dominio del hombre sobre el hombre implicado en el proceso de clonación.

El dominio del hombre sobre el hombre, del adulto sobre el embrión producido, del científico investigador de los seres humanos que instrumentaliza, es un dominio total porque llega hasta la supresión del embrión que es utilizado y comercializado y, finalmente, porque pretende cancelar también al concepto de ética en relación al individuo humano en sus primeras fases de vida...

El examen de los problemas éticos de la, así llamada, clonación terapéutica, no se limita a este extremo prepotente y abusivo del poder tecnológico sobre el ser humano, que implica la supresión de los em-



briones y su comercialización; también hay que tener presente el cúmulo de problemas que pesan sobre la clonación (ya sea “terapéutica” o “reproductiva”): el tipo de producción del ser humano, fuera de la generación natural, la descomposición de las relaciones de parentesco, la visión del “hijo clonado” como si se tratara de un producto más, las posibles derivaciones sobre el género humano y su descendencia.

Este camino, el de la clonación en general, marca el máximo de la instrumentalización del hombre sobre el hombre y marca el mínimo de humanidad, la pérdida del mismísimo “principio de humanidad”.<sup>8</sup>

## Referencias bibliográficas

<sup>1</sup> Si se quiere una información sintética del tema puede consultarse el Documento de la Academia Pontificia de la Vida (APV), *Reflexiones sobre la clonación*, Libreria Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano, 1997. Para ampliar la información: KASS L.R., *Human Cloning and Human Dignity*, Public Affairs, Nueva York, 2002.

<sup>2</sup> GUILLEBAUD J.C., *Le principe de l'humanité*, Editions du Seul, Paris, p. 410.

<sup>3</sup> WILMUT I., SCHNIEKE A.E., McWHIR J., KIND A.J., CAMPBELL K.H.S., *Viable offspring derived from fetal and adult mammalian cells*, *Nature*, 27/02/1997, 6619, 810-813.

<sup>4</sup> JONAS H., *Cloniamo un uomo; dall'eugenetica alla ingegneria genetica*, en el volumen *Tecnica, medicina ed etica*, Einaudi, Torino 1997, pp. 122-154, p. 136.

<sup>5</sup> PARLAMENTO EUROPEO, *Risoluzione (Doc. A2-327/88) sui problema etici e giuridici della manipolazione genetica*, 16 de marzo de 1989, *Medicina e Morale* 1989, 3: 579-587; PARLAMENTO EUROPEO, *Risoluzione (Doc. A2-372/88) concernente la fecondazione artificiale in vivo e in vitro*, 16 de marzo de 1989, *Medicina e Morale* 1989, 3: 589-590.

(Nótese que el contenido de las dos resoluciones del 16 de marzo de 1989 ha sido retomado por la Resolución del 20 de septiembre de 1996 con el título: *Tutela de los derechos humanos y de la dignidad del ser humano en relación a las aplicaciones biológicas y médicas*, G.U.C.E., C320 del 28 de octubre de 1996); PARLAMENTO EUROPEO, *Risoluzione sulla clonazione umana*, 28 de octubre de 1993, G.U.C.E., C313 del 22 de noviembre de 1993: 224. PARLAMENTO EUROPEO, *Risoluzione sulla clonazione umana*, 12 de marzo de 1997, *Medicina e Morale* 1997; 2: 325-327; PARLAMENTO EUROPEO, *Risoluzione sulla clonazione di esseri umani*, 15 de enero de 1998, *Rivista Italiana di Medicina Legale* 1998, 1: 319 – 310; PARLAMENTO EUROPEO, *Risoluzione sulla clonazione umana*, 7 de septiembre de 2000, *Medicina e Morale* 2000, 4: 797-800; CONSEIL DE L'EUROPE, *Protocole additionnel a la Convention sur les droits de l'homme et la biomédecine, texte et rapport explicatif portoni interdiction du clonage d'otre humain, Série des traités européens n. 168*, 1998 (también en: *Medicina e Morale*, 2000; 4: 800-802); ORGANIZZAZIONE MONDIALE DELLA SANITÀ, *Declaration sur le clonage*, *Medicina e Morale* 1997; 2: 323-325.

<sup>6</sup> PONTIFICIA ACCADEMIA PER LA VITA, *Dichiaraciones sulla produzione e sull'uso scientifico o terapeutico delle cellule staminali embrionali umane*, Libreria Editrice Vaticana,

na, 25 de agosto de 2000; PONTIFICIA ACCADEMIA PER LA VITA, *Il divieto della clonazione nel dibattito internazionale*. Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2003.

<sup>7</sup> Ya son cientos de artículos científicos los que comprueban las perspectivas positivas de la terapia en varios tejidos (sangre, músculo cardíaco, sistema nervioso) con el uso de células estaminales somáticas. Para ver un resumen sobre el tema: KORBLING M., ESTROV Z., *Adult stem cells for Tissue Repair – A new therapeutic concept?* The New England Journal of Medicine, 7 de agosto de 2003, vol. 349, n. 6, pp. 570-582.

<sup>8</sup> Citamos nuevamente a GUILLERBAUD J.C., *Il nous arrive quelque chose d'incroyable: les deux valeurs que nous célébrons et convoquons sans relâche, l'humanité et l'homme lui-même, sont aujourd'hui minées et menacées dans leurs fondements*, op. cit. 2.

# La ideología de género

*Martha Tarasco\**

## **Resumen**

*El artículo plantea una explicación de la ideología de género como una distorsión de la complementariedad y diferencias naturales entre hombres y mujeres. El artículo aborda también algunas de las estrategias con las que se ha querido implantar esta postura en la sociedad.*

## **Abstract**

*The article raises an explanation of the gender ideology as a distortion of the complementariness and natural differences between men and women. The article also approaches some of the strategies by which this position has been tried to be implemented.*

*Palabras claves:* feminismo, sexualidad, comportamiento.  
*Keywords:* feminism, sexuality, behaviour.

\* M.D. PhD. Profesora e investigadora de la Facultad de Bioética de la Universidad Anáhuac.



## Introducción

Al abordar el tema de la distinción entre los hombres y las mujeres e intentar hacer justicia a ambos se polariza el argumento, como si uno de los dos sexos fuera víctima del otro: "...al hablar del hombre-varón se ha tendido a subrayar lo 'humano' en general y se ha olvidado lo estrictamente masculino. En cambio, al tratar sobre la 'mujer' se ha puesto en primer lugar lo femenino, a veces sin atender a lo humano y personal común a ambos".<sup>14</sup>

En la actualidad, por influencia de la idea que se tiene sobre el machismo, o por la que se tiene por diversas corrientes feministas, pareciera como si al hablar de los derechos de un sexo, se excluyera a los del contrario. Además se aúna a este hecho la idea sobre género.

El feminismo que reivindica los mismos derechos para la mujer que para el hombre ante la ley, es normal y sano, pues hombre y mujer tienen la misma dignidad como persona humana.<sup>17</sup> Delante de Dios no hay distinción entre hombre y mujer.<sup>16</sup> El cristianismo es el que de manera más directa contribuyó a devolver a la mujer toda su dignidad y derechos de igualdad con el hombre.<sup>15</sup>

La IV Conferencia Mundial de las Naciones Unidas sobre la Mujer de 1995 en Pekín, fue el foro elegido para promover la nueva perspectiva de este término, como "roles socialmente construidos", y que se ha permeado en todos los ámbitos sociales, culturales, políticos, y económicos del mundo.

El uso de la palabra "género" se refiere por ciertos sectores a una ideología que busca afirmar que las diferencias entre el varón y la mujer, fuera de las obvias diferencias anatómicas, no corresponden a una naturaleza fija que haga a unos seres humanos varones y a otras mujeres. Es decir, busca la desvinculación de la sexualidad genética y su expresión biológica, con la sexualidad psicosocial. Por ello, esta teoría supone que las diferencias de manera de pensar, obrar y valorarse a sí mismos son el producto de la cultura de un país y de una época determinados, los cuales asignan a cada grupo de personas una serie de características que se explican por las conveniencias de las estructuras sociales de dicha sociedad.

Otro aspecto característico de esta teoría es su desacuerdo contra esta aparente imposición, proponiendo la elección autónoma para ele-

gir el papel de comportamiento sexual a cada individuo según su preferencia, siendo cualquiera totalmente válida desde el punto de vista de la aceptación social y de la consideración científica.

Lo revolucionario de esta postura es la gran aceptación que ha tenido. Por un lado desde el punto de vista de los gobiernos internacionales que han sucumbido a la tentación de la presión por parte de esta minoría; y por otro, el silencio pasivo de las mayorías que no han manifestado eficazmente su disconformidad. Y también puede considerarse revolucionaria por las consecuencias sociales que conlleva. Finalmente esta nueva ideología de género sólo propone reinventarse a sí misma.

### **Consecuencias sociales**

Las consecuencias sociales de esta nueva forma de conceptuar a la mujer son varias. La más evidente y positiva es la promoción de la mujer y la concientización de sí misma y de todas sus potencias, pero además se ha generado una cultura de contrarios entre ambos sexos y con tendencia a la “opresión masculina”. El famoso “women empowerment” no pretende una igualdad, sino una supremacía, con lo cual no se vence el defecto de la sociedad machista, sino que se perpetúa en continuación con la mujer. Sólo que aquí se encuentra un problema, y es el que siendo la mujer la que gesta a los hijos y los cría en sus primeros años, las consecuencias sociales son mucho mayores.

Así, el primer problema al que se enfrenta la mujer contemporánea a esta ideología es la idea de que permanecer en el hogar y criar a los hijos es un motivo de deshonra social y de incultura. Por ello mismo la mujer ha emprendido una escala sin término en el estudio, de manera provechosa y eficiente, y ha demostrado ser competente y competitiva en su desempeño laboral. Este hecho ha dado como consecuencia una edad más tardía en su matrimonio<sup>41</sup> y una disminución efectiva en sus años de fertilidad explicados desde el punto de vista fisiológico, no sólo por el inicio tardío de su deseo de procrear, sino porque para ello muchas mujeres han inhibido algunas funciones del eje hipotálamo hipofisiario al tomar anticonceptivos;<sup>28,29,30,31,32</sup> el es-

trés, en este caso laboral, incrementa la secreción de la prolactina y esta hormona actúa inhibiendo la actividad del ovario;<sup>21,22,23,24,25,26</sup> finalmente, el hecho de que la fertilidad comienza a decaer a partir de los 30 años.<sup>27,33,34,35</sup>

Así tenemos que la mujer ve culminados sus deseos intelectuales y laborales, pero en cambio puede llegar a ver frustradas tanto su capacidad de vínculo con su pareja como el maternal. Desde luego el problema es muy complejo y las variables son múltiples. Este espacio es limitado para profundizar suficientemente en el tema, pero es un hecho palpable que la mujer en los países industrializados se ve presionada por un incremento de trabajo, responsabilidades, competitividad, y que hoy como nunca aparenta ser menos feliz. Las enfermedades sicosomáticas, la depresión y las enfermedades cardiovasculares han aumentado, y eso significa que la verdadera solución tampoco está en esta propuesta del feminismo radical.

### **Características de la ideología del género**

El feminismo radical busca la igualdad completa entre el hombre y la mujer y dejar el ejercicio de la sexualidad fuera de cualquier norma. Para esto quieren eliminar toda diferencia y división de la vida humana en los dos géneros, masculino y femenino. Esto no pueden lograrlo sin pretender eliminar el papel de la naturaleza. En la naturaleza femenina o masculina viene inscrita la plenitud de criatura en la realización de su misión.

La moral queda basada en la decisión individual. Esto afecta a las vivencias religiosas, que por definición se dan en un plano superficial de sensibilidad y no de compromiso profundo, además de una idea muy infantil y primitiva del Creador, similar al pensamiento mágico, y no a un dios superior al hombre, independientemente de la religión profesada. Es así, que se pone énfasis en la «destrucción» de la religión que, según dicen, es la causa principal de la opresión de la mujer; oposición al varón para adquirir privilegios y eliminación de “lo masculino”; buscan la emancipación y autonomía total; ponen mucho interés en poder vivir la «liberación sexual»; justifican determinados comportamientos sexuales; reconocen como normal la ho-



mosexualidad y el lesbianismo; promocionan la «libre elección» en asuntos de reproducción y de estilo de vida; pretenden llegar a una sociedad sin clases de sexo y a la liberación de la maternidad y de la estructura familiar por ser estructuras que «esclavizan» a la mujer.

La igualdad feminista radical significa, no simplemente igualdad bajo la ley y ni siquiera igual satisfacción de necesidades básicas, sino más bien que las mujeres –al igual que los varones– no tengan que dar a luz. Según ellas, la familia esclaviza a la mujer y condiciona socialmente a los hijos para que acepten la familia, el matrimonio y la maternidad como algo natural.

### **Definiciones de género**

Según los diccionarios, la palabra género se refiere a un grupo formado por seres u objetos que tienen entre ellos características comunes. Para la gramática, es la forma que reciben las palabras para indicar el sexo de los seres animados, por existir la división, de fundamento natural, de sexos en masculino y femenino, que se manifiesta en la organización social, tanto en el terreno laboral como en el de la vida cotidiana. Toda esta división de la vida en «masculino» y «femenino» tiene un fundamento natural.

La persona humana ha sido creada como hombre y como mujer diferentes en el plano biológico, psicológico y social, e iguales en su naturaleza ontológica de personas, y por ende, con igual dignidad. Para el feminismo radical la división de los géneros en masculino y femenino es una construcción puramente cultural, ya que esta teoría no hace referencia a la evidencia empírica de las diferencias entre hombre y mujer, o bien explican que no debe existir un determinismo biológico. La ideología se apoya en el hecho de la marginación social, laboral y política de la mujer, pero lo argumenta como estrategia. Para solucionar este problema se propone eliminar la cultura que ha puesto en ventaja de oportunidades a los varones. Este concepto de género es dualista y reduccionista, ya que fraccionan a la persona humana en áreas, y no la consideran como un ente indivisible con sus dimensiones bio-psico-social, y espiritual o trascendente.

En julio de 1995 la ONU definió el género como un concepto que se refiere a un sistema de roles y relaciones sociales entre la mujer y el hombre determinadas no biológicamente sino por el contexto social, político y económico (Gender Concepts in development Planning).

El término «feministas de género» fue acuñado en primer lugar por Christina Hoff Sommers,<sup>8</sup> con el fin de distinguir el feminismo de ideología radical surgido hacia fines de los 60s, del anterior movimiento feminista de equidad. «El feminismo de equidad es sencillamente la creencia en la igualdad legal y moral de los sexos».

El feminismo del género es una ideología que pretende abarcarlo todo, y considera que la mujer es presa en un sistema patriarcal opresivo.<sup>8</sup> Para el feminismo de género el verdadero problema no es la discriminación o el respeto, sino la diferencia. Ante la evidencia de que estas diferencias son naturales, los propulsores de la «nueva perspectiva» no cuestionan sus planteamientos sino más bien atacan el concepto de naturaleza. Además, consideran que las diferencias de «género», que según ellos existen por construcción social, fuerzan a la mujer a ser dependiente del varón y por ello, la libertad para la mujer consistirá, no en actuar sin restricciones indebidas, sino en liberarse de «roles de género socialmente construidos»

La teoría del «feminismo de género» se basa en una interpretación neo-marxista de la historia, puesto que “toda la historia es una lucha de clases, de opresor contra oprimido, en una batalla que se resolverá solo cuando los oprimidos se percaten de su situación, se alcen en revolución e impongan una dictadura de los oprimidos. La sociedad será totalmente reconstruida y emergerá la sociedad sin clases, libre de conflictos, que asegurará la paz y prosperidad utópicas para todos” (Marx).<sup>12</sup>

Shulamith Firestone afirma la necesidad de destruir la diferencia de clases, más aún la diferencia de sexos: «Asegurar la eliminación de las clases sexuales requiere que la clase subyugada (las mujeres) se alce en revolución y se apodere del control de la reproducción; se restaure a la mujer la propiedad sobre sus propios cuerpos, como también el control femenino de la fertilidad humana, incluyendo tanto las nuevas tecnologías como todas las instituciones sociales de nacimiento y cuidado de niños. Y así como la meta final de la revolución so-

cialista era no sólo acabar con el privilegio de la clase económica, sino con la distinción misma entre clases económicas, la meta definitiva de la revolución feminista debe ser igualmente –a diferencia del primer movimiento feminista– no simplemente acabar con el privilegio masculino sino con la distinción de sexos misma: las diferencias genitales entre los seres humanos ya no importarían culturalmente. Lo natural no es necesariamente un valor humano. La humanidad ha comenzado a sobrepasar a la naturaleza; ya no podemos justificar la continuación de un sistema discriminatorio de clases por sexos sobre la base de sus orígenes en la Naturaleza». <sup>6,10,12</sup>

La Revolución Francesa y las demás revoluciones liberal-burguesas plantearon como objetivo central la consecución de la igualdad jurídica y de las libertades y derechos políticos. Pronto surgió la gran contradicción que marcó la lucha del primer feminismo: las libertades, los derechos y la igualdad jurídica que habían sido las grandes conquistas de las revoluciones liberales no afectaron a la mujer. Los «Derechos del Hombre y del Ciudadano» que proclamaba la revolución francesa se referían en exclusiva al «hombre» no al conjunto de los seres humanos.

A partir de aquel momento, en Europa Occidental y Norteamérica, se inició el feminismo que luchó por la igualdad de la mujer y su liberación. Durante ese período, el principal objetivo del movimiento de las mujeres fue la consecución del derecho de voto. Nacía así el movimiento sufragista. «El feminismo ha sido, como movimiento social, una de las manifestaciones históricas más significativas de la lucha emprendida por las mujeres para conseguir sus derechos. Aunque la movilización a favor del voto, es decir, el sufragismo, haya sido uno de sus ejes más importantes, no puede equipararse sufragismo y feminismo. Este último tiene una base reivindicativa muy amplia que, a veces, contempla el voto, pero que, en otras ocasiones, también exige demandas sociales como la eliminación de la discriminación civil para las mujeres casadas o el acceso a la educación, al trabajo remunerado (...)».<sup>20</sup>

Frederick Engels sentó las bases de la unión entre el marxismo y el feminismo.<sup>9</sup> «El primer antagonismo de clases de la historia coincide con el desarrollo del antagonismo entre el varón y la mujer unidos en matrimonio monógamo, y la primera opresión de una clase por otra,



con la del sexo femenino por el masculino». La interpretación de las feministas de género considera que los marxistas fracasaron por concentrarse en soluciones económicas sin atacar directamente a la familia que es la verdadera causa de las clases.

## **Clasificación del comportamiento sexual según la ideología del género**

Según la ideología de género existen de manera normal dos posibilidades biológicas sexuales al nacimiento, y cinco posibilidades para elección de comportamiento sexual: masculino, femenino, hermo (hermafrodita), mermo (pseudohermafrodita masculino), fermo (pseudohermafrodita femenino). Así deberán considerarse como opciones normales el lesbianismo, la homosexualidad, el transexualismo.

Cualquier unión entre personas con estas diferentes orientaciones sexuales merecerá incluirse como concepto de «familia». Así ya no existirá «la familia» sino varios «tipos de familia». Cualquier tipo de familia tendrá derecho a adoptar hijos, sean dos homosexuales, dos lesbianas, una mujer sola, un hombre solo.<sup>1,2</sup>

## **Estrategias**

### *1. Cambio en el lenguaje*

Como parte de las estrategias habituales en el lanzamiento de una nueva ideología se suele emplear sistemáticamente un lenguaje equívoco para lograr la manipulación ideológica.

Ejemplo de estos términos son citados por Gloria Conde en el libro "*Mujer Nueva*".<sup>2</sup>

**Hegemónico:** ideas o conceptos aceptados universalmente como naturales pero que según las feministas del «género» son construcciones sociales.

**Desconstrucción:** la tarea de denunciar las ideas y el lenguaje hegemónico para que la gente admita que sus percepciones de la realidad son construcciones sociales.

**Patriarcado:** la institucionalización del control masculino sobre la mujer, los hijos y la sociedad, que perpetúa la posición subordinada de la mujer.

**Perversidad polimorfa, sexualmente polimorfo:** la creencia de que los hombres y las mujeres no sienten atracción a personas del sexo opuesto por naturaleza sino que el deseo sexual puede dirigirse a cualquiera, y que la atracción hacia el sexo opuesto es resultado del condicionamiento de la sociedad.

**Heterosexualidad obligatoria:** la creencia de que se fuerza a las personas a pensar que el mundo está dividido en dos sexos que se atraen uno al otro.

**Preferencia u orientación sexual:** la no-discriminación basada en aceptar todas las formas de sexualidad, incluyendo los homosexuales, lesbianas, bisexuales, transexuales y travestis como equivalentes a la heterosexualidad.

**Homofobia:** temor a relaciones con personas del mismo sexo: personas prejuiciadas en contra de los homosexuales (el término se basa en la noción de que el prejuicio contra los homosexuales tiene sus raíces en la sublimación de las tendencias homosexuales).

Dentro de estas estrategias...

## 2. *Influencia global*

A pesar de que la teoría sobre el género es sostenida por una minoría de grupos y propagada por unas cuantas mujeres, fanáticas defensoras del lesbianismo, lo es de manera eficaz y muy intensa, como por ejemplo en universidades y en medios de comunicación social.<sup>5</sup> La realidad es que la gran mayoría de la población actual no está en consonancia con esta teoría, pero han logrado el apoyo de la ONU para presionar a los gobiernos de todos los países miembros a implantar con celeridad, a través de programas muy concretos, «políticas de género» en todos los ámbitos de la sociedad. Con los medios actuales de comunicación, y en gran medida debido a ellos, la globalización del mundo no sólo consiste en un libre comercio de productividad, sino un libre intercambio de ideas y una influencia cultural mayor que en etapas precedentes de la historia. En el siglo XIX, los actos homosexuales fueron despenalizados en Francia mientras tuvieran un ca-

rácter privado y consensuado por las partes. De Francia pasó a Holanda y a otros países europeos. Se constata que cuando un país decide aprobar alguna de las propuestas en torno a una directriz ideológica, muchos otros le secundan. Y la ideología de Género con todas sus consecuencias no ha sido ajena a ello.

- 1948 Reporte Masculino de Kinsey y 1953 Reporte Femenino de Kinsey.

- 1956 prueba en Puerto Rico del 1er anticonceptivo.

- 1957 Suprema Corte de Justicia de USA limita definición legal de obscenidad en pintura y cine.

- En la década de los sesentas hay un incremento de cohabitación heterosexual sin matrimonio.

- 1960 FDA aprueba anticonceptivos.

- 1961 en algunos estados de USA se revoca ley que condena sodomía.

- 1966 "Human Sexual Response" Master y Johnson.

- En las décadas de los años 70 y 80, hay un incremento en los índices de divorcio, por lo que el matrimonio entre hombre y se redefine ideológicamente como un contrato revocable a conveniencia. A partir de esa época, casi todos los países del mundo han legislado aprobatoriamente el divorcio. (13)

- 1970 aprobación aborto en California USA.

- 1974 APA determina que la homosexualidad no es patológica.

- 1993 ONU Familia: dos o más seres.....

- 1995 sexo no, género sí: Pekín.

- 1998 Cataluña, España: se equiparan las «uniones» homosexuales al matrimonio.

- 1999 Navarra equipara las «uniones» homosexuales al matrimonio.

- 2002 Argentina: Abren un registro para las uniones civiles en donde se pueden registrar también parejas homosexuales; Bolivia: piden se incluya «orientación sexual» en la constitución.

- 2003 Brasil presenta ante la Comisión de Derechos Humanos de la ONU, una resolución titulada «Derechos humanos y orientación sexual». Recibió el apoyo de varios países, entre ellos, Canadá, Nueva Zelanda y varios más de la Unión Europea. Colombia: presentan proyecto de ley a favor de la homosexualidad. Andalucía y el País Vasco equiparan las «uniones» homosexuales al matrimonio. Gran



Bretaña: intentan reducir edad para relaciones homosexuales. Puerto Rico: intentan despenalizar actos homosexuales con menores (14 al 18 de abril del 2003).

Actualmente, la Corte Europea para los Derechos Humanos admite a las parejas homosexuales como parejas de hecho, incluyendo este concepto nuevo dentro del marco de la legislación que regula la vida social y familiar. Para ser pareja de hecho, sólo es necesario cohabitar y no estar casado; así, en varios países son susceptibles de recibir los beneficios legales que tienen las parejas casadas, tales como seguridad social, pensión, etc.<sup>13</sup>

### 3. *Victimismo*

La discriminación a la conducta homosexual se ha manifestado en casi todas las épocas. La Iglesia católica ha sido la única institución que les ha llamado a la santidad, e indica sobre la maldad de la burla o discriminación a ellos,<sup>3</sup> pero no por ello deja de afirmar que todo acto homosexual es contra natura, distinguiendo al acto homosexual de la condición homosexual.<sup>3,8</sup>

Una de las estrategias más eficaces es tomar el hecho de la discriminación, y dar un giro para intentar no tanto lograr la no discriminación de las personas homosexuales, sino la aceptación de la homosexualidad como un hecho normal y digno de toda la simpatía social.

*Nieves García* en el portal de *Mujer Nueva* (*mujernueva.org*) identifica seis aspectos:

Primero: se busca introducir el concepto de “orientación sexual” como fuente de discriminación (empleo, alquiler de viviendas,,).

Segundo: se emprende la lucha para acabar con la discriminación y lograr que los actos y las parejas homosexuales sean aceptados como “normales” e “iguales” a los heterosexuales.

Tercero: lograr que en las leyes los actos homosexuales no tengan el calificativo de criminalidad, por ser actos privados y de mutuo consenso entre dos adultos.

Cuarto: lograr equilibrar la edad de consenso igual que para un matrimonio entre hombre y mujer.

Quinto: ser aceptados como parejas de hecho.

Sexto: buscar los mismos beneficios que tendría una familia: pago de impuestos, adopción de hijos, etc...sin ninguna diferencia.

Estos hechos se ven a su vez avalados por la ciencia, que por la influencia materialista, parece tener las únicas respuestas verdaderas a toda cuestión humana, de tal forma que incluso al determinar por votación, no por ninguna investigación científica, en un congreso de psiquiatría de la Asociación Siquiátrica Americana (APA), en 1974 sobre la normalidad de la homosexualidad, han dado la infraestructura necesaria para que todas estas estrategias fructifiquen y se enraícen.

Sin embargo, hay que hacer notar que tal como refiere Blanca Castilla, que “al hablar del hombre-varón se ha tendido a subrayar lo ‘humano’ en general y se ha olvidado lo estrictamente masculino. En cambio, al tratar sobre la ‘mujer’ se ha puesto en primer lugar lo femenino, a veces sin atender a lo humano y personal común a ambos”.<sup>14</sup> Es decir, pareciera que el victimismo usado está dando un giro tal que se está creando una sociedad no sin sexos, como pretenden las feministas de género, sino con un solo sexo: el femenino.

#### **4. Confusión**

En las reuniones preparatorias de la Conferencia de Pekín, en la sede de la ONU en Nueva York en marzo de 1995, algunos grupos dentro y fuera de las delegaciones oficiales introdujeron el término de género y de perspectiva del género.

Habitualmente en estas reuniones se utiliza un glosario con el significado semántico que diferentes términos tienen según la plataforma de la que se trate. Sin embargo, en las reuniones preparatorias no se proporcionó este glosario, que después en Pekín sí se hizo. Este desconocimiento creó gran confusión en los delegados de muchas ONG y les impidió una labor de defensa de sus propias ideas, prioridades, fines con respecto a la mujer frente a estas teorías del «género». La directiva de la Conferencia de Pekín hizo circular esta definición de género durante las reuniones de preparación: “el género se refiere a las relaciones entre mujeres y hombres basadas en papeles definidos socialmente que se asignan a uno u otro sexo”. El docu-

mento de la cumbre eliminaba arbitrariamente del vocabulario del programa las palabras «esposa», «marido», «madre», «padre». La delegación de la Santa Sede para la conferencia de Pekín sobre la interpretación del término «género» aclara que la Iglesia entiende este término con las acepciones expuestas de masculino y femenino, según la identidad natural de la persona humana, y rechaza la afirmación de que el género es una construcción social.<sup>2</sup>

## 5. Agenda de acción

1) Reclamar apoyo económico oficial para el cuidado de niños y los derechos reproductivos.

2) Reclamar libertad sexual, que incluye el derecho a la preferencia sexual (derechos homosexuales).

3) El control feminista de la producción ideológica y cultural (es importante porque la producción cultural afecta los fines, el sentido de sí mismo, las redes sociales y la producción de redes de crianza y afecto, amistad y parentesco social).

4) Establecer ayuda mutua: sistemas de apoyo económico a la mujer, desde redes de identificación única con la mujer, hasta juntas de mujeres en los sindicatos que luchen por los intereses femeninos en el trabajo asalariado.<sup>11</sup>

## Conclusión

El «feminismo de género» es un sistema cerrado contra el cual no hay argumentos. No puede apelarse a la naturaleza, ni a la razón, la experiencia, o las opiniones y deseos de mujeres verdaderas, porque según las «feministas de género» todo esto es «socialmente construido».<sup>19</sup>

«Las feministas quieren hallar modos de apoyo para que la mujer identifique sus intereses con la mujer, antes que con sus deberes personales hacia el varón en el contexto de la familia. Esto requiere establecer una cultura feminista revolucionaria auto-definida de la mujer, que pueda sostener a la mujer, ideológica y materialmente, fuera del patriarcado. Las redes de soporte contra-hegemónico material y cultu-



ral pueden proveer substitutos mujer-identificados de la producción sexo-afectiva patriarcal, que proporcionen a las mujeres mayor control sobre sus cuerpos, su tiempo de trabajo y su sentido de sí mismas». <sup>11</sup>

Queda claro pues que la meta de los promotores de la «perspectiva de género», fuertemente presente en Pekín, es el de llegar a una sociedad sin clases de sexo. Para ello, proponen desconstruir el lenguaje, las relaciones familiares, la reproducción, la sexualidad, la educación, la religión y la cultura, entre otras cosas. El término rol distorsiona la discusión, porque transmite necesariamente la sensación de algo artificial que se le impone a la persona.

Si se sustituye «rol» por otro vocablo –tal como vocación–, se pone de manifiesto cómo el término «rol» afecta nuestra percepción de identidad. Vocación envuelve algo auténtico, no artificial, un llamado a ser lo que somos. <sup>4</sup> Respondemos a nuestra vocación a realizar nuestra naturaleza o a desarrollar nuestros talentos y capacidades innatos. En ese sentido, por ejemplo, O’Leary destaca la vocación femenina a la maternidad, pues la maternidad no es un rol.

Cuando una madre concibe a un hijo, emprende una relación de por vida con otro ser humano. Esta relación define a la mujer, le plantea ciertas responsabilidades y afecta casi todos los aspectos de su vida. No está representando el papel de madre; es una madre. La cultura y la tradición ciertamente influyen sobre el modo en que la mujer cumple con las responsabilidades de la maternidad, pero no crean madres. <sup>14</sup> “La feminidad es aquella cualidad de la mujer por la cual ella se hace atractiva y agradable, y hace agradable y atractivo todo cuanto la rodea”. <sup>14</sup>

Los medios de comunicación social han hecho que estas ideas sean difundidas muy eficazmente. Esto nos pone ante un nuevo reto que debe ser enfrentado lo antes posible para evitar las graves consecuencias que ya está ocasionando en el Primer Mundo.

Las soluciones factibles son multifactoriales, pero para empezar debemos reconstruir el concepto de persona, difundir la verdad sobre la naturaleza de la persona humana y hacer presión social para que deje de afirmarse esto.

Es evidente que las diferencias sexuales dadas en la realidad de la vida son buenas. Tanto el varón como la mujer –creados a imagen y

semejanza de Dios- tienen sus propias particularidades naturales que deben ser puestas al servicio del otro, para alcanzar un enriquecimiento mutuo, sin que ello signifique el menosprecio de las potencialidades mutuas.<sup>4,18</sup>

## Referencias bibliográficas

<sup>1</sup> O'LEARY, D. *Gender: The Deconstruction of Women: Analysis of the Gender Perspective in Preparation for the Fourth World Conference on Women*. Beijing, China, September, 1995. p. 28.

<sup>2</sup> CONDE, G. *Mujer Nueva*, Ed. Trillas, México

<sup>3</sup> NUEVO CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA.

<sup>4</sup> MATLÁRY, J. H., *Tiempo de florecer*

<sup>5</sup> BUTLER, J. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. Routledge, New York, 1990, p. 6.

<sup>6</sup> JAGGER, A. *Political Philosophies of Womens Liberation, Feminism and Philosophy*, Littlefield, Adams & Co., Totowa, New Jersey, 1977, p. 13

<sup>7</sup> SOMMERS, C. *Christina Hoff Sommers, Who Stole Feminism?*, Simon & Shuster, New York, 1994, p. 257.

<sup>8</sup> ENGELS, F. *The Origin of the Family, Property and the State*. International Publishers, New York, 1972. pp. 65-66.

<sup>9</sup> FIRESTONE, S. *The Dialectic of Sex*, Bantam Books, New York, 1970, p. 12.

<sup>10</sup> FERGUSON, A. y FOLBRE, N. *The Unhappy Marriage of Patriarch and Capitalism*, Women and Revolution, p. 80.

<sup>11</sup> HARMANN, H. Heidi Harmann, *The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism*. Women and Revolution, South End Press, Boston, 1981, p. 5.

<sup>12</sup> MARCÓ, J. y TARASCO, M. *Diez temas de reproducción asistida y clonación*, EIUNSA, Madrid, 2001.

<sup>13</sup> CASTILLA, B. *La complementariedad varón-mujer. Nuevas hipótesis*. Ediciones Rialp, Madrid, 1993, p. 15.

<sup>14</sup> TIERNO, B. *Valores humanos*, III. FAMILIA, Ed. Taller de editores, Madrid, 1994

CONCILIO VATICANO II. *Gaudium et spes: Constitución sobre la Iglesia en el mundo actual*, n°49.

<sup>15</sup> GÉNESIS, 1: 27.

<sup>16</sup> LIBERT, A. *La Ideología del Género*, <http://perso.infonie.fr/le.feu/>, 2000-12-29

<sup>17</sup> NASH, M. *Experiencias desiguales: Conflictos sociales y respuestas colectivas*, Siglo XIX, Madrid, Ed. Síntesis, p. 58, 1995.

<sup>18</sup> NEUMANN, L. TORNER, L. y WIGGER, A. (2000). Brain oxytocin: differential inhibition of neuroendocrine stress responses and anxiety-related behaviour in virgin, pregnant and lactating rats. *Neuroscience*, 95(2):567-75, 2000.

<sup>19</sup> RUSSELL, J., DOUGLAS, A. y INGRAM, C. Brain preparations for maternity—adaptive changes in behavioral and neuroendocrine systems during pregnancy and lactation. An overview. *Prog Brain Res.*:133:1-38, 2001.

- <sup>20</sup> HEINRICHS, M., NEUMANN, I. y EHLERT, U. Lactation and stress: protective effects of breast-feeding in humans. *Stress*. Sep;5(3):195-203, 2002.
- <sup>21</sup> TORNER, L. y NEUMANN, I. 2002. The brain prolactin system: involvement in stress response adaptations in lactation. *Stress*. Dec;5(4):249-57, 2002.
- <sup>22</sup> AMERICAN SOCIETY OF REPRODUCTIVE MEDICINE. *A Guide For Patients, Alabama*, USA. [www.asmr.org](http://www.asmr.org), 2002.
- <sup>23</sup> PUNEVSKA, M. Ovarian function after oral contraception in infertile patients. *Akush Ginekol (Sofia)*. 42(6):13-6, 2003.
- <sup>24</sup> FITSGERALD, C., ELSTEIN, M. y SPONA, J. Effect of age on the response of the hypothalamo-pituitary-ovarian axis to a combined oral contraceptive. *Fertil Steril*. Jun;71(6):1079-84, 1999.
- <sup>25</sup> DE GEYTER., ET AL. Progesterone serum levels during the follicular phase of the menstrual cycle originate from the crosstalk between the ovaries and the adrenal cortex. *Hum Reprod*. Apr;17(4):933-9, 2002.
- <sup>26</sup> McMAHON, S., ET AL. Contraception. *BMC Womens Health*. Aug 25;4 Suppl 1:S25, 2004.
- <sup>27</sup> HURWITZ, J. y SANTORO, N. Hurwitz JM, Santoro N. Inhibins, activins, and follistatin in the aging female and male. *Semin Reprod Med*. Aug;22(3):209-17, 2004.
- <sup>28</sup> MACONOCHIE, N., DOYLE, P. y PRIOR, S. The National Women's Health Study: assembly and description of a population-based reproductive cohort. *BMC Public Health*. Aug 07;4(1):35, 2004.
- <sup>29</sup> MACONOCHIE, N., ET AL. The study of reproductive outcome and the health of offspring of UK veterans of the Gulf war: methods and description of the study population. *BMC Public Health*. Jan 10;3(1):4, 2003.
- <sup>30</sup> SUNDBY, J. y SCHEI, B. Infertility and subfertility in Norwegian women aged 40-42. Prevalence and risk factors. *Acta Obstet Gynecol Scand*. Oct;75(9):832-7, 1996.
- <sup>31</sup> SANDLER, D., WILCOX, A. y HORNEY, L. Age at menarche and subsequent reproductive events. *Am J Epidemiol*. May;119(5):765-74, 1984.
- <sup>32</sup> SMITH, A., ET AL. Sex in Australia: reproductive experiences and reproductive health among a representative sample of women. *Aust N Z J Public Health*.;27(2):204-9, 2003.
- <sup>33</sup> DE LA ROCHEBROCHARD, E. y THONNEAU, P. Paternal age and maternal age are risk factors for miscarriage; results of a multicentre European study. *Hum Reprod*. Jun;17(6):1649-56, 2002.
- <sup>34</sup> CONSEJO NACIONAL DE POBLACIÓN. *Programa Nacional de Población 2001-2006*. México, 2001.
- <sup>35</sup> SCHUESSEL, K., ET AL. Impact of gender on upregulation of antioxidant defense mechanisms in Alzheimer's disease brain. *J Neural Transm*. 2004 Sep;111(9):1167-82. Epub May 14, 2004.



# Una reflexión sobre la bioética al comenzar el siglo

*Juan de Dios Vial Correa\**

## Resumen

*Esta nota presenta una reflexión sobre los límites de la razón instrumental como criterio de decisión ética, en particular en el campo de la bioética.*

## Abstract

*This note presents a reflection on the limits of instrumental reason as a criteria of ethical decision, in particular, in the field of Bioethics.*

*Palabras clave:* utilitarismo, razón, persona humana.

*Keywords:* utilitarianism, reason, human being.

No se ha dado en la historia una época como la nuestra en la que se hayan manifestado tantas y tan contrapuestas maneras de mirar al hombre, al mundo y a la vida. La extrema pluralidad puede aun verse acentuada por el hecho de que, por los medios de comunicación y la informática, nos acercamos al punto ayer inimaginable de convivir en

\* **Rector de la Universidad Católica** de Chile. Ex Presidente de la Academia Pontificia para la Vida.

tiempo real con hombres de todos los continentes y de todos los estratos y rincones de la sociedad. Esto es algo muy distinto de la condición milenaria de la humanidad, y llega a constituir una amenaza, por lo que tenemos tendencia a relegarlo al olvido, sintiendo que está cuestionada la unidad del género humano. Pero a la larga no lo podemos ignorar. A cada momento afloran grupos humanos que nos parecen radicalmente extraños. Experimentamos el contacto de ideologías y prácticas de vida que orientan a grupos pequeños y grandes en direcciones que no parecen tener nada de común con las nuestras. De cuando en cuando, experimentamos el rechazo violento de sectas que niegan lo más humano del hombre; hay formas de arte que reclaman un modo de participación que linda en el culto o en la orgía; enfrentamos la realidad de los que buscan al “espíritu que siempre niega” y se hunden en la adoración de Satán. Más aún, la humanidad se ve confrontada de improviso a formas de recíproco rechazo entre razas, naciones y culturas, que por su radicalidad dejan al mundo sorprendido. Cuando se creía que las profundas divisiones ideológicas estaban empezando a atenuarse, viene el atentado a las Torres Gemelas y los herederos de civilizaciones milenarias se afrontan en el estilo del más bárbaro rechazo recíproco.

No se trata sólo de “extranjeros morales” que pudieran buscar al menos un terreno de consenso o de concordancia práctica que les permitiera convivir. Por supuesto que tales “extranjeros morales” existen, y demandan nuestra atención para diseñar condiciones razonables de convivencia. Pero más allá de ellos se agita ese océano de terribles disensiones. Desde allí suenan las voces de los que no quieren convivir. Puede ser que ante esta realidad que parece insuperable, tratemos nosotros de concentrarnos sobre aquella parte de nuestro mundo contemporáneo en la cual podemos encontrar terrenos de acuerdo. Pero no podemos olvidar por completo el conjunto, por mucho que nos parezca imposible abordarlo, y “a fortiori” sanarlo. Somos como hombres de la Antigüedad que habitan en una ciudad cuyas leyes rigen sus vidas y las iluminan con la razón, pero que está construida junto al mar cargado de peligros y camino de amenazas. La paradoja es que ese mar está formado por otros hombres y mujeres cuya condición y destino no deben sernos ajenos. Más aun, nos sentimos requeridos por ellos.

El rechazo va dirigido contra la forma cultural que busca alcanzar predominio en los países de raíces cristianas y regidos por la racionalidad. Una conducta humana cualquiera debe ser justificada de manera que contenga validez universal. Y por lo mismo, la valoración de esa conducta tiene que estar ensamblada en un conjunto cuyas normas sean aceptables.

Sin embargo, el sentido de la razón ha experimentado en nuestra cultura un cambio notable. El siglo XX fue el tiempo de espectaculares triunfos de la tecnología que se transforma en la más clara justificación de la ciencia. Y la razón adquiere entonces una nítida connotación instrumental. La realidad es despojada de su contenido ontológico y vista como un intrincado entrecruzamiento de fines y medios. La verificación técnica o experimental pasa a ser el único criterio válido de verdad, y el mundo pierde hasta los últimos matices de finalismo en su constitución.

Sin embargo, la racionalidad ética no tiene acceso a la comprobación experimental. Ella recurre entonces a una evaluación casi cuantitativa de la utilidad de los actos, y la somete al juicio de los agentes morales buscando el consenso. Peter Singer ha expresado su parecer de que el camino del utilitarismo es el camino más simple para iluminar las decisiones, y que por eso el hombre recurre espontáneamente a él.

El camino de la ética utilitaria, que es estrechamente paralelo a la evaluación científica de la realidad, ha invadido todos los campos de la ética contemporánea. Ésta ha transformado la exigencia de racionalidad en una exigencia de racionalidad estrictamente instrumental: preferir lo que produce un máximo de beneficio. Y el procedimiento normal para apreciar la racionalidad de un acto es el de la evaluación objetiva y colectiva que busca procurar un consenso.

Ocurre, no obstante, que en la Bioética no es posible recurrir a la opinión o el consejo de todos los interesados, ni siquiera de los más directamente involucrados. En la eventualidad del aborto no puede consultarse al feto, ni en la de la eutanasia al enfermo inconsciente. Los problemas bioéticos le ponen pues un límite a la moral del consenso, y ese límite está dado por la ontología. Frente a la pregunta de qué hacer con un organismo humano, se yergue en cada caso la contra



pregunta de qué es un organismo humano. Y la respuesta sólo puede estar fundada en una racionalidad no instrumental.

En los problemas más importantes de la bioética naufraga la ética instrumental contemporánea, incluso en cierta forma el conjunto de la ética racional de nuestro tiempo. La tan importante noción de “vela de la justicia” de Rawls no puede tampoco cubrir a fetos y enfermos inconscientes terminales. De este modo, la ética racional en la civilización contemporánea queda truncada porque su racionalidad carece de una base ontológica. Por supuesto que esa afirmación no augura días fáciles para quienes intentan construir una ética que no puede sujetarse a consensos ampliamente difundidos en la sociedad contemporánea.

En un mundo modelado por la ciencia-tecnología, todo lo que existe es “a priori” intercambiable, conmensurable. Como hacia ver Heidegger, lo propio del materialismo no es que todo sea materia, sino que todo es material, que todo está dispuesto a la elaboración, o sea, al cambio y a la sustitución. Si todo es conmensurable, quiere decir que todo es medible, y que hay una sola forma de acreditar la verdad sobre las cosas, y es que ellas se hagan modificables y elaborables de acuerdo con ella. El método experimental con sus tortuosas derivaciones y ramificaciones, ha invadido todo el campo del conocimiento, y como consecuencia, este ha pasado a constituirse en una de las etapas de la acción. Conocemos lo que modificamos, lo que hacemos. Y los hombres de hoy se han olvidado tranquilamente de la angustiada lucha que se libró en el ánimo del Doctor Fausto, cuando buscaba el “principio”, y desechó sucesivamente la palabra y el sentido, para quedarse con que al principio lo que era, era el acto, la acción (In Bern Anfang war die Tat...). Pero así como la ética utilitarista encuentra su tropiezo en la Bioética, porque no existe un modo válido de asignar a cada hombre un valor que sea conmensurable con el resto de la realidad, así también la concepción materialista se estrella en el carácter irreductible de la experiencia de lo humano.

La experiencia humana se da en lo cualitativo. El color, el olor, el sabor, eran tipos de experiencia que surgían reiterativamente en los debates sobre la nueva ciencia en el siglo XVI. Pero la apasionada argumentación de Galileo, por ejemplo en “Il Saggiatore”, y la fina disección de Descartes en el Discurso del Método, sustituyeron los

“qualia” por los “quanta”, y sobre la base de la cuantificación y medición de la realidad, inauguraron una nueva manera de aproximarse a las cosas. Cuando Newton introduce la masa, en los Principia, es para definirla como la medida de la cantidad de materia. Y Linneo edifica una notable clasificación de todas las plantas, atendiendo sólo a su “figura”, al número, tamaño y disposición de sus órganos, en suma a los rasgos que, son susceptibles de cuantificación. A la hora de hacer ciencia, el gran naturalista prescinde de aquello que en las flores y en los frutos atrae al hombre común: colores, olores, sabores. En cierto modo llega a ser propio de la ciencia el disolver la experiencia en lo cuantitativo, para devolverla sustituida por una explicación. El éxito de este camino está a la vista. Pero con la experiencia del hombre es distinto. Todas las explicaciones no podrían devolver la autoconciencia, la libertad en el actuar, el inmenso abismo de la intimidad del otro, su dignidad. La reducción cuantitativa de la experiencia se asemeja mucho a la negación del objeto.

El camino hacia el ser del hombre solía iniciarse mirando el ser de las cosas. Creo que ese camino sigue siendo válido. Pero no se puede ignorar que parece estar bloqueado por la ciencia-tecnología. En cuanto ésta entra en escena, transforma la realidad en objeto material, en instrumento, y al hacerlo en este caso, priva a la realidad de su más importante característica, la de ser un sujeto. En el último siglo se hizo aparente que el hombre es el camino hacia el ser de las cosas. Pero para que esa idea se haga fructífera, hay que dejar de considerar al hombre como un objeto más entre los objetos, y tomar conciencia de lo absolutamente peculiar de la experiencia de lo humano.

Es claro que eso supone una opción distinta de la reducción de toda la realidad a su puro aspecto material. Las cosas materiales, sujetas a la constante posibilidad de sustitución unas por otras, no admiten el concepto de lo único, lo insustituible. Y cada hombre se aparece a sí mismo como eso, lo insustituible. Y la relación determinante en su existencia no es con ninguna cosa ni conjunto de cosas sino con otro, relación especial porque se tiene con otra intimidad impenetrable. La postura primordial frente a otro hombre es de respeto, porque se le reconoce una condición única entre todos los entes que se puedan encontrar, que es su dignidad. Así, la mirada sobre el ser humano descubre en él una forma de ser que es diferente de la de todos los

demás entes. Esa condición no le es adventicia, sino que es su mismo modo de existir, y es lo que se llama comúnmente la persona. Todo ser humano es persona, y la persona misma tiene una prioridad sobre los productos de su actividad, incluidas entre éstos las ciencias y la tecnología. Una antropología personalista es todo lo contrario de la forma que es tan común hoy en día de mirar a la persona como un haz o conjunto de cualidades y manifestaciones. No se trata aquí de precedencia temporal sino de precedencia en el orden del ser. La persona es anterior y superior a todas sus propias manifestaciones.

Varias de las grandes y acuciantes cuestiones de la Bioética no son cuestiones abiertas a evaluación por medio de la comparación. No son tampoco cuestiones basadas en principios racionales. Ellas dependen del juicio sobre el ser de las cosas. La verdadera innovación que espera la Bioética para dejar de ser una sirvienta de la técnica, es su fundamentación en la persona y sus caracteres esenciales. Parece que el punto en que esto se alcance está lejano. Pero una Bioética personalista es un camino de aproximación hacia el reconocimiento de la persona humana, y este reconocimiento parece un paso ineludible si se ha de evitar la disgregación de la convivencia humana.



## Presentación de libro

*Rodrigo Aguilar\**

**Alain Mattheeuws, S.J.**, “Unión y procreación. Evolución de la doctrina de los fines del matrimonio”, Edit. El Arca-Universidad Anáhuac, México, 2004.

Este libro tiene excelentes “presentaciones” en el texto original francés (*Prefacio* del Card. Godfried Danneels, Arzobispo de Malinas-Bruselas; *Prólogo* de Jean-Marie Hennaux, S.J., Profesor del Instituto de Estudios Teológicos), las cuales se incluyen en esta versión en español; y a ellas se ha sumado la que ofrece el Lic. Alberto Castellanos Franco, Director del Instituto Juan Pablo II para Estudios sobre el Matrimonio y la Familia. Teniendo en cuenta esas riquezas introductorias de la versión al español, comparto algunos comentarios que nos ayuden un poco más a adentrarnos en los valores del libro.

El texto, distribuido en cinco capítulos, parte de lo expuesto por dos genios del cristianismo y autoridades sobre el tema –San Agustín y Santo Tomás de Aquino–; se detiene un poco en la encíclica *Casti Connubii* (1930), de Pío XI; con más amplitud examina la constitución pastoral del Concilio Vaticano II, *Gaudium et Spes* (1965), en los números que tratan del matrimonio (47-52); de igual manera analiza la encíclica *Humanae Vitae* (1968), de Pablo VI; pasa a la exhortación apostólica *Familiaris Consortio* (1982), de Juan Pablo II y fruto del Sínodo de los obispos sobre la familia (1980) y culmina con las catequesis de los miércoles de Juan Pablo II sobre el matrimonio y sobre el amor humano (1979-1984).

\* Obispo de Matchuala, S.L.P., México. Presidente de la Comisión Episcopal de la Pastoral Familiar.

Los textos son examinados en sí mismos y, sobre todo, de una manera diacrónica en su contexto histórico, ofreciendo de manera magistral la evolución de la doctrina sobre los fines del matrimonio. En efecto, por un lado se manifiesta la “continuidad” en el tema a lo largo de los siglos y en la sucesión de los documentos, pero esta continuidad no significa “inmovilidad”; podemos hablar más bien de una “continuidad evolutiva”, de modo que sin romper con el pasado se enriquece la doctrina del matrimonio; por otro lado, son precisos y ágiles los pasos que el autor realiza: introducción a cada documento y ubicación del mismo en su época, incluyendo el dinamismo de las reacciones a favor o en contra que haya habido en diversos autores en relación al documento, desarrollo del contenido en cuanto al hilo conductor (los fines del matrimonio), enlace con documentos y doctrina del pasado, a veces también anuncio de lo que en documentos posteriores se desarrollará con más amplitud, valiosos y frecuentes resúmenes y conclusiones.

La profundización y despliegue del tema se tiene sobre todo a partir de la constitución pastoral *Gaudium et Spes*, la cual habla del matrimonio no en un enfoque jurídico o institucional, como un conjunto de derechos y deberes, deducidos de la noción de institución o de contrato, sino tomando en cuenta la persona de los cónyuges, como un encuentro, como un don recíproco de dos personas de sexo diferente que se unen en una elección libre y responsable. Así *Gaudium et Spes* define el matrimonio como “una comunidad de vida y amor” (48, 1).

El Papa Pablo VI retoma la doctrina del Concilio Vaticano II sobre el matrimonio y en *Humanae Vitae* dice cómo “esta doctrina... está fundada sobre la inseparable conexión que Dios ha querido y que el hombre no puede romper por propia iniciativa, entre los dos significados del acto conyugal: el significado unitivo y el significado procreador.”

“Efectivamente, el acto conyugal, por su íntima estructura, mientras une profundamente a los esposos, los hace aptos para la generación de nuevas vidas, según las leyes inscritas en el ser mismo del hombre y de la mujer. Salvaguardando ambos aspectos esenciales, unitivo y procreador, el acto conyugal conserva íntegro el sentido de

amor mutuo y verdadero y su ordenación a la altísima vocación del hombre a la paternidad.” (HV 12).

Pablo VI denuncia –ahora reconocemos con dolor su espíritu visionario– los riesgos del uso de métodos artificiales de regulación de los nacimientos: Incremento de la infidelidad conyugal; degradación general de la moralidad; pérdida del respeto a la mujer, al considerarla simple instrumento de goce egoísta y no como compañera, respetada y amada; arma peligrosa en las manos de autoridades públicas despreocupadas de las exigencias morales (HV 17).

Con el uso de anticonceptivos hay contradicción de la verdad del amor conyugal, porque el amor significa re-creación, fecundidad. En cambio los anticonceptivos alimentan la falsificación radical del amor entre los cónyuges. La relación anticonceptiva contradice –de forma irreparable– el amor que pretende manifestar. Quien usa anticonceptivos envía este mensaje: “Te quiero, pero estéril”. La fertilidad, que no es enfermedad sino tesoro, queda desplazada por la esterilidad para el disfrute máximo de placer: Fusión de cuerpos, pero sin unión de corazones. Es la degradación de la propia vida, de la vida de la otra persona y el rechazo a la máxima obra creativa: participar en la obra maestra de Dios, que es la creación del ser humano, cumbre de la creación, imagen y semejanza de Dios.

La relación sexual, para que sea una unión plenamente humana, debe estar abierta a la procreación. Subrayemos que no se rechaza la intervención anticonceptiva en cuanto artificial o técnica, sino por la anulación de la dimensión humana y personal del acto sexual, que debería ser expresión del amor humano, como donación recíproca en la totalidad.

Al comentar *Humanae Vitae* en su alocución a los Equipos de Nuestra Señora (4 de mayo de 1970), Pablo VI les dice: “No hay ningún amor conyugal que no sea, en su exaltación, impulso hacia el infinito, y que no se quiera, en su impulso vital, total, fiel, exclusivo y fecundo. En esta perspectiva el deseo encuentra su plena significación. Medio de expresión, de conocimiento y de comunicación, el acto conyugal alimenta, fortifica el amor, y su fecundidad conduce a la pareja a su pleno desarrollo: acaba siendo a imagen de Dios, fuente de vida” (n. 6).



En el análisis de la *Humanae Vitae*, el P. Mattheeuws rescata a la encíclica de la interpretación objetivizante y físicista que a veces se hace de ella.

En el espíritu de “continuidad evolutiva”, el Papa Juan Pablo II presenta un nuevo horizonte en la exhortación apostólica *Familiaris Consortio*, en la cual recoge las aportaciones del sínodo de los obispos sobre la familia: recordando los fundamentos bíblicos, profundiza el enfoque personalista. El hombre es llamado a la existencia por amor. Simultáneamente es llamado al amor en un acto creador “que le mantiene continuamente en el ser”. Existe, pues, “vocación, capacidad y responsabilidad correspondientes al amor y a la comunión” (n. 11). El amor unifica en el hombre el alma y el cuerpo. “La fecundidad del amor conyugal no se reduce únicamente a la procreación de los hijos, aunque sea entendida en su dimensión específicamente humana: se amplía y se enriquece con todos los frutos de la vida moral, espiritual y sobrenatural que el padre y la madre están llamados a dar a los hijos y, por medio de ellos, a la Iglesia y al mundo” (n. 28).

La presentación y argumentación personalista de *Familiaris Consortio* prolonga la línea trazada por *Gaudium et Spes*. Pero, como expresa Bresciani, es necesario distinguir el contenido de los diferentes personalismos. Efectivamente, hay que superar un personalismo subjetivista, el cual cierra a la persona en sí misma en lugar de abrirla a la relación con el otro. Esta apertura a la relación con el otro es la que realiza su vocación de amor-donación. El hombre no puede “encontrar su propia plenitud si no es en la entrega sincera de sí mismo a los demás” (GS 24). En el personalismo de Juan Pablo II, la relacionabilidad “define” a las personas como personas y más particularmente fundamenta la posibilidad de un don mutuo dentro del matrimonio; así lo había expresado ya en su libro *Amor y Responsabilidad* (1960): “Cada vez que en tu conducta una persona sea el objeto de tu acción, no olvides que no debes tratarla sólo como un medio o como un instrumento sino ten en cuenta el hecho de que ella misma tiene, o por lo menos debería tener, su propio fin”.

Para Juan Pablo II la sexualidad es el “signo” de la entrega total de la persona en su ser relacional. El acto sexual es un acto de donación total que une íntimamente a la persona amada a través de la unidad

indisoluble del cuerpo y el alma. “En su existencia, el verdadero significado de la sexualidad humana –en su contexto bíblico– tiene siempre, por designio divino, la dos dimensiones –unitiva y procreadora–. Estas dos dimensiones se sitúan dentro de una visión familiar misionera: estar a favor de la vida en una sociedad en la que se incrementa la mentalidad anti-vida.

Ahora bien, este signo del don de sí total y personal puede darse ya sea en la apertura suprema al amor y a la vida en el abrazo conyugal, o ya sea en la apertura del celibato y de la virginidad al matrimonio escatológico de Cristo con la Iglesia (cf. FC 16). También es el amor el que permite comprender las dos vocaciones cristianas del matrimonio y la virginidad, respetando su especificidad. El cuerpo humano es la persona; en el cuerpo es donde la persona debe dar respuesta a Dios, que es la Unidad fuente de su personalidad. Matrimonio y virginidad son dos maneras de expresar en la historia el único misterio de la alianza de Dios con su pueblo (Libro, Cap. IV, nota 56, pag 176).

El P. Mattheews, miembro de la Pontificia Academia para la vida, es muy sólido en sus reflexiones y tiene una gran preocupación pastoral; la obra que presentamos refleja su profunda vida interior y la vivencia de un punto del carisma ignaciano: el “sentire cum ecclesia”.

Aunque el original francés del libro que nos ocupa salió hace 16 años, el tema no ha perdido actualidad, sino todo lo contrario, dada la creciente mentalidad anti-matrimonio y anti-vida. Toca de lleno un punto neurálgico que tiene que ver con la disociación de los significados unitivo y procreativo del acto conyugal y, por consiguiente, que tiene repercusión sobre la anticoncepción y también sobre la reproducción asistida. Pero el tema va más allá, pues toca la definición misma y el sentido del matrimonio. El análisis que hace el autor es válido incluso para mostrar la falsedad de las pretensiones de reconocimiento matrimonial a las uniones del mismo sexo. El autor nos ofrece sólidas reflexiones para fundamentar las estrategias de acción frente a dichas prácticas de mentalidad anti-vida y anti-matrimonio y así anunciar, celebrar y servir de manera consistente y eficaz el Evangelio de Cristo Jesús, que es el Evangelio –o sea Buena Noticia– del matrimonio, la familia y la vida.

El libro no es de fácil lectura; no es propiamente una obra de divulgación, sino de una temática sumamente especializada, pero es

presentada de un modo asequible; su lectura resulta ágil y apasionante para quien desea consolidar y profundizar la doctrina sobre el matrimonio, la sexualidad humana y la bioética –profesores, bioeticistas, pastores, agentes de pastoral familiar–.

Partiendo de la lectura del texto, no se puede dejar de acudir a los documentos que va examinando, para leerlos detenida y reflexivamente de forma completa. Por otra parte, en breve espacio ofrece un contenido amplio y profundo, el cual se dilata con las 340 citas a pie de página y las 16 páginas de bibliografía. Se convierte el texto en un sólido y eficaz puente hacia más literatura sobre el tema.

Muchas veces, al leer textos como el presente, realizados por célibes y hablando del matrimonio con hondura bíblica, teológica, dogmática y moral, me pregunto qué puedan decir los matrimonios al respecto, no sólo como receptores. Pues la presente traducción es una respuesta, ofrecida por laicos cualificados, particularmente la Dra. Martha Tarasco y también el Lic. Alberto Castellanos. Otra respuesta la encuentro en los laicos, especialmente matrimonios, que estudian, escriben y comparten su reflexión y vivencia del sacramento.

Volviendo al libro que nos ocupa, será trabajo posterior de la casa editorial indicar, de la bibliografía mencionada, lo que pueda haber en español; de la misma manera, incluir la traducción de algunas frases latinas al español (desgraciadamente el latín ya no es patrimonio cultural, incluso en muchos sacerdotes). La edición en español tiene algunos errores dactilográficos, que se han de mejorar en una edición sucesiva.

Y termino con una pregunta a la Dra. Tarasco: ¿El P. Alain Mattheews no tendrá el segundo tomo de su tratado, a partir de 1988 hasta nuestros días? Si no es así, queda trabajo por hacer, que ojalá pudieran emprender algunos de los que esto leen.



## Reseña bibliográfica

*José Enrique Gómez Álvarez\**

**AAVV.** *Humanismo Cristiano y Bioética.* Organización Demócrata Cristiana de América. Chile, 2004. 182 pp.<sup>1</sup>

El libro consiste en una serie de artículos que abordan la perspectiva de la democracia cristiana acerca de los problemas bioéticos.

El libro, según señala Gutenberg Martínez Ocamica, pretende "...representar una respuesta a los nuevos desafíos a la vida y su derecho, a la persona y su esencia, al avance siempre necesario de la ciencia, y a su relación con una ética sustentada en la vida y la persona humana".<sup>2</sup>

La Introducción precisa el objetivo del texto: "Esperamos entonces que esta obra sirva de base y guía para todos aquellos interesados en el progreso de la ciencia y sus aplicaciones, para una seria y responsable reflexión en torno a ellas, para una toma de posición teniendo en cuenta siempre la importancia y posición que tienen el hombre y la mujer como máximas expresiones de la creación..."<sup>3</sup>

En la introducción de Pedro Costa Echevarría y Daniela Moreno se señala un lugar común acerca de la bioética personalista. Dice el texto: "Temas... [que] Deben ser abordados con responsabilidad, pero sobre todo, con la conciencia del compromiso al respeto de la dignidad de la persona humana".<sup>4</sup>

Al libro pueden realizarse diversas lecturas que resultan de interés. Un primer modo de acercarse a éste es analizando los diversos argu-

\* Doctor en filosofía por la Universidad de Navarra. Miembro del SNI. Profesor e investigador de la Facultad de Bioética de la Universidad Anáhuac.

mentos presentados y las dificultades propias de la defensa del personalismo.

Dentro de este tipo, se encuentra el artículo de María Teresa Cornejo, en donde expone la posición teológica de la Iglesia Católica. El texto en consecuencia se apoya tanto en el razonamiento filosófico y el Magisterio de la Iglesia. Sin embargo, el artículo adolece de ciertas imprecisiones conceptuales que pueden hacer pensar al lector que existe algo así como una “bioética religiosa” o que la bioética personalista posee sólo fundamentos en la fe cristiana. La autora señala que: “... La Bioética es la ética de la vida, la parte de la teología moral que estudia los criterios éticos para juzgar el bien y el mal de la vida humana”.<sup>5</sup> Definido de ese modo, se evapora la bioética como una interdisciplina en donde se respetan los campos propios de cada ciencia involucrada y se le agrega un elemento extraño en su análisis. La Teología moral, sin duda, puede aportar elementos reflexivos a la Bioética, pero no se confunde con ella.

Algo semejante ocurre con la definición propuesta por Juan Cristina (en el artículo “Bioética, biología molecular y biotecnología: una aproximación ética a las ciencias básicas y sus aplicaciones”) cuando afirma que la “Bioética es una interacción de la ciencia y los valores humanos”,<sup>6</sup> queda la definición demasiado amplia.

Otro acercamiento posible es analizando la propuesta que realizan la ODCA (expuesta casi al final del libro) y el documento de la Unión Demócrata Cristiana Alemana (CDU). Este último documento, cabe señalar, tiene el mérito de sin abandonar la posición de un documento político en donde cabe la discusión y el debate, no por ello no renuncia a sus convicciones doctrinarias y al supuesto no arbitrario del respeto a la dignidad de la persona humana. El documento señala con acierto, que el supuesto fundamental de la oposición a la defensa de la dignidad humana es que consideran que “los fundamentos morales y legales de nuestra sociedad [alemana, aunque en gran medida se pueden extender a todo el mundo occidental] descansan sobre concepciones irracionales de la dignidad humana y de su necesidad de protección incondicional, concepciones que en un mundo moderno e ilustrado ya no pueden ser reconocidas como universalmente válidas”.<sup>7</sup>

Algunos artículos parten del principio personalista, mientras que otros, parecen mas bien renunciar al ese mismo principio de respeto de la dignidad de la persona humana como criterio rector de la bioética y se inclinan más bien a una ética del consenso. Un ejemplo claro de esto es el texto de Hubert Markl, "Biociencia: lo que podemos saber, lo que debemos hacer, lo que podemos esperar".<sup>8</sup> El autor, parafraseando la famosa frase kantiana, pretende más o menos, responder los retos de las biotecnologías para la vida humana actual. Sin embargo, el texto adolece de la imprecisión propia de algunos discursos políticos: parece, a veces, reducir el conocimiento a "conocimiento científico", confunde creencia con un acto sólo voluntario, etc. El texto puede resumirse en suma, a un consensualismo: El autor habla de deberes para con el hombre, pero termina señalando que lo único universal es el consenso y el respeto a la constitución (alemana). Por ejemplo: "Nuestro deber no es sólo esforzarnos por el conocimiento... Por el nuevo conocimiento, aquel que aún necesita ser investigado... Hacer eso es imperativo para que seamos libres y para que podamos continuar viviendo como hombres dignos".<sup>9</sup> Pero más adelante comenta: "... Sobre los límites de lo permitido... Existen para mí solamente dos dimensiones universalmente válidas: la de la palabra de la ley establecida y escrita... Y la de su control e interpretación a la luz de nuestra constitución".<sup>10</sup> Si esto es así, es posible suponer una situación en donde los ciudadanos decidan no investigar X o Y problemática, atender o no a determinados grupos, etc de acuerdo a los parámetros y mecanismos legales para su modificación y reconocer así, por el consenso, que se actúa correctamente. Así que la expresión de "dignidad humana" que el autor llega a mencionar en su texto, se vuelve ininteligible.

En otros pasajes, además, señala que el objetivo de la investigación debe ser para el bien del ser humano. Sin embargo, al quedar minado el terreno previamente, al negar que exista una realidad suprajurídica que nos sirva de criterio para la determinación del bien propio del hombre, nos quedamos con la "brocha en el aire": ¿cuál "bien humano" resulta si el límite es sólo legal?

Otro artículo que presenta esta postura es el de Fermín Rolando Schramm, titulado "Bioética de la protección, vulnerabilidad y amenaza desde una perspectiva laica".<sup>11</sup> Ya el mismo título resulta contro-



versial. El autor distingue entre dos tradiciones acerca del fundamento de la norma moral. Afirma de la primera que “... La norma es dada *a priori* porque supuestamente está inscrita en el orden natural de las cosas o porque depende de la ley divina”. Si esto es así, la distinción de la segunda tradición planteada como “laica” es decir, “neutra” respecto a la creencia religiosa, no hace justicia a la distinción disyuntiva propuesta por el autor, ya que de hecho, él señala que la primera tradición parte, en al menos una de sus versiones, de la “ley natural” y otra de una visión religiosa. Esto implica que al menos es lógicamente posible que la primera tradición no implica “per se” lo religioso, por lo que la definición o descripción de la “bioética laica” como aconfesional resulta demasiado amplia entendida con el parámetro sugerido por el autor.

Quizás hubiese sido mejor, la categorización de “éticas instrumentalistas” y “no instrumentalistas”, u otra categoría semejante, ya que con esto no se hace alusión al origen en el tiempo sino a su peculiaridad de presupuestos respecto a su antropología de origen.

El autor parte del supuesto metafísico de que el mundo de la naturaleza está constituido de puros hechos desfinalizados en contraparte con el mundo de la libertad humana.

Se entiende, y más en un contexto en donde se defiende una democracia partidista y plural, que los conflictos entre los diversos actores políticos se deben dirimir con la idea del consenso “razonable” y que ésta es la pauta de solución. De hecho, el autor se apoya en la concepción de Engelhardt. El autor insiste en que “La bioética laica busca también dar sentido a la complejidad de las interacciones humanas y a sus diferencias, intentando ver cuáles pueden ser consideradas aceptables cuando ya no existen más paradigmas universalmente válidos *a priori*, es decir, referentes morales aceptados por todos los miembros de todas las comunidades legítimas de una sociedad” Más adelante, apunta de cualquier forma, que la bioética laica: “... Considerando que toda teoría se funda en algún paradigma y que todo paradigma depende de algún punto de vista, toda teoría tiene también sus presupuestos. Eso ocurre también con la bioética laica”.<sup>12</sup> Ahora bien, si resulta que “ya no hay paradigmas universalmente válidos”, esto se aplica también a los supuestos de la bioética laica. Entonces, ¿por qué tendría que aceptarse cómo la mejor alternativa? Me parece que sub-

yace una respuesta en esta teoría y que constituye o se piensa que el bien propio humano, al cual se subordinarían los demás es la paz entre los hombres. Esta se constituiría así en el sumo bien del hombre. Engelhardt, afirma: "Cuando las premisas compartidas por todos son insuficientes para servir de marco a una determinada interpretación de la vida moral y si los argumentos racionales no pueden por sí solos establecer definitivamente tales premisas, los hombres y las mujeres no disponen de otro medio que el mutuo acuerdo para elaborar una estructura moral común".<sup>13</sup> Y continúa más adelante: "... No podemos fundamentar esa elección en términos seculares generales como moralmente autoritativa basándonos en argumentos sólidos, sin haber sostenido previamente un sentido o punto de vista moral concreto."<sup>14</sup>

Sin embargo, Engelhardt señala: "... Desde la perspectiva de la moralidad secular gran parte de la ética y de la bioética es irremediablemente subjetiva y relativa, existe también un núcleo conceptual secularmente objetivo y absoluto. Existe una estructura intersubjetiva para la ética secular, en virtud de la comprensión misma de la ética como alternativa autoritaria a la resolución de disputas por medio de la fuerza".<sup>15</sup> Esto es reconocer que hay un fondo común de contenido aceptado. Aunque esto requeriría un análisis más amplio, el autor del artículo acepta que una ética del consenso, sí presupone una concepción moral particular. Esto claramente se refleja en la posición del Dr. Rolando ante la postura del aborto, en donde se toman criterios de contenido, cómo el estatuto personal o no del embrión, y no sólo respeto a una pluralidad de opiniones concertadas. En este sentido, el epígrafe final de la nota es ilustrativo: "para no concluir". No obstante, el artículo resalta la importancia de la lucha pacífica por el poder, que en realidad es finalidad propia de cualquier partido político.

Otro artículo desde esta óptica pero que incluso se infiere una cierta ambigüedad o tibieza respecto a la defensa de la vida, o incluso su no defensa es el de Werner Lensig: "Derecho y ética de la medicina moderna". El texto, aun entendiendo que apareció previamente en una revista que parece ser de divulgación (*Diálogo político*, no. 1, 2003, Buenos Aires, Argentina) adolece de fallas argumentativas. Por ejemplo, afirma: "Los adversarios de este sistema rechazan la importación... Argumentan que importar hileras celulares cuando su desarrollo está prohibido en Alemania, sería expresión de una doble mo-



ral.” A lo cual replica: “Se trata de un argumento relativo, dado que de todas formas será imposible impedir una importación del conocimiento adquirido sobre la base de investigaciones con estos linajes de células, o bien un uso de los avances relacionados con las mismas”.<sup>16</sup> El argumento supone entonces, que ya que el mal es inevitable es indiferente su colaboración con él. Un principio fundamental de la ética es “no colaboración con el mal” y disminuir los efectos, si esto es posible. Desde esta perspectiva, sí es relevante el no colaborar en la obtención de ese conocimiento. Si resulta que es imposible el mal de recibir un conocimiento obtenido de forma ilícita, si cabe optar por un mal menor: al no buscar ese mal directamente.

Un artículo que me parece más sólido respecto a este tema es el de “Investigación en células-tronco humanas con responsabilidad política.” de Maria Böhmer que sí enfrenta el problema directo de los riesgos inherentes a aceptar una ética del consenso “políticamente correcta”.

Juan Cristina en “Bioética, biología molecular y biotecnología: una aproximación ética a las ciencias básicas y sus aplicaciones” señala el riesgo del reduccionismo entre las diversas disciplinas característico del positivismo aunado a las exageradas expectativas y perspectivas predictivas atribuidas a la genética y suponer que ésta sea entendida como una disciplina del sentido en vez de considerarla en su justa dimensión: “Todo biólogo molecular sabe que deben extremarse las precauciones al asociar mutaciones con manifestaciones clínicas de enfermedades y, en especial, con el concepto de susceptibilidad, debido a que los genes y sus productos pueden interactuar en una miríada de relaciones y con factores dentro y fuera del organismo, en una red de complejidades que apenas comenzamos a esbozar”.<sup>17</sup> El autor señala bien el abuso que se ha dado a la ideología del “gen para” apoyado en la literatura científica que hace suponer una relación unilateral y mecánica entre los genes y las diversas enfermedades.

Por otra parte, ciertas nociones como “manipular la esencia de los seres vivos” suele empalmar el lenguaje científico experimental con el filosófico que pueden sugerir cierta confusión en los campos. El autor tiene el mérito de mostrar, con ejemplos documentados, cómo el marco ético previo es el que suele orientar las aplicaciones biotec-



nológicas y no al revés, cómo en ocasiones suele plantearse. El autor también señala, con atino, el papel de la prudencia en la decisión ética (aunque no utilice tal término) a lo largo de su presentación. La conclusión del autor es esclarecedora respecto al papel del científico en la Bioética: "...Es necesario que los científicos cumplamos responsablemente nuestro deber ético de participar en el debate, no para tomar decisiones en nombre de nuestras comunidades, sino para evitar que se malinterprete el estado actual del conocimiento".<sup>18</sup>

En suma, los artículos son desiguales en cuanto al tratamiento de la interdisciplina. Algunos artículos plantean serias dificultades que una ética personalista debe afrontar y otros artículos buscan obtener conclusiones y orientaciones prácticas derivadas de sus supuestos fundamentales.

Pero también, varios de ellos, se reducen a meras tomas de postura ante los temas de la Bioética. Un ejemplo de esto es el escrito de Marco Adame Castillo: "Bioética en América Latina desde el pensamiento humanista cristiano". También el escrito de Pablo Guerra: "Bioética y Familia: aspectos éticos y conceptuales" que expone una visión comunitarista de la sociedad tratando de mostrar que esta postura va más allá de la distinción "derechas" e "izquierdas". La naturaleza de estos últimos textos se explica debido a que algunos documentos fueron ponencias presentadas en el seminario "Bioética y Familia: Aspectos Éticos y Conceptuales" (organizado por el Instituto Chileno de Estudios Humanísticos y la ODCA).

El libro cierra con un anexo con los tratados internacionales como la "Declaración universal sobre el genoma humano", "La declaración bioética de Gijón", "La mesa redonda de ministros de ciencia, bioética: implicaciones internacionales", entre otras.

## Referencias bibliográficas

<sup>1</sup> Debido a que esta reseña fue elaborada a partir de la versión electrónica del texto y no en relación al libro ya editado, el cual tuve acceso limitado por lo que las citas no concuerdan con el número exacto de página de la versión publicada. La referencia al número total de páginas y a la presentación corresponden a la versión final. Las demás referencias corresponden a la versión electrónica que me proporcionada. Pido al lector una disculpa por la dificultad que pueda constituir el localizar una referencia del mismo.

<sup>2</sup> AAVV. *Humanismo Cristiano y Bioética*. Organización Demócrata Cristiana de América. Chile, 2004, p. 8.

<sup>3</sup> Ibid. p. 6.

<sup>4</sup> Ibid. p. 11.

<sup>5</sup> Ibid. p. 7.

<sup>6</sup> Ibid. p. 17.

<sup>7</sup> Ibid. p. 114.

<sup>8</sup> Ibid. pp. 81-100.

<sup>9</sup> Ibidem.

<sup>10</sup> Ibid. p. 94.

<sup>11</sup> Ibid. pp. 34-48.

<sup>12</sup> Ibid. p. 40.

<sup>13</sup> Engelhardt, H. Tristram. *Los fundamentos de la bioética*. Paidós, Barcelona, 1995, p. 113.

<sup>14</sup> *Op. Cit.*, p. 101.

<sup>15</sup> *Op. Cit.*, p. 103.

<sup>16</sup> p. 68.

<sup>17</sup> p. 21.

<sup>18</sup> p. 33.



ASOCIACIÓN PANAMERICANA DE BIOÉTICA

La Asociación Panamericana de Bioética nace como un recurso efectivo dentro de la sociedad para promover y salvaguardar el respeto a la dignidad de toda persona humana desde el momento de la concepción hasta su muerte natural, desde un ámbito científico, a través del intercambio de ideas, información, investigación y trabajo, entre las diversas asociaciones de Bioética con esta finalidad.

La Misión de la Asociación Panamericana de Bioética es agrupar a personas e instituciones relacionadas con la medicina o que participan en las ciencias de la vida, y en la bioética, interesadas en defender la dignidad de la persona apoyándolas a través de cursos, seminarios, publicaciones, talleres dentro de la reflexión e investigación que la asociación efectúe en el campo de la bioética.

#### **BENEFICIOS DE LA MEMBRESÍA**

- Inscripción a la revista Medicina y Ética.
- Actualización en temas de bioética a través de nuestra página de Internet.
- Asistencia a convención anual sobre bioética.
- Participar en seminarios, conferencias, cursos con cuotas preferenciales.
- Vinculación con asociaciones de Bioética tanto nacionales como internacionales
- Plataforma de participación en proyectos de Bioética.

#### **CUOTAS DE INGRESO**

	<i>México</i>	<i>Otros países</i>
Individual	\$ 450.00 M.N.	\$ 80.00 U.S.
Estudiantes	\$ 200.00 M.N.	\$ 40.00 U.S.
Instituciones	\$ 1, 250.00 M.N.	\$ 230.00 U.S.

#### **FORMAS DE PAGO**

Depósito bancario a Cta. No. 51-50067989-0

(Banco Santander Mexicano. Suc. Interlomas).

Cheque a favor de Asociación Panamericana de Bioética S.C.  
al apartado postal No. 41-518 México, D.F. C.P. 1100

#### **MAYORES INFORMES**

Lic. Martha Hamill de Correa

Coordinadora General de APABE Sede Nacional

Teléfono (55) 5251 82 93

E mail: ehamill@anahuac.mx



# REVISTA MEDICINA Y ÉTICA

PERIODICIDAD: TRIMESTRAL

## COSTOS:

México: \$ 150.00 por cuatro ejemplares al año.

América Latina: \$ 75 U.S. dls.

Otros países: \$ 85 U.S. dls.

## NÚMEROS ANTERIORES

México: \$ 50.00

América Latina: \$ 25 U.S. dls.

Otros países: \$ 30 U.S. dls.

Deseo recibir la revista *Medicina y Ética*

Nombre: \_\_\_\_\_

Dirección: \_\_\_\_\_

Col.: \_\_\_\_\_

Del. Pol.: \_\_\_\_\_

Ciudad: \_\_\_\_\_

Código Postal: \_\_\_\_\_

País: \_\_\_\_\_

Teléfono(s): \_\_\_\_\_

Fax: \_\_\_\_\_

Por favor, enviar cheque a nombre de:

**INVESTIGACIONES Y ESTUDIOS SUPERIORES S.C.**

Número de cheque: \_\_\_\_\_

Banco: \_\_\_\_\_

Cantidad: \_\_\_\_\_

a la siguiente dirección:

**Instituto de Humanismo en Ciencias de la Salud**

**Facultad de Bioética**

**Universidad Anáhuac**

**Apartado Postal 10 844**

**C.P. 11 000, México, D.F.**

**Email: chamill@anahuac.mx**

Este libro se terminó de imprimir en febrero de 2005,  
en los talleres de Litho Press de México,  
Oriente 237 No. 416 Col. Agrícola Oriental, C.P. 08500, México, D.F.  
tiraje 500 ejemplares.