

Las dimensiones éticas de la Medicina hipocrática y el encuentro específico con la moral cristiana*

Dr. Bruno Zanobio

*Catedrático de Historia de la Medicina y
Prorector de la Universidad de Milán, Italia*

Cuando amablemente me han invitado para presentar en esta Conferencia una aportación sobre las dimensiones éticas de la Medicina hipocrática y su particular encuentro con la moral cristiana, mi primer impulso instintivo ha sido declinar esta honrosa invitación, pues había captado inmediatamente cuán complejo es el tema que se me había propuesto, incluso teniendo en cuenta la especial llave de lectura ofrecida generalmente por el campo de estudios de nuestra disciplina.

En particular, me di cuenta que el título general del convenio *–De Hipócrates al Buen Sa-*

maritano– se extendía de una figura histórica a una figura simbólica, perno de una parábola de Jesús, es decir, de un argumento en forma de narración que sirve como comparación y ejemplo para un fin moral. Estamos frente a figuras muy distantes entre ellas en el tiempo, provenientes de ámbitos diferentes, de Hipócrates de Cos del siglo V a.C. al Evangelio de Lucas (60-70 d.C.), pero escogidas como tales voluntariamente por los organizadores en cuanto mancomunadas en cierto sentido como portadoras de mensajes éticos que se refieren directa (Hipócrates) o indirectamente (el Buen Samaritano) a la Medicina.

Por lo demás, especialmente en lo que se refiere al *Juramento*, el tema ya ha sido tratado

* Publicado en *Dolentium Hominum*, Nº 31 - año XI (Nº 1): 29-32, 1996.

bajo diferentes aspectos por varios autores, entre los cuales deseo recordar aquí a S.E. Revma, el señor Cardenal Fiorenzo Angelini, a quien dirijo un cordial saludo.

De aquí mi decisión de aceptar que, de todos modos, deseo actuar estrechamente como estudioso vinculado al método historiográfico tendiente a interrogar o interpretar documentos, es decir, las multiformes pautas del pasado en el presente. No ilustraré aquí muchos aspectos de la figura de Hipócrates, las múltiples interpretaciones de su *Juramento*, en la historia de la Medicina, así como los complejos y conocidos problemas referentes a los diferentes recorridos de transmisión y difusión en el mundo antiguo y medieval de la literatura atribuida a la escuela de Cos. Es evidente, asimismo, que no podré prescindir totalmente de ellos.

El tema sobre las dimensiones éticas de la Medicina hipocrática siempre ha sido presentado como complejo hasta el punto que a lo largo del tiempo nunca ha aparecido completamente desentrañado.

En efecto, la misma definición de *Medicina* presenta algunas dificultades más allá de los contenidos, pudiéndose entenderla no solamente como la Medicina propugnada y ejercida anteriormente por la escuela guiada por el magisterio hipocrático y sustancialmente contenida en el *Corpus Hippocraticum*, sino extender también a aquella actual que se remonta al espíritu de dicho magisterio y se califica como tal, se presenta y se proclama, confiriéndole, por decir así, una validez perenne.

Todo esto, sin entrar en el debate sobre *hipocratismo* y *neohipocratismo*.

Frente a la amplitud de los estímulos de este significado que se insertan en la Medicina militante, se han desarrollado discusiones que han tenido encendido y siguen alimentando una lectura atenta para comparar y estudiar las relaciones que cambian a través del tiempo entre los valores implícitos en el texto, en sus orígenes y en el desarrollo de su fortuna hasta ahora, y aquellos considerados propios de la praxis médica, a veces consonantes y a veces en contradicción.

Por otro lado, bien sabemos que las enseñanzas que hoy interpretamos y aparecen como éticas y deontológicas no son solamente aquéllas contenidas en el breve texto del *Juramento* al cual todos se refieren, sino que están presentes también de manera significativa, aunque menos conocidas, en otros escritos del *Corpus Hippocraticum*, definidas pictórica y agudamente por Jouanna como *escritos en busca de autor*,

homogéneos y deshomogéneos al mismo tiempo.

Naturalmente no podemos detenernos sobre todos los problemas debatidos por largo tiempo y hasta ahora candentes sobre la exacta atribución de la paternidad tanto del *Juramento* como de los demás escritos que citaremos. En efecto, en lo que concierne al mismo *Juramento*, con respecto a la particular interpretación que nos interesa hoy, es oportuno tener en cuenta la colocación que les dio el médico, contemporáneo a Nerón, Eroziano, quien en el siglo I d.C., y antes de Galeno (129-200), efectuó la lista más antigua que es conocida hasta ahora de las presuntas obras de Hipócrates. Eroziano, al considerar el *Juramento* como fruto auténtico del pensamiento de Hipócrates, lo clasifica entre los *tratados referentes al Arte* junto a *Ley*, *Arte* y *Medicina antigua*. Esta colocación hace ver que en esa época Eroziano había captado que la connotación común de un mensaje normativo y de comportamiento del médico prevalece sobre aquél más auténticamente ético en sentido global.

Medicina antigua. Se coloca en la categoría de los temas destinados originalmente a ser pronunciados ante un público de especialistas y profanos. La mención de Empédocles hace aceptable la colocación al final del siglo V a.C. El autor de *Medicina antigua*, considera que el conocimiento del hombre es posible solamente a través de la Medicina, contrariamente a quienes piensan que el conocimiento filosófico del hombre es más importante que la Medicina.

Arte. Generalmente colocada a fines del siglo IV a.C., forma parte de los argumentos destinados originalmente a ser pronunciados ante un público. En ella el autor se propone mostrar, como respuesta a los detractores del arte médico, que la Medicina es un arte lleno de recursos, naturalmente dentro de los propios límites.

Ley. Después del *Juramento*, es la obra en que quizás de forma más nítida resalta las características de la Medicina hipocrática; se afirma, entre otros, que para ser un buen médico es necesario unir a las cualidades naturales una formación seria, lograda desde la infancia en una buena escuela de Medicina y la pasión por el trabajo. El opúsculo concluye comparando el aprendizaje de la ciencia a la iniciación religiosa a los Misterios, mientras la prohibición de revelar el saber sagrado a los profanos nos hace recordar el *Juramento*. Por el empleo que hace

del término *dogma*, que no aparece antes de Platón y Xenofonte, no puede ser anterior al siglo IV a.C. De todos modos, ya en tiempos de Eroziano formaba parte del *Corpus Hippocraticum*, pues lo coloca entre las obras referentes al arte, inmediatamente después del *Juramento*. Al igual que Jouanna, recuerdo ahora brevemente algunos escritos de estilo hipocrático con contenidos deontológicos a veces confinantes con la ética.

Decoro. Es un breve tratado que ilustra cuál debe ser el *buen comportamiento* del médico en su ejercicio profesional tanto en el propio estudio como en la cabecera del enfermo, con una serie de consejos en sintonía con el espíritu hipocrático. Pero esta obra no forma parte del núcleo antiguo del *Corpus Hippocraticum* y no aparece en la lista de Eroziano; lo podemos colocar en el siglo I-II d.C.

Deberes del médico (o *Testamento de Hipócrates*). Es un breve escrito deontológico que especifica las cualidades físicas, morales e intelectuales del médico, pero que no forma parte del núcleo antiguo del *Corpus Hippocraticum*, pudiendo ser colocado entre el siglo I y II d.C.

Médico. El autor da consejos, sean de comportamiento, sean técnicos, al médico principiante. Por sus contenidos deontológicos corresponde ampliamente a los escritos más antiguos y en cierto pasaje se inspira directamente en el *Juramento*. La obra ha entrado tarde en el *Corpus Hippocraticum*, no habiendo sido conocida ni por Eroziano ni por Galeno y puede ser colocada en la época helenista o al comienzo de la era cristiana.

Preceptos. Tratado de contenidos esencialmente deontológicos (retrato del médico ideal; crítica de los malos médicos) en los que un paso sobre el método en Medicina presenta marcadas afinidades con Epicuro (341 a.C. - 272/2 a.C.). No está comprendido en la lista de Eroziano, y conforme a una glosa del código Vaticano Ur.gr. 68, se remontaría a la época helenista.

De lo examinado y de lo que se encuentra en la literatura, de la que a veces recojo textualmente, el médico hipocrático se presenta como un hombre austero y sereno, patrón de sí mismo, de rápida memoria, dotado de gran seriedad profesional, fuera de actitudes teatrales, provisto de habilidades incluso técnicas en la formulación de la prognosis huye de las *divinidades*.

Lo que el enfermo busca no es embellecimiento, sino alivio (Médico).

En muchos casos, no es que hay necesidad de razonar, sino de una acción de ayuda (Decoro).

Pero son numerosos los interrogantes que la Medicina hipocrática propone en el campo ético. He aquí un par de ejemplos.

Existen discusiones sobre el médico de los hombres libres y el médico de los esclavos, discusiones que se vuelven duras también porque el término griego *παῖς* puede indicar tanto al *niño* como al *esclavo*. Se ha observado al respecto que algunos comportamientos dependían, según el tiempo y según los diferentes lugares, de la *sociedad* y no del médico hipocrático en sí, en cuanto éste, cuando era consultado, trataba al esclavo enfermo tan atentamente como al hombre libre, hasta el punto que el médico hipocrático puede resultar sustancialmente más actual de Platón. Análogo problema se propone con relación al comportamiento hacia los ricos y frente a los pobres y a los respectivos honorarios profesionales.

Sobre la importancia de la *sociedad* se debe tener presente que la censura social era realmente importante, pudiendo destruir a un médico incluso en un período en el que la responsabilidad del mismo no estaba codificada por la ley.

Otro problema que nos propone la Medicina hipocrática en campo ético es aquél relacionado con la posibilidad para el médico hipocrático de tomar la decisión capital de no curar a un enfermo, si es considerado incurable, y en esto se diferencia del médico de la escuela de Cnido que curaba siempre, incluso cuando la enfermedad era mortal. En realidad, el problema no tiene una fácil solución porque encuentra autorizados ejemplos en esa época. En la *República*, Platón escribe que *los hombres expertos de arte, por ejemplo el piloto y el médico eminente, saben distinguir en su arte entre lo posible y lo imposible, y se ocupan de lo posible sin dejar de lado lo imposible*. Por lo demás, para Erófilo (siglo III a.C.), *el médico perfecto es aquél capaz de distinguir entre lo posible y lo imposible*. Según el *Arte*, es posible no curar lo imposible, y Galeno, retomando el *Arte en el Comentario a los aforismas*, admite que se podría renunciar a curar a los enfermos que la enfermedad ha vencido. Esto nos plantearía el problema de la comparación con el concepto actual de ensañamiento terapéutico, que aquí obviamente no podemos ni siquiera desflorar. De todos modos, la posición de los hipocráticos sobre lo curable y lo incurable, no era unívoca, podía va-

riar según los convencimientos sobre la posibilidad de progresos de parte de la Medicina. Pero retornando a los tratados concernientes al Arte, recuerdo que formaban parte del grupo de obras denominadas *terapéuticas*, dándoles, pues, las características de enseñanzas indispensables para el ejercicio del arte de curar. Ya en esa época podía surgir la pregunta si estos particulares sectores del conocimiento e instrucción debían concurrir en la preparación global del médico como parte integrante de sus capacidades curativas o simplemente como momento normativo.

Nuestra impresión es que ambos aspectos estén representados en la literatura por la escuela hipocrática y que con nuestra interpretación de las problemáticas éticas se puede afrontar la lectura sea de las partes más normativas, que parecen prevalecer en el *Juramento*, sea de los que aparecen como capítulos de instrucción en la *tecne*.

No ilustro de qué manera, con cuáles implicancias lingüísticas y a través de cuáles caminos la Medicina hipocrática, con su ética, se difundió efectivamente en el mundo antiguo y pasó a otro tema.

Podemos considerar que hayan sido más o menos las arriba mencionadas dimensiones éticas de la Medicina hipocrática, cuando el evangelista Lucas (abreviación de Lucano) narra la parábola de Cristo del Buen Samaritano. Esta parábola es conservada solamente a través de Lucas; nos cuenta que bajando de Jerusalén (740 m sobre el nivel del mar) a Jericó (350 m bajo el nivel del mar), un sacerdote primero y luego un levita, vieron a un hombre que había sido víctima de ladrones que, después de haberlo despojado y golpeado, se alejaron dejándolo medio muerto. Ahora bien, tanto el sacerdote como el levita, lo vieron pero pasaron de largo, mientras que un samaritano, pecador y ateo según la opinión pública judía, se detuvo y ayudó al pobre desventurado, sin considerar los gastos, la nacionalidad y los privilegios.

La figura del samaritano tiene un significado profundo: no obstante el antagonismo regional y religioso, ayuda a su adversario para que recupere sus fuerzas y viva.

La parábola ha dado lugar a muchos comentarios y a valoraciones en pro o en contra del comportamiento del sacerdote y del levita ante el riesgo de caer en impurezas según algunas reglas religiosas, por lo que el ápice moral de la parábola es que la ley de la caridad supera siempre a todas las demás leyes y hasta puede oponerse justificadamente a ellas. *¡Caridad, cari-*

dad y siempre caridad!, como autorizadamente ha sido proclamado.

La naturaleza y la incisividad de la narración de Lucas es tal que algunos autores consideran que se trate de un hecho realmente ocurrido, en el que Jesús se inspiró para sacar conclusiones sobre la caridad hacia el prójimo y hacer ver la verdadera esencia de ella. Globalmente, se trata de un mensaje de valor universal y definitivo, válido para todos, en toda época y lugar: supera, pues, las dimensiones éticas de la Medicina hipocrática.

Se trata, además, de un escrito que muestra su profundo significado a través del ejemplo de un herido y de un herimiento, es decir de hechos que se refieren a la Medicina.

Como soy incompetente en el campo ético, jurídico y filosófico, no me detengo en las discusiones que se han desarrollado alrededor de lo dicho, pero tengo la osadía de indicar algún aspecto del argumento que estimula la atención del histórico-médico.

En efecto, no debemos olvidar:

- que Lucas, de origen antioqueno o macedónico, pagano por nacimiento, que se convirtió tempranamente al cristianismo, conocedor del griego, fue un investigador juicioso y diligente, dotado de considerable cultura literaria, hasta el punto de ser también un escritor que se sirve rigurosamente del método histórico;
- que él mismo se excluye del grupo de los testigos evangélicos oculares con una sinceridad y modestia que en la abundancia de la literatura apócrifa se le reconoce merecidamente;
- que el tercer Evangelio canónico, el más elegante de los evangelios, presenta aspectos de particular originalidad y aparece como obra literaria destinada a los paganos convertidos a la nueva fe y en particular a los cristianos del mundo griego-romano;
- que, según fuentes autorizadas, Lucas estudió Medicina en Tarso, importante centro cultural del Asia Menor y que la terminología usada por él sobre enfermedades y curaciones es, en comparación con aquella usada por los demás evangelistas, la más minuciosa y la más conforme con las obras de Medicina clásica;
- que Lucas fue un médico muy estimado por San Pablo, del cual fue *sectator* (Irineo, II

siglo d.C.) y lo acompañó en varios viajes, entre los cuales aquél aventurado (naufragio en Malta) de Cesarea a Roma; Lucas (que morirá a los ochenta años en la Beocia) estuvo en Roma cuando (65-67) Pablo fue decapitado en Via Ostiense.

Teniendo en cuenta lo dicho hasta ahora, podemos preguntarnos también si y en qué medida Lucas conociera la Medicina hipocrática y el respectivo *Juramento*, por lo que podríamos remontarnos hasta los primeros años difíciles del cristianismo y los primeros encuentros específicos de la ética de la Medicina hipocrática con la moral cristiana.

Ciertamente no se puede afirmar esto con seguridad, pero sólo poniéndolo como hipótesis y con muchas reservas –hipótesis y reservas que valen también para todo lo que concierne la identificación de cómo se fue formando poco a poco en un cuerpo doctrinal sistemático la moral cristiana–, así como para la valoración del conocimiento de Hipócrates poseída por aquellos autores cristianos, como Tertuliano (Cartago 160?-240?), Ambrosio (Treviris 340?-397), Girólamo (Stridone 347 ap. 420), Prudencio (España n.348), Agustín (Tagaste 354-430), Isidro de Sevilla (Cartagena 560/570-636), el venerable Beda (Wearmouth 672-735), Pedro Abelardo (Pallet 1079-1142), Bernardo de Chiaravalle (Fontaines les Dijon 1091-1153), Hugo de San Vittore (1096-1141), Aelred de Rievaulx (Hexham 1109/10-1166/67), Raimondo Lullo (Palma 1232/35-1315), que citaron repetidamente a Hipócrates en sus escritos.

Con el progresivo desarrollo de la moral cristiana se vuelve casi tradicional el concepto del *Christus Medicus*, de manera que en manus-

critos médicos medievales se encuentran a veces añadidos a la figura de Hipócrates expresiones como *summus medicus est Christus*. El punto fundamental se vuelve entonces que a lo largo del tiempo se verifica un encuentro entre los dos mensajes éticos, el hipocrático y el cristiano, encuentro que a veces aparece como el absorbitamiento del primero de parte del segundo, aunque no siempre es así, hasta el punto que se podría hablar de impacto más bien que de encuentro. Por otro lado, esto no quita nada a los auténticos y fundamentales problemas sobre los que insiste S.S. Juan Pablo II, que son los de la *enseñanza de la Iglesia (1993)*, *del valor y la inviolabilidad de la vida humana (1995)* y *de las relaciones entre evangelización e inculturación*, estos últimos puestos en evidencia sobre todo en Yaoundé, en Camerún, el 14 de septiembre de 1995. También por esto se vuelven particularmente sugestivos los *Juramentos* hipocráticos cristianizados y especialmente aquel reproducido por el Ms. Ur. gr. 64 en el programa de nuestra Conferencia. En efecto, como ha dicho el Santo Padre, probablemente *el iluminado amanuense que en el siglo decimo-tercero quiso transcribir el Juramento de Hipócrates disponiendo el texto en forma de cruz, ya reconocía al argumento racional sobre el derecho a la vida un valor propedéutico a la concepción cristiana sobre la persona humana, a la sacralidad de la vida, antes bien, al reconocimiento pleno del misterio de la vida. Dicho reconocimiento no humilla el impulso de la ciencia, sino lo estimula y lo ennoblece.*

Bibliografía

Para bibliografía, referirse al editor.

La Iglesia y el SIDA

†Carlos Oviedo Cavada

Cardenal Arzobispo de Santiago. Gran Canciller
de la Pontificia Universidad Católica de Chile

1. El 29 de junio de 1993 publiqué mi Carta Pastoral *"Del temor a la esperanza. La Iglesia ante el desafío del SIDA"*, e incluí en ella, como Apéndice, la Declaración del Comité Permanente del Episcopado *"El SIDA: un desafío a la dignidad humana y la misericordia"*, de 8 de enero de 1992.

2. En mi Carta Pastoral trataba lo que ha significado el SIDA en la sociedad y la actitud de la Iglesia frente a esta pandemia, y recordaba que aquí en Chile la Iglesia, especialmente a través de Caritas-Chile, con el P. Baldo Santi, ha tenido una actitud pionera para acoger y acompañar a quienes son víctimas de ese mal. Y ésta ha sido una actitud permanente y ya está próxima a inaugurarse una clínica especial para enfermos terminales de SIDA, y las Religiosas Misioneras de Jesús Franciscanas tienen ya desde varios años un Hogar para niños que padecen esta enfermedad. Además, existe desde muchos años un Hogar que acoge a jóvenes con este mal, y que provocó, en un principio, una airada reacción del vecindario en que se encontraba. Y existe un "Programa Nacional de Asistencia y Prevención del SIDA", de Caritas-Chile. Por esto, en mi Carta Pastoral yo apelaba a la misericordia que debemos tener con quienes sufren esta enfermedad, como nos enseña Jesús.

3. La prevención del SIDA necesita una recta proposición, con valores que, junto con ayudar a evitar ese contagio, no atente contra otros valores de la vida humana. Además, ya se sabe, por la mentalidad nuestra —"A mí no me pasa nada"; "yo sé manejarme"—, que toda prevención es sumamente débil entre nosotros, y eso se

puede comprobar también en cuanto a la prevención de la drogadicción, del alcoholismo y de accidentes de tránsito. Pero cuando en estas campañas específicas para prevenir el SIDA se recomienda, en general, el uso de preservativos, se los está promocionando. Y ya se dijo una vez, por una autoridad de Gobierno en este rubro, que había que *"erotizar el condón"*. Es decir, se alienta a un verdadero libertinaje sexual. Y esto atenta, en el plano juvenil, a quien se dirige especialmente una campaña de prevención, atenta contra el concepto o idea práctica que se tendrá en el futuro acerca del matrimonio y de la familia. Esto nadie puede desconocerlo. Y es una gravísima consecuencia para toda la sociedad.

4. Por otra parte, no se hace presente que los preservativos no son ciento por ciento seguros, y esto lo saben todos los responsables en dicha materia. Y mientras más se den esas relaciones sexuales, aumenta el riesgo de dicho contagio.

5. Es importante y necesario, por cierto, que se haga una conciencia para prevenir este mal del SIDA y eso merece un reconocimiento público. Pero, se deben tener en cuenta valores profundos para la vida de toda persona y que no desorienten a quienes se encuentran en período de formación de su vida. La Iglesia, como he demostrado en mi citada Carta Pastoral *"Del temor a la esperanza. La Iglesia ante el desafío del SIDA"*, sigue activamente este proceso de ayuda para prevenir este mal y para acoger y asistir a quienes se encuentran con ese mal, pero con valores ético y morales, y pidiendo siempre la ayuda de Dios y de la Santísima Virgen María.

Enfoque del libro

“Las JOCAS, la punta de un iceberg”

R.P. Jaime Fernández M.

*Director del Departamento de Pastoral Familiar
de la Arquidiócesis de Santiago y Asesor del Movimiento de Schoenstatt,
en Perú. Otros datos biográficos ver en REMUC 11/93, pp. 276-77*

1. ¿Cómo nació la idea de este libro?

• La idea de escribir este libro nació de la preocupación sobre el futuro de la educación sexual en Chile, que se agudizó en muchas personas a propósito de las controversias suscitadas con motivo de las “Jornadas de conversación sobre afectividad y sexualidad” (JOCAS) organizadas por MINEDUC.

Al interior de la Fundación Profamilia se elaboró un informe acerca de los antecedentes y criterios de juicio, que eran necesarios tener en cuenta para abordar este delicado tema con toda seriedad.

2. ¿Cuál es la intención al publicarlo?

Una vez recopilado el informe, nos pareció tan inquietante que, al recibir la insinuación de la Editorial Patris de publicar algo al respecto, nos sentimos inmediatamente movidos a ponerlo a disposición de círculos más amplios de la Iglesia Católica y de otras personas que participan de su misma concepción antropológica y valórica.

La Fundación no ha tenido, en ningún momento, la intención de entrar en una polémica al respecto de este tema, sino que pretende solamente entregar algunos antecedentes, cuyas

fuentes no siempre están al alcance de todos, y que parecen imprescindibles para participar informadamente en el debate público sobre una materia tan relevante.

3. ¿Cuál es el contenido fundamental del libro?

Sostiene dos tesis, que trata de documentar suficientemente, a fin de ayudar a los lectores a formarse una idea clara al respecto de la verdadera trascendencia de las JOCAS.

Primera Tesis

La primera tesis se podría resumir diciendo que la nueva modalidad de educación sexual, que se quiere implantar en Chile, forma parte de un proyecto cultural y valórico más amplio, cuya finalidad no es transparente a simple vista. Por el hecho de tocar aspectos trascendentales para la convivencia nacional, antes de darle cabida en nuestro medio, debe ser analizado atentamente, por toda la comunidad, en sus contenidos, objetivos y metodologías.

A través de los documentos expuestos se trata de probar que el proyecto de las JOCAS, patrocinado y asesorado por organizaciones internacionales conocidas por todos, se inserta dentro de un proyecto más amplio, que puede ser fácilmente estudiado, debido a que existe suficiente información al respecto

I. Dos vertientes y una corriente.

A fin de analizarla a fondo, en el libro se hace una corta descripción de las diversas vertientes de las que se alimenta económica e ideológicamente. En él se presenta una documentada cronología del proceso por el cual confluyeron hasta conformar una sola corriente ideológica y organizativa, como la hemos visto llegar hasta nosotros.

Apoyándose en un amplio respaldo financiero, las organizaciones mundiales que se preocupan de llevar a cabo el proyecto, han impulsado en los últimos decenios no solamente la sistematización de un control drástico de la natalidad en el Tercer Mundo, sino también y cada vez con más insistencia, la introducción de una nueva forma de educación de la sexualidad.

2. Un objetivo de fondo: la nueva cultura

La razón de fondo por la cual este problema ha concitado los esfuerzos de Profamilia, que es una Fundación que se preocupa esencialmente de la familia, radica en que lo que está en juego detrás de ese proyecto educativo, es un atentado directo y grave en contra de ella.

Con este informe nos interesa especialmente alertar a la Iglesia acerca del trasfondo valórico que está en juego detrás de este gigantesco esfuerzo económico, que se percibe en conexión con esas organizaciones mundiales que promueven esta nueva forma de educación sexual.

Origen racista

A lo largo de sus páginas, se le sigue la pista al origen y a la trayectoria de esta corriente.

Comienza mostrando el movimiento surgido en Inglaterra, en plena revolución industrial, como una simple ideología racista, que propiciaba el control de los nacimientos de los "menos aptos" o indeseables. Ya en ese tiempo aglutinó a muchas personas que participaban de esa visión. Fue vigorosamente impulsado y estructurado por dos mujeres de gran energía: Marie Stopes y de Margaret Sanger.

Como fruto de esta corriente surgió la "Liga para el Control Natal", que más tarde, en 1942, debido a la crisis del nazismo, tuvo que cambiar su nombre por el menos comprometedor de "Federación para la Planificación de la Familia". Sin embargo, conservó intacta su mentalidad. Esa organización es la que actualmente se denomina IPPF. Su versión chilena es APROFA.

Seguridad interior del Estado

Después de la Segunda Guerra Mundial, a este movimiento racista se le presentó la gran oportunidad de potenciarse asociándose con un proyecto geopolítico surgido en los organismos de seguridad interior de los Estados Unidos.

Los documentos de ese tiempo, decodificados y publicados más tarde en el Diario Oficial, muestran que, en las altas esferas gubernamentales se empezó a considerar el crecimiento demográfico de los países del Tercer Mundo como un atentado potencial en contra de la seguridad del Estado. Se llegó a la conclusión de que era necesario frenarlo a cualquier precio. El control natal en los países menos desarrollados se transformó abierta y claramente en un asunto de seguridad interior del Estado y recibió un apoyo consecuente del país más poderoso del mundo.

Es así como estas dos intenciones, que originalmente eran diversas, convergieron en relación a la necesidad de impulsar un drástico control de la natalidad en los países pobres.

Estrategias

Cuando llegó el momento de establecer las estrategias de acción para realizar su plan, aprovecharon todas las situaciones críticas de los pueblos pobres, desde la angustia por la explosión demográfica entonces descontrolada, hasta la necesidad de medicamentos, de financiamiento y de armamentos. En ese tiempo se estableció un principio estratégico que dio excelente resultado: "Tenemos que lograr que ellos (los países del Tercer Mundo) nos pidan lo mismo que nosotros queremos darles".

Con ese fin se crearon innumerables Fundaciones y Organismos No Gubernamentales (ONG), se organizaron cumbres y conferencias mundiales y múltiples mecanismos de presión internacional. Todo parecía válido dentro de ese magno proyecto de seguridad nacional.

La influencia de los ideólogos

Pero, muy pronto se dieron cuenta de que, si querían llegar hasta el final en su proyecto, iban a necesitar de ciertas bases ideológicas que ayudaran a vencer las resistencias naturales que debía despertarse en su aplicación en pueblos con culturas muy arraigadas.

Para esto, recurrieron a algunos escritores modernistas que con sus teorías sobre sexualidad y la moral, estaban en condiciones de provocar una auténtica revolución. Ellos mismos se encargaron de promover a estos autores. Es así como comenzaron a situarse en un primer plano del proyecto, ideólogos del corte de Brock Chisholm, Alfred Kinsley, Dreikus y Coussin y otros.

Pero sucedió algo curioso. Estos escritores no sólo dieron un gran aporte a la eficacia del proyecto al crear un auténtico desconcierto en el ámbito de la procreación, sino que empezaron a darle un nuevo giro a sus objetivos. Sutilmente lo transformaron de simple proyecto de control natal en un proyecto global de cambio cultural.

Una nueva finalidad

Es así como, por la influencia de estos autores, terminó por desarrollarse al interior del proyecto mismo, una clara voluntad de impulsar a la sociedad moderna a un cambio cultural drástico.

Un medio indispensable

Teniendo esta finalidad ante los ojos, los inspiradores de este proyecto se dieron cuenta que, si lograban sacar la educación de la sexualidad del ámbito interno de la familia, lograrían tener en sus manos el punto más neurálgico del proceso de cambio cultural, ya que con eso, según afirman sus ideólogos, se impide que los hijos reproduzcan los esquemas de comportamiento de sus padres. Con ese mecanismo se quitaba el seguro estable de la cultura, que consiste en la transmisión de padres a hijos, de los patrones de comportamiento.

Desarticulando esta relación ancestral en una materia tan básica, como es la educación sexual, el cambio cultural quedaría a merced de los ideólogos.

Ellos han previsto con meridiana claridad que detrás de la concepción y de la praxis de la sexualidad humana se esconde la visión de hombre, de mujer, de relación de pareja humana, de matrimonio y de familia, en una palabra, el fundamento mismo de la cultura y de los valores. Por esa razón le han dado tanta importancia a la nueva modalidad de educación sexual.

Con estas reflexiones podemos entender mejor lo que han advertido los grandes analistas modernos de la cultura que dicen que "las controversias antropológicas y valóricas" estarán en el centro mismo de los debates del futuro, desplazando poco a poco el interés por lo ideológico, lo político y lo económico.

En este contexto se sitúa el fenómeno de las JOCAS. Podría ser considerado como una simple aplicación de una metodología didáctica, bien o mal aplicada. Pero no es así. Se ubica claramente en el contexto de esas grandes controversias. Fuera de él, la discusión carece de relevancia. Sólo debería preocupar a especialistas, pero no inquietar al resto de la sociedad.

Segunda Tesis

La segunda tesis sostiene que la metodología de educación sexual que se quiere imponer a través de las JOCAS, ya ha sido probada en otros países y se ha visto que sus resultados son desastrosos. Por eso afirmamos que no se debe aplicar en Chile.

1. Problema

La creciente preocupación mundial por la educación sexual tiene una justificación objetiva.

Efectivamente, el deterioro moral experimentado en nuestro tiempo se ha traducido, poco a poco, en una actitud permisiva inusitada y esto, a su vez, comienza a mostrar sus efectos nefastos. Una juventud con precarias vivencias familiares, con una experiencia de paternidad débil y sometida a un ambiente altamente erotizado, terminó por caer en una sexualización desenfrenada. Esto trajo problemas sociales críticos:

- a. El incremento de actividad sexual entre adolescentes.
- b. El aumento de los embarazos.
- c. El aumento de abortos y de SIDA.

2. Solución propuesta

Para dar una solución a este auténtico descalabro, en Estados Unidos los impulsores de la nueva filosofía sexual propusieron una doble solución:

- a. Por una parte, se propició establecer programas masivos de información y de apoyo gratuitos a la juventud en materia sexual. Esto debía estar acompañado por la entrega de preservativos.
- b. Lo segundo, desde 1972 se implementó, impulsada especialmente por Mary Calderone, una nueva metodología integral de educación sexual en todas las escuelas públicas.

3. Expectativas

Estas dos medidas despertaron grandes expectativas. Se daba por evidente que se produciría una relación proporcional entre el mayor uso de anticonceptivos y la disminución de los embarazos y abortos en adolescentes.

4. Resultado

Sin embargo, la realidad ha mostrado otra cosa. Todas las estadísticas, incluyendo las proporcionadas por la misma IPPF, muestran lo contrario, esto es, aumentó la actividad sexual en proporción a la información y facilitación, pero, junto con eso aumentaron también fuertemente los embarazos y abortos en adolescentes entre 15 y 19 años, especialmente en jóvenes que usaban regularmente anticonceptivos.

Simplemente, el sistema fracasó, tal como lo reconocen sus mismos promotores: Cfr. "Select

Committee on Children Youth and Families" y "Family Planning Perspectives" Sept.-Oct. 1989 In this Issue; los informes del Dr. Stan Weed y de la profesora Jacqueline Kasun.

5. Las bases para su aplicación en Chile. Diagnóstico

Las personas que están empeñadas en introducir la nueva orientación de la educación sexual en Chile parten de dos premisas inaceptables:

- a. La primera afirma que la juventud es radicalmente incapaz de controlar sus impulsos instintivos. La batalla educativa estaría perdida antes de darse. La juventud sólo necesita libertad para dejarse llevar por sus impulsos, sin asumir la responsabilidad de sus actos.
- b. La segunda dice que los padres de familia chilenos deben ser declarados prácticamente en interdicción, porque son incapaces de educar y conducir a sus hijos y deben abdicar de sus funciones más primordiales, cediéndoselas al Estado.

Propuesta

La propuesta que hacen frente a ese panorama caótico, es que el Estado debe intervenir para evitar daños sociales mayores, dando una educación sexual a cargo de personal de la salud, al modo de una burda instrucción sobre manipulación de preservativos. Esta campaña masiva de información debe ir acompañada de una distribución insistente y gratuita de preservativos puestos a disposición de la juventud, en lo posible a la más temprana edad.

Ante esto decimos que eso mismo es lo que ya se hizo en otros países y todos los análisis científicos muestran que el resultado ha sido contraproducente. No se debe aplicar en Chile.

Más aún, no aceptamos que se quiera influir en los hijos de nuestra Patria, para fomentar entre ellos una concepción errada de sexualidad. De una sexualidad concebida como un derecho absoluto del individuo. Que rechaza su vinculación a la persona, al amor y a la vida. Que niega la relación esencial al matrimonio y a la familia. La filosofía que está detrás de este planteamiento, pretende imponer una concepción de sexualidad hedonista, individualista y carente de sentido. Por eso, levantamos nuestra voz.

El respeto de la vida en la investigación biomédica*

Prof. Bruno Silvestrini

*Director del Instituto de Farmacología y Farmacognosia
de la Universidad La Sapienza, de Roma. Consultor del Pontificio
Consejo de la Pastoral para los Agentes Sanitarios*

Introducción

El progreso científico y tecnológico es connatural al hombre, satisface una necesidad irrenunciable, pero a veces se vuelve contra él. Es un problema antiguo, pero hoy tal vez advertido aún más que en el pasado, en cuanto que el poder de intervención sobre la naturaleza ha crecido enormemente. Lo hemos visto cuando todos los beneficios producidos por los avances teóricos y prácticos de la física han sido de nuevo puestos en discusión antes de las explosiones de las bombas atómicas y, por lo tanto, del surgir de otros graves peligros, como los que lleva consigo el empleo pacífico de la energía nuclear. Ahora toca a la biología que, al cabo de milenios de entumecimiento, está colmando rápidamente el retraso acumulado con respecto a las otras ciencias. A través de los fármacos modernos, que son sustancias exógenas capaces de modificar el funcionamiento de los organismos vivientes, ha vencido muchas enfermedades mortales o causantes de invalidez, ha limitado otras y ha aumentado la producción agrícola hasta tal punto que ha salvado del hambre a millones y millones de personas. A renglón seguido se ha asomado sobre las bases moleculares de la vida, demostrándose capaz de intervenir directamente sobre los desórdenes genéticos y corregirlos. Al mismo tiempo, sin embargo, se han verificado muchos eventos dramáticos, como la tragedia de la talidomida, los desastres ecológicos producidos por los pesticidas, las matanzas consentidas por mortíferas armas biológicas, estrechamente emparentadas con medicinas, hasta llegar a la manipulación salvaje del DNA, que abre perspectivas todavía más inquietantes. En estas circunstancias vuel-

ven a la luz las interrogantes de siempre acerca del significado del progreso, en qué principios se funda. Se las ha planteado la física cuando, de ciencia experimental, ha vuelto a ser filosofía; y ahora se las propone la biología, aventurándose en un terreno para ella desacostumbrado. El respeto a la vida en la investigación biomédica será discutido aquí desde esta perspectiva.

1. El debate bioético

Nace, en el cuadro que acabamos de delinear, la bioética. A sus comités se les demandan dos tareas fundamentales, que según los niveles van abordados con diferentes grados de estudio profundo, modalidades y responsabilidades institucionales. He aquí cómo son indicados en la recomendación del Consejo de Europa (1989):

- a) "Informar a la colectividad y a los poderes públicos acerca de los progresos científicos y técnicos realizados en embriología, en la investigación y en la experimentación biológica";
- b) "Orientar y controlar sus posibilidades de aplicación, valorar sus resultados, ventajas e inconvenientes, aun desde el punto de vista de los derechos y de la dignidad del hombre y de los otros valores morales".

Pero cuando se pasa de las declaraciones de principio a cada uno de los problemas, surgen contrastes y disparidades de puntos de vista aparentemente insalvables: basta pensar en el aborto, en la fecundación artificial y asistida, en la eutanasia, en el empleo de los embriones en la investigación científica, en los tantos casos de conflicto entre interés individual y colectivo, entre la vida de una persona y la de otra. El debate bioético se traslada entonces de los aspectos particulares a las interrogantes filosóficas

* Publicado en *Dolentium Hominum*, N° 31 - año XI (N° 1): 159-162, 1996.

de fondo. Podría buscarse la respuesta en otros campos del pensamiento, en los que se discute desde hace milenios, pero la biología se siente ya madura para dar una aportación autónoma, aun a la luz de la impresionante cantidad de informaciones acumuladas en su propio interior.

2. La centralidad de la vida

¿Qué es la vida? Esta es la primera pregunta a la que el biólogo trata de dar una respuesta. La vida es, para él, la luz que ilumina el universo y le da forma, haciéndolo surgir de las tinieblas. La realidad que nos rodea no corresponde, de hecho, a un dato objetivo, sino que es el resultado de la percepción que de ella tienen los seres vivientes. En algunos prevalece la vista, en otros el gusto, el tacto, el oído, el olfato u otros sistemas que en el hombre están atrofiados o son ausentes. Según lo que prevalece, la realidad toma formas completamente diversas. Un alimento puede ser agradable o desagradable, un objeto gris o de colores vivos, un acontecimiento puede ser motivo de alegría o de desesperación, lo que para uno es invisible, en otro puede dejar huellas profundas. Hay también una realidad reconstruida a través de instrumentos fabricados por el hombre, que van bastante más allá del dominio de los sentidos: hacia el mundo cada vez más pequeño de las células, de las moléculas, de los átomos y de las partículas o hacia aquel otro, cada vez más extenso, de los espacios estelares. También el tiempo cambia según el individuo y, en el mismo individuo, según su edad biológica: hay el de la infancia, tan dilatado por las experiencias que lo llenan, que parece eterno; pero también hay el del anciano, que se desliza cada vez más veloz a medida que disminuyen los acontecimientos que verdaderamente atraen su atención. Hay la realidad que tiene como límite la velocidad de la luz, pero ya hoy puede imaginarse la que un día se concretará a través de un instrumento capaz de percibir la superfuerza que sostiene e impregna el universo, no viajando en el tiempo y en el espacio, como la luz, sino ligando instantáneamente todas sus partes, como un elástico siempre en tensión. Hay el universo del microbio, que se extiende por pocos milímetros y dura pocos minutos, pero es igualmente concreto y duradero como el del hombre. ¿Qué nos autoriza a considerar una de estas realidades más concreta que la otra?

Estos conceptos han sido largamente discutidos por los filósofos, que en su búsqueda de un punto de referencia han oscilado siem-

pre entre subjetivismo y objetivismo. Después han reaparecido en las teorías físicas de la relatividad y de la indeterminación, que son aparentemente más avanzadas porque están convalidadas con el método experimental, pero que no consiguen incluir en sus ecuaciones ni la vida ni al hombre. Ahora son propuestos de nuevo por la biología, que coloca la vida en el centro del universo.

La sacralidad de la vida se convierte entonces en un concepto no sólo religioso, sino también laico, y el biólogo se siente como el escalador que, alcanzada fatigosamente la cima, descubre que algún otro había llegado antes que él, siguiendo un diferente recorrido.

3. La esencia de la vida

¿Cómo funciona la vida? Esta es otra pregunta fundamental para el biólogo, estrechamente relacionada con la primera. El universo está regido, según las leyes de la física, por una fuerza que lo empuja todo hacia la pérdida de la organización y del orden, hacia un grado creciente de entropía; es como un tizón ardiente que se está apagando y transformando en ceniza. La vida forma parte de este universo, pero va en dirección opuesta, hacia configuraciones caracterizadas por un grado creciente de orden y de organización; es como una barca de vela que, siguiendo una ruta precisa, sube tenazmente, un borde tras otro, el curso de un viento violento que empuja todo lo demás a romperse contra los escollos. Puede hacerlo solamente porque es diversa del resto del mundo conocido.

La vida posee el conocimiento de la propia identidad, la defiende contra todo lo que tendería a borrarla y la desarrolla incesantemente. El conocimiento, entendido como un complejo orgánico y organizado de informaciones, no es sólo lo que a través de la vida da origen a la realidad circunstante, sino que es también el eje de la vida misma.

En vez de explicar este misterio, el descubrimiento del DNA lo ha aumentado, mostrando que el proyecto de la vida está presente en cada viviente, además de estarlo en cada uno de los miles de millones de células que componen los organismos multicelulares. En un espacio infinitesimal, invisible a simple vista, se encierra la esencia de la vida: su pasado, su presente y su futuro en todas sus manifestaciones, desde la más elemental hasta el hombre.

El DNA ha sido llamado el proyecto de la vida (Dulbecco, 1989), pero esta palabra nos desvía porque un proyecto, por sí mismo, queda

como una cosa sin sentido, sin la intervención externa de quien lo realiza. En cambio, el proyecto de la vida *"contiene dentro de sí todo lo que le sirve para realizarse, excepto, naturalmente, las materias primas y la energía que obtiene del ambiente. Sabe construirse autónomamente las piezas que le sirven, junto con los utensilios necesarios para juntarlas. Sabe adaptarse al ambiente. Sabe preparar los subproyectos, cada vez más detallados, necesarios a medida que la obra va adelante. En fin, el proyecto del viviente y el viviente que resulta de él no son separados, sino que se identifican el uno con el otro. En vez de proyecto, es preferible por lo tanto llamarlo Libro sacro de la vida, para explicar el sentido de extravío que se experimenta cuando se trata de hojearlo"* (Silvestrini, 1995).

Este proyecto es la esencia de la vida a lo largo de todo su recorrido, de la simple procreación duplicativa a la sexual y a la cultural. Es el mismo que cada día se abre ante nosotros cuando cada célula fecundada se divide en dos, en cuatro, en ocho, en dieciséis, etc., diferenciándose en aquella miríada de componentes de los que emergen el embrión, el feto, el recién nacido, el niño y después el adulto, que ya ha iniciado su descenso, pero no antes de haber dado su aporte a la vida. Contiene en sí también los desarrollos futuros, los que a través del progreso científico y tecnológico lo llevarán a desplegar-se ulteriormente.

No es necesario ser Albert Einstein para comprender que, a la guía de una barca de vela que avanza en el curso del viento, hay algo diferente del mar tempestuoso. Para el laico este quid sigue siendo misterioso o bien es el fruto de la casualidad, de la combinación fortuita de miles de millones de eventos que se suceden incesantemente en el universo. En cambio, para el creyente, presupone una intervención transcendental.

Sin embargo, una vez más las diversidades entre el pensamiento laico y el religioso pierden importancia porque la vida existe en todo caso y es cuanto poseemos. Entrambos, por lo tanto, no pueden sino concordar en el principio básico de la defensa de la vida. Por citar un documento del Comité Nacional para la Bioética, *"la defensa de la vida nace, no de una forma abstracta de filantropía, sino de la constatación de que el hombre existe en cuanto es ser viviente, dotado al mismo tiempo de una propia individualidad, que lo hace único, y estrechamente interconectado con la sociedad, de la que forma parte"* (Comité Nacional para la Bioética, 1995).

4. La vida es progreso

Todo otro ser viviente se adecua al principio fundamental de la defensa de la vida por el hecho mismo de existir, gracias a informaciones que figuran en su funcionamiento y en su estructura orgánica, compuesta de aparatos y órganos grandes y pequeños. Al contrario de cuanto sucede con los libros del hombre, estas informaciones son intercambiables con la forma y el funcionamiento de la vida, están ínsitas en ella, como caras diversas de la misma medalla. Este concepto está parcialmente expresado en la teoría quemismática de la interdependencia de forma y función que ha hecho ganar a Mitchell el premio Nobel, pero tiene un valor bastante más general. Se encuentra en todo el proceso evolutivo, ya descrito en la Biblia para quien sabe leer, en el curso del cual la vida pasa sucesivamente de los organismos monocelulares a los multicelulares que se confían al instinto de la supervivencia y dotan su cuerpo de aparatos especializados: tegumentos que los protegen de las intemperies y de las radiaciones nocivas, aletas y branquias para moverse en el agua, alas para flotar en el aire, etc. Las informaciones referentes a estos cambios no son transcritas aparte y conservadas en una biblioteca, sino que están contenidas en la vida misma.

También el hombre tiene esta característica, pero con él sucede un hecho nuevo. En vez de dejarse guiar instintivamente por la ley fundamental de la vida, la analiza y busca una explicación racional de la propia existencia. En vez de esperar a que sus tegumentos se adapten a la intemperie, o que asomen las aletas o las alas, el hombre se construye con sus manos los vestidos, los alojamientos, las barcas, los aviones; fabrica además los instrumentos que lo ayudan a extender sus conocimientos y, por lo tanto, el universo de la vida más allá del dominio de los sentidos. Este cambio nace de sus capacidades intelectuales y manuales que le consienten extraer las informaciones de la vida de su substrato natural, para transferirlas a otro substrato, hecho del lenguaje oral y escrito, de la cultura individual y colectiva; las traduce, después, en medios prácticos. Parece, pero no es así, que se apropie de las ideas que Platón asigna a la divinidad.

Este es el resorte del nuevo tipo de evolución llamada progreso. Forma parte de la vida, favorece su desarrollo, pero concentra en las manos del hombre un poder enorme, que al mismo tiempo lo enorgullece y lo asusta. Si es religioso, se siente investido de una misión divina, pero al mismo tiempo teme violar sus reglas. Si

es un filósofo o un científico, le parece avanzar en el camino del conocimiento, pero paradójicamente, a medida que avanza, aumenta su incapacidad de dar una respuesta a las demandas fundamentales. Si es un hombre de la calle goza de los beneficios del progreso, que prolonga su vida y la hace cada vez más confortable, pero mira con espanto los riesgos y peligros que lo acompañan.

5. Una lección de vida

La respuesta a estas interrogantes debe buscarse en las mismas capacidades intelectuales que han hecho posible el progreso. A diferencia de todo otro ser viviente que defiende la vida instintivamente, ya con el solo hecho de existir, el hombre está, efectivamente, en condiciones de leerlo, de comprender sus principios fundamentales, de hacer propia su sabiduría y, por lo tanto, de respetarlo no ya sólo instintivamente, sino conscientemente.

He aquí entonces que la cultura deja de ser elucubración teórica, para dar respuestas concretas a las cuestiones que agobian al hombre, tanto en sus pequeñas acciones cotidianas como en la política. Alguno llega a esta conquista mediante el don de la fe, que es el recorrido más rápido, pero también el más difícil. Algún otro, estudiando con humildad la vida. Yo creo firmemente que estos dos recorridos pueden encontrarse. De hecho, la vida ofrece las mismas enseñanzas proporcionadas por la religión. El respeto a las reglas de la convivencia civil, que nace de la conveniencia antes que de un imperativo ético. La posibilidad de ser, al mismo tiempo, igualitarios y aristocráticos, porque la vida confía a cada ser viviente, del microbio al hombre, el propio proyecto entero, ofreciendo a cada uno un punto de partida igual, pero al mismo tiempo premia a quien sobresale por calidad de empeño. Es una y otra cosa contemporáneamente, porque es verdad que el individuo resulta valorizado por sus cualidades, pero solamente si forma parte de una comunidad. He aquí por qué la Iglesia nunca podrá ser de derechas o de izquierdas, liberal o democrática, sino una y otra cosa a la vez. La vida no persigue el placer o combate el dolor por sí mismos, como el hombre estaría tentado a hacer, pero se sirve de ello para dar una indicación de lo que es útil o dañoso. Para ella, todo lo que existe tiene un significado, en cuanto que encaja en su proyecto. He aquí entonces que la cultura, sea laica o religiosa, deja de ser un hecho abstracto para transformarse en lección de vida.

6. El respeto de la vida en la investigación biomédica

Yo no soy un filósofo: por lo tanto dejo a otros la tarea de desarrollar estos conceptos como merecen. A mí me corresponde sólo la obligación de subrayar que aquéllos se aplican en términos sumamente prácticos, incluso en la investigación biomédica, que se ha convertido en uno de los elementos portantes del progreso. Dejando aparte sus degeneraciones, aquellas que en vez de respetar la vida la ofenden, en sus desarrollos positivos, la investigación biomédica sigue desde siempre dos recorridos diversos. El primero la lleva a combatir los sufrimientos y las enfermedades desde el exterior, con todos los medios posibles. De este modo ha conseguido éxitos impresionantes, que han mejorado la calidad y la duración de la vida del hombre, pero que son efímeros. Basta pensar en los antibióticos, que representan una de las etapas más significativas de este recorrido. Pero en su realización se ha descuidado y olvidado la lección de la vida, que en el curso de la evolución ha dejado a un lado el mecanismo defensivo de la antibiosis en favor del inmunitario, mucho más eficaz. He aquí por qué el empleo de los antibióticos revela una serie de inconvenientes, desde la resistencia bacterica, que requiere un continuo recurrir a nuevos antibióticos, hasta el de millones de niños de los países en vías de desarrollo, que han sido salvados pero, a la vez, abandonados a condiciones inhumanas de vida. El otro recorrido es el de estudiar las enfermedades antes de combatirlos, de llegar no sólo a sus causas, sino a su significado biológico, a sus interrelaciones con otros procesos, a los mecanismos defensivos dispuestos por la naturaleza misma. Este es el camino de las vacunas, que ofrecen soluciones más duraderas y seguras que los antibióticos, pero requieren una acción de educación sanitaria, un desarrollo de las estructuras sanitarias, una intervención que corresponde a los mismos sistemas sanitarios.

Por lo tanto, el respeto de la vida significa, ante todo, ansia de conocimiento. Este concepto reaparece en las palabras de todos los grandes científicos que han contribuido a los éxitos de la Medicina, incluso mi Maestro, pero en particular en la enseñanza de Hipócrates. Quisiera terminar expresando toda mi admiración y mi reconocimiento al Cardenal Fiorenzo Angelini, que una vez más, con esta Conferencia, nos ha ofrecido una importante ocasión de encuentro y de reflexión.

El estatuto antropológico y ético del embrión humano

Dr. Alejandro Serani Merlo

Médico Cirujano y Doctor en Filosofía. Profesor de Bioética de la Facultad de Medicina de la PUCCH.

Otros datos biográficos ver en REMUC 10/92, p. 83

I. El comienzo de la vida humana: una interrogante multiseccular

El naturalista y filósofo griego Aristóteles, en el siglo IV a.C., parece haber sido el primero en plantearse explícitamente, tanto desde el punto de vista empírico como desde el punto de vista racional, el problema de la vida en general, y de la generación humana en particular. Lo que hoy llamaríamos: punto de vista biológico y punto de vista filosófico, respectivamente.

Aristóteles vio la necesidad de distinguir la pregunta acerca de la definición de la vida, de aquella acerca de las propiedades, a partir de la cual reconocemos la existencia de los seres vivos; ciertamente no para separar estos dos enfo-

ques sino para articularlos adecuadamente: "No sólo es útil conocer la esencia para comprender las causas de las propiedades... sino que también –y a la inversa– las propiedades contribuyen en buena parte al conocimiento de la esencia: pues si somos capaces de dar razón acerca de las propiedades –ya acerca de todas, ya acerca de la mayoría– tal como aparecen, seremos capaces también en tal caso de pronunciarnos con notable exactitud acerca de la esencia de ese sujeto" (*De Anima*, libro II).

De acuerdo con Aristóteles, y desde un punto de vista descriptivo, se dice que son seres vivos todos aquellos seres que vemos que: se nutren, se desarrollan y envejecen, se reproducen por sí mismos, y con mayor razón aquellos que además de estas operaciones poseen sensa-

ciones, emociones, conductas y pensamiento. Es decir, son vivos aquellos seres que desde sí mismos y por sí mismos son capaces de llevarse desde un estado de potencialidad a un estado de actualidad, en lo que se refiere a sus operaciones propias. Esta intuición aristotélica ha sido expresada por numerosos autores con posterioridad, a lo largo de toda la historia. Un ejemplo reciente, entre muchos, es el caso del biólogo suizo Adolph Portmann, que caracteriza a los seres vivos por poseer: "interioridad": "Los organismos son sistemas activos relativamente autónomos que poseen la cualidad de 'interioridad' y que la intensidad de esta 'interioridad', especialmente en los animales, aumenta de modo proporcional al nivel de organización. Otro autor —esta vez desde el campo filosófico— que ha percibido con singular lucidez esta originalidad del ser vivo, y que él expresa en términos de "libertad" es Hans Jonas: "...el metabolismo, el nivel básico de toda existencia orgánica, es ya en sí mismo la primera realización de la libertad" (*The phenomenon of life: toward a philosophical biology*).

II. Las manifestaciones sensibles de la vida: alcances y límites

Ahora bien, desde el punto de vista filosófico debe distinguirse en todo ente natural su operar, el órgano o facultad desde donde ese operar procede, y el sujeto que actúa a través y por sus órganos o facultades. En efecto, el ser vivo *sentiente* no se identifica pura y simplemente con su acto de percibir, por mucho que ese acto de percibir sea la acción de ese ser vivo. Una cosa es el ser vivo individual como sujeto, otra cosa son las capacidades perceptivas del individuo y otra cosa es el operar actual de esas capacidades. Esta complejidad ontológica interna va más allá de lo que ciencia experimental puede aprehender con sus herramientas conceptuales, ya que no son los sentidos los que por sí mismos la manifiestan; es la razón la que la descubre a partir de los datos aportados por los sentidos.

El problema que plantea la generación de los seres vivos en general, y la del ser humano en particular, es que las propiedades, a partir de las cuales afirmamos la existencia de un ser vivo individual, van surgiendo sucesivamente en el curso del desarrollo y de modo lento y progresivo. Algo semejante ocurre, por lo demás, en lo que se refiere a la pérdida de funciones al aproximarse a la muerte. Cuando constatamos que un individuo concreto se encuentra todavía muy lejos de haber manifestado todas sus potenciali-

dades surge, en consecuencia, la interrogante acerca de cuándo podemos afirmar que estamos ya en presencia de un nuevo ser vivo.

La dificultad —entre otras cosas— deriva del hecho que tanto el surgimiento de la vida, como su término, se producen al interior de una serie de procesos. Sin embargo, es claro desde el punto de vista racional que, ni el comienzo de la vida, ni la muerte pueden ser ellos mismos un proceso. Tanto la vida como la muerte se encuentran al término de un proceso, pero ellas mismas no pueden identificarse, pura y simplemente, con el proceso que a ellas conduce.

Lo que ocurre, en realidad, es que cuando el ser se afirma en términos absolutos, el comenzar a ser y el ser son simultáneos, lo mismo que el dejar de ser y el no-ser también lo son. Tanto el inicio de la vida como la muerte son, en términos temporales: instantáneos; aun cuando tanto el uno como la otra ocurran al interior de un proceso en el cual —como el tiempo es divisible hasta el infinito— resultará siempre imposible determinar empíricamente el momento absolutamente exacto de su ocurrencia. El problema práctico se reduce, en consecuencia, a poder determinar lo más pronto posible al interior de ese proceso generativo o corruptivo, los signos que indican cuándo el evento ya se produjo o cuándo todavía no.

Volviendo entonces a nuestra dificultad: no hay problema en reconocer la existencia de un sujeto determinado, cuando asistimos al despliegue completo de todas sus potencialidades. Sin embargo, ¿cuántas son las propiedades que es necesario discernir empíricamente, para estar seguros que estamos actualmente en presencia de un sujeto determinado?

Este es, nos parece, con variantes de lenguaje, el problema, tal como las herramientas conceptuales elaboradas por Aristóteles permitían plantearlo hace ya 2.400 años. Nos atrevemos a decir que, desde el punto de vista conceptual, este planteamiento no se ha modificado, y que, expresado de las formas más variadas en la literatura moderna, sigue siendo el verdadero problema de fondo en lo que se refiere al comienzo de la vida humana. Algo análogo es lo que ocurre con respecto al problema de la muerte, que no es sino —así nos parece— la imagen especular del problema del comienzo de la vida humana.

Los datos empíricos con los que contaba Aristóteles, y aun Alberto Magno y Tomás de Aquino en el medioevo, para responder al problema del comienzo de la vida humana, eran, por relación a los que hoy poseemos, extremadamente rudimentarios. No es de extrañar enton-

ces que San Alberto y Santo Tomás, que en otras cuestiones solían ser tan afines, llegaron a respuestas radicalmente contrapuestas en relación a este problema. Por esta razón, el invocar hoy en día la teoría aristotélico-tomista de la animación, humanización o personificación retardada, en su materialidad, constituye ciertamente un anacronismo. Lo que no constituye un anacronismo es el aprovechar los instrumentos conceptuales que estos pensadores debieron desarrollar, para poder enfrentar el problema con los precarios datos empíricos que ellos poseían.

III. Principios para un intento de respuesta

Una distinción capital

Uno de los mayores aportes de la filosofía clásica al conocimiento de la realidad natural fue el de haber reconocido que en todo individuo natural, vivo o no, es posible discernir una íntima composición ontológica. En efecto, en todo ente natural es posible discernir racionalmente entre aquello que a lo largo de toda la existencia de un individuo se encuentra completo y permanece inmodificado, es decir, por una parte, aquello que permite afirmar que todavía estamos frente a un mismo individuo; y, por otra parte, aquello que en el individuo se modifica y que nos permite afirmar que ha cambiado, es decir, aquello que nos permite decir que aquel que es el mismo, ya no es lo mismo. Bien sabía de esto el poeta al afirmar: "nosotros los (mismos) de entonces ya no somos los mismos".

Dicho de modo más formal, todo ente natural se compone desde el punto de vista del ser de aquello que es por sí y que es sujeto especificador e individualizador, y aquello que, siendo en el sujeto constituye sus determinaciones adventicias. Ciertamente no existen determinaciones que no estén en un sujeto, como tampoco sujetos que no tengan determinaciones, el sujeto y sus determinaciones se distinguen no obstante notional y realmente, por mucho que ninguno de ellos pueda tener una existencia física separada. Esta es la clásica distinción entre substancia y accidentes.

Aristóteles designó con la expresión *ousía*, aquello que en el individuo es por sí y es sujeto especificador e individualizador. La expresión *ousía* fue traducida por los latinos como *substantia*. Dadas las diversas connotaciones no filosóficas que la palabra substancia evoca en el lenguaje corriente actual, y a los sentidos diversos dados a este término por filósofos posterior-

res, buena parte de los expertos modernos en Aristóteles evitan traducir la expresión *ousía* por substancia. Desgraciadamente, la sola utilización de otros términos no resuelve todos los inconvenientes.

Ahora bien, en el individuo sólo las determinaciones accidentales tienen existencia intensiva, es decir, son susceptibles de un más y un menos. El individuo puede sufrir cambios en cuanto a sus determinaciones, pero no puede modificarse intensivamente en cuanto al sujeto. El sujeto único y específico en el individuo que se desarrolla y envejece permanece completo, siempre el mismo, inalterable e inalterado, a pesar de las notables modificaciones que padece desde el punto de vista de las nuevas determinaciones que le advienen a lo largo de su historia. Toda modificación del sujeto, por el contrario, determina simplemente la desaparición del individuo y su reemplazo por otro u otros. "Las formas —decía Aristóteles— son como los números", es decir, agregarle algo a un número es hacer de él otro número; lo mismo ocurriría con posibles alteraciones del sujeto. En los seres naturales, por consiguiente, mientras existen, el sujeto permanece invariante bajo la modificación de sus determinaciones. De hecho, ninguna modificación podría ser afirmada sin la existencia de un mínimo sustrato de estabilidad.

Ninguno de los precursores de Aristóteles había logrado penetrar y resolver satisfactoriamente esta paradoja de la estabilidad y del cambio. Algunos, al no percibir la estabilidad, disolvieron la realidad en una multiplicidad vertiginosa e irreductible; otros, encandilados por la luminosidad e inmutabilidad del ser, terminaron por hacer del devenir una ilusión racionalmente inaprehensible.

Un sujeto que es persona

Este progreso filosófico que acabamos de esbozar permitió en Antropología la concepción adecuada de la realidad de la persona humana, concepción que constituye la base cultural de la vida civilizada. En efecto, para poder afirmar la existencia de una comunidad profunda de naturaleza entre los seres humanos, más allá de una intuición oscura o de una noble intención solidaria, resultaba imprescindible saber si existe o no un fundamento real para esta afirmación. Este fundamento real, individualmente distinto, pero específicamente común, no es otro que el sujeto. Individualmente invariante a lo largo de toda la vida del ser humano concreto, específicamente semejante de individuo en individuo.

Sólo la toma de conciencia filosófica acerca de la existencia de un fundamento común en todos los seres humanos, fundamento existencialmente real, original y propio de todos ellos, permitió a la cultura establecer una base sólida y real para el reconocimiento de la igual naturaleza y dignidad de todos los seres humanos. En efecto, si en el individuo humano el sujeto permanece invariante por sobre las diferencias de edad, apariencia, sexo, raza, cultura o posición social, no existe base racional para afirmar ninguna pretensión de discriminación entre seres humanos en cuanto tales. Todos los seres humanos son iguales en cuanto a la naturaleza fundamental y específica, e iguales en dignidad y derechos en cuanto seres humanos.

Ahora bien, siendo el ser humano un ser racional, y en cuanto racional, libre, el modo de ser sujeto para el ser humano difiere radicalmente del modo de ser sujeto de todos los otros seres naturales. En efecto, el conocimiento intelectual y la libertad revelan en el hombre un constitutivo ontológico que trasciende al determinismo y a la corruptibilidad de la materia corpórea. A este modo original y propio de ser sujeto el pensamiento clásico llamó "persona". Es persona todo individuo cuyo sujeto es racional e inmaterial en cuanto a su raíz, y en tanto que racional, libre. La clásica definición de persona expresada por el filósofo romano Anicio Manlio Severino Boecio: substancia individual de naturaleza racional surge así en el siglo VI de nuestra era, a la vez como una culminación de la reflexión antropológica griega, romana y cristiana, y como un anuncio de lo que de ahí en adelante constituiría uno de los pilares de la civilización.

De este modo, la pregunta acerca de cuándo se es persona, y de cuándo se deja de serlo, tan acuciante en nuestra época, debe ser examinada a la luz del origen conceptual e histórico de la noción de persona. De tal modo que la pregunta acerca de cuándo se es persona humana no puede ser disociada de la pregunta acerca de cuándo se es sujeto humano. Por una parte, no existe ni puede existir un sujeto humano que no sea persona humana, ni una persona humana que no sea sujeto humano. Desde el punto de vista ontológico, ser persona —para el ser humano— no es sino su modo peculiar de ser sujeto. Se trata de un mismo y único problema mirado desde dos perspectivas diversas. La primera en tanto que el ser humano es un ente natural corpóreo, la segunda en tanto que el ser humano es un ser espiritual.

Para acercarnos al problema que nos ocupa debe hacerse notar que la definición boeciana se

refiere a la persona en cuanto tal, y no a la persona humana específicamente considerada. Siendo el ser humano un animal racional, su sujeto no es sólo personal o puramente personal. En cuanto realidad corpórea, el ser humano comparte con todos los seres naturales las características de su realidad de sujetos materiales. Por lo tanto, el criterio de juicio acerca de la existencia del sujeto personal humano no es ajeno al criterio que permite juzgar acerca de la existencia de otros sujetos materiales. Ya lo hemos mencionado, no se puede afirmar la realidad humana de un sujeto sin a la vez afirmar su realidad personal.

A esta consideración acerca del ser humano en tanto que persona debemos agregar lo que antes ya habíamos adquirido, esto es, que el surgimiento de la persona humana en la existencia, al igual que para todo ente natural, constituye un evento instantáneo y no un proceso, por más que el surgir de la vida suponga un proceso. ¿Cómo aplicar lo que venimos discutiendo a las discusiones contemporáneas acerca de la personalidad del embrión?

IV. ¿Qué es el embrión humano?

El sujeto que actúa no se identifica con su accionar

En primer lugar, en la modernidad la noción de sujeto ontológico se ha deslizado desde una consideración objetivista que era la clásica, a una consideración subjetivista según el significado moderno del término sujeto, y que llamaré introspectivista para evitar las confusiones que ha generado el equívoco moderno acerca de la noción de sujeto. En la medida en que esta visión introspectivista reconoce la validez del análisis ontológico de la realidad, y no rechaza como ilusorio el examen objetivo de la realidad del sujeto ontológico en cada ente natural, hay todavía posibilidad de salvaguardar una idea de la persona que sea coherente y que pueda servir de fundamento a la cultura. Desde el momento en que el análisis introspectivo de la realidad personal se constituye, ya sea en metafísicamente fundante o en una reducción psicologizante, se destruye toda posibilidad de afirmación objetiva de la realidad del sujeto en los entes naturales, y cae por su base toda posibilidad de fundamentar objetivamente la dignidad igualitaria de la persona humana.

En este último caso, la persona termina siendo reducida a aquellos actos en los cuales ésta

se constituye como sujeto cognoscente, de tal modo que sólo se afirma la existencia de la persona cuando existen evidencias suficientes de que el individuo humano está en capacidad próxima de sentir, sufrir o pensar. Dado que en la concepción materialista (frecuentemente asociada al introspectivismo) se suele tener al encéfalo por causa suficiente del sentir y del pensar, la presencia o ausencia de un encéfalo pasa a constituirse en el criterio empírico de personalidad. Este tipo de ideas acerca de la realidad de la persona humana, son las que se encuentran detrás de muchas de las opiniones que sostienen que sólo es posible hablar de persona por relación al embrión cuando ha habido algún grado de desarrollo del sistema nervioso.

Individualidad no es indivisibilidad

Existe una segunda corriente de pensamiento cuyos fundamentos filosóficos rara vez se explicitan, que sostiene que el producto de la fecundación humana o *conceptus* humano, no sería persona humana hasta la nidación o hasta el momento en el cual ya no sea posible que en condiciones naturales se genere uno o más gemelos verdaderos. Los que defienden esta última posición sostienen que la posibilidad de generación de gemelos sería una prueba de la no individualidad del *conceptus*, y, por lo tanto, de su no-personalidad.

Examinemos de cerca el valor de esta proposición. ¿Por qué el hecho de la gemelaridad potencial plantea una interrogante acerca del estatuto antropológico del *conceptus*? Y, en segundo lugar, si aceptásemos que el *conceptus* no es persona; ¿Qué es?

Veamos primeramente el problema de la individualidad. Se objeta que el *conceptus* sea un individuo humano porque es posible hacer surgir de él uno o más individuos humanos. Ahora bien: ¿qué es ser individuo?

Ser un individuo, en el sentido fuerte el término, significa ser una realidad ontológicamente una, y, ser "uno" para un ente supone el no estar internamente dividido. Ahora bien, en principio, los individuos pueden ser simples o compuestos. Si son simples son indivisibles, y, si son compuestos es que pueden ser de algún modo descompuestos o divididos. Todos los entes naturales son, hasta donde los conocemos, individuos divisibles. En el mundo inorgánico, la mayor parte de los individuos discernibles pertenecientes a una especie atómica o molecular determinada, tienden a perder su especificidad al ser divididos, es decir, los productos

resultantes de la división ya no pertenecen a la misma especie del individuo que les dio origen. Sólo los cristales parecieran ser con respecto a esto una excepción, y sólo hasta un cierto punto del proceso de división.

En los seres vivos, sin embargo, no toda división es corruptora; es decir, existen incontables ejemplos en el mundo viviente, en los cuales los productos que se originan de una división conservan la especie que posee el individuo a partir del cual se originaron. La reproducción de los unicelulares y la reproducción asexual en los organismos pluricelulares, son sendos ejemplos de divisiones que lejos de ser destructivas son generativas y conservadoras. En el caso de los unicelulares, lo que se conserva claramente es la especie de los individuos resultantes, sin quedar claro si lo que resulta son dos individuos completamente originales o si uno de ellos es el individuo originario que se conservó. En el caso de la reproducción asexual de los pluricelulares es patente la conservación del progenitor y el surgimiento de nuevos individuos.

Existen numerosos ejemplos de divisiones en las plantas y en los animales superiores, en los cuales, por vía natural o experimental, es posible obtener nuevos individuos a partir de un organismo completamente individuado. Por ejemplo: la clonación de células del floema de la raíz de zanahoria o de la planta del tabaco, la reproducción de árboles por medio de estacas, la partenogénesis en anfibios o la clonación por medio de la extracción de núcleos de células intestinales de renacuajos en *Xenopus laevis*. Nadie ha puesto nunca en duda que los individuos a partir de los cuales se segrega una porción para constituir un nuevo individuo no fuesen anteriormente individuados, por el solo hecho de que puedan ser divisibles. La misma reproducción sexual constituye una forma de generar nuevos individuos a partir de los progenitores, los cuales no por eso pierden su individualidad o carecen de ella. Por último, si en un futuro próximo se pudiese clonar un ser humano a partir de sus células adultas, lo que por el momento es imposible, ¿significaría esto que a partir de ese momento tendríamos que comenzar a reconsiderar que un ser humano adulto es verdaderamente un individuo?

En síntesis, no somos capaces de percibir la fuerza del argumento que sostiene que el *conceptus* no puede ser considerado un individuo humano en su fase de cigoto, mórula o blastocisto, por el solo hecho de que en cualquiera de esas fases es aún posible que se gene-

ren a partir de él uno o varios nuevos individuos. Por lo demás, para el caso de los gemelos unizigóticos naturalmente generados, nadie sabe en la actualidad cuál es el momento en el que opera el determinante que lleva a la división. No podemos descartar *a priori* que la gemelación no se encuentre predeterminada desde el momento mismo de la fecundación; al menos para el caso de la gemelación no inducida experimentalmente.

¿Es el cigoto humano un individuo humano?

Ahora bien, si la divisibilidad potencial no es una objeción válida para poner en tela de juicio la individualidad, ¿podemos decir positivamente que el *conceptus* humano es un individuo humano?

Estamos aquí frente a un problema distinto, para el cual debemos responder previamente a la pregunta acerca de lo que sea un individuo humano. Pues bien, un individuo humano es un ser vivo perteneciente a la especie humana, y en tanto que tal ha sido reconocido desde antiguo como un animal racional. En tanto que individuo natural reconocemos en él subyacente a sus determinaciones la existencia de un sujeto, que en el caso del individuo humano se trata de un sujeto personal.

Siendo lo anterior claro desde el punto de vista nocional, no siempre es tan clara la determinación existencial de si estamos en presencia o no de un individuo humano. Esta determinación existencial puede verse grandemente dificultada cuando no vemos la manifestación de las cualidades que lo especifican, o cuando la apariencia sensible difiere grandemente de lo que estamos habituados a percibir en el individuo en plena manifestación de sus propiedades. Ciertamente una mórula o un blastocisto no responde a la apariencia habitual de los seres humanos con los que convivimos. Pero, ¿es la apariencia sensible de las cosas una razón suficiente para juzgar acerca de su verdadera naturaleza?

Más allá de un problema de tamaños y de apariencias, lo que debemos juzgar es si acaso frente al *conceptus* temprano estamos o no en presencia de un individuo humano, es decir, si estamos frente a un sujeto vivo de la especie humana que en el curso de su historia individual deberá manifestar todas sus virtualidades. Si nuestra respuesta es positiva tendremos que reconocer que más allá de las apariencias estamos frente a una persona. Si nuestra respuesta es negativa tendremos que dar cuenta acerca de qué tipo de realidad es el *conceptus*.

¿Qué elementos de juicio podemos tomar a partir de la biología? Una vez realizada la reacción acrosomal en el espermatozoide fecundante se produce la penetración de éste a través de la zona pelúcida y de la membrana del ovocito, dando comienzo a lo que se ha llamado "activación del huevo". La liberación de los gránulos corticales determina una modificación en la zona pelúcida que impide la penetración de nuevos espermatozoides y que encierra al huevo fecundado en una corteza que no se romperá hasta la nidación. Una vez ingresado el núcleo del espermatozoide con su centriolo a la célula ovocitaria se desencadena en rápida sucesión una compleja cascada de fenómenos de los cuales sólo conocemos una fracción: desagregación del material cromosómico procedente del padre, terminación de la meiosis en el material cromosómico proveniente de la madre con liberación del segundo corpúsculo polar, reorganización del citoesqueleto, formación de dos pronúcleos rodeados de membrana y duplicación del material genético, configuración del huso mitótico, lectura de los ácidos ribonucleicos mensajeros citoplasmáticos, activación del metabolismo celular, acercamiento y ulterior disolución de los pronúcleos, alineación de los cromosomas, etc. Ahora bien, y más allá de esta proliferación de datos: ¿qué es el cigoto a partir del cierre de la zona pelúcida?

Se trata, sin lugar a dudas, de una célula única, rodeada de membrana, metabólicamente activa. El espermatozoide como tal ya no existe, y el ovocito original se encuentra importantemente modificado, sobre todo luego del fin de la segunda división meiótica. No vemos más que dos posibilidades: o estamos frente a una célula única, o frente a un organismo unicelular. De ser una célula única, se trataría de una célula original que como tal no sería parte de ningún organismo. Si se trata de un organismo unicelular, no tenemos duda que se trata de un organismo de la especie humana y que ya posee además características distintivas individualizadoras.

En la segunda hipótesis se trataría en definitiva de un organismo vivo, unicelular e individualizado, perteneciente a la especie humana. Y si se trata de un individuo humano, podemos afirmar la existencia de un sujeto humano que es a la vez un sujeto personal y que, en tanto que tal, ya no variará a lo largo de su existencia, a no ser por la actualización progresiva de sus múltiples potencialidades. No estaríamos frente a un sujeto humano o a una persona humana en potencia, sino frente a un sujeto o persona humana en acto, en el mismo inicio del despliegue

de todas sus virtualidades, incluida la capacidad de reproducirse, ya sea de modo asexual en las primeras fases de su desarrollo, dando origen a gemelos, ya sea de modo sexual en sus fases más tardías.

Un argumento que se ha esgrimido para negar la individualidad biológica del cigoto recién fecundado, es que éste todavía no es capaz de generar proteínas propias, es decir, que sean transcritas y traducidas a partir del propio material genético. Hay, sin embargo, en este argumento, una petición de principio acerca de lo que se quiere decir con "propio". Si por "propio" se entiende la generación de proteínas originales, es decir, individualmente específicas, el argumento valdría. Si por "propio", en cambio, se entiende que las produzca por sí mismo, el argumento no vale ya que el cigoto sí es capaz de producir proteínas por sí mismo desde muy temprano. Se objetará que para elaborarlas tiene que utilizar "instrumentos prestados" (nada menos que por su madre). Pero, ¿podría decirse de alguien que todavía no trabaja, porque trabaja con instrumentos prestados? Ya tendrá posteriormente el embrión la posibilidad de generar sus propios instrumentos, a partir siempre de lo recibido del padre y de la madre. Por lo demás, embriones gemelos generan proteínas estructuralmente idénticas: ¿significa esto que ninguno de los dos construye proteínas "propias"?

Objeciones a la humanidad del cigoto

¿Y si el huevo fecundado no fuera un organismo unicelular, sino simplemente una nueva célula? ¿Qué podríamos decir acerca de ella? Tendríamos que decir que es una célula original, que pertenece a la especie humana y que por divisiones sucesivas dará origen a un nuevo organismo que en un momento determinado todos reconocerán como un ser humano. Antes de ese instante se trataría de un tejido humano, pero no de un ser humano. Siguiendo en la línea de esta hipótesis: ¿cuándo y por qué este tejido humano se transformaría en un ser humano?

Para algunos autores este momento estaría dado en el momento de la unión de los pronúcleos previamente a la primera segmentación. El argumento que se ha dado para esto es que en ese momento estaría constituido un solo material genético. Sin embargo, el cigoto ya tiene un solo material genético al momento de la fusión de las membranas. ¿Qué diferencia esencial aporta el que el material genético se encuentre o no alineado y apareado en el huso mitótico? ¿No se encuentra acaso, éste, disperso

durante toda la interfase celular en miles de células del organismo, sin que por eso les neguemos individualidad?

Sabemos además en la actualidad que en los mamíferos, a diferencia de lo que ocurre en anfibios, la transcripción del ADN cromosómico es muy precoz, al punto que las primeras segmentaciones ya parecen depender de ella. Hay evidencias de que esta transcripción podría de hecho iniciarse en pequeña escala, aun antes de que los cromosomas se encuentren alineados en metafase. Y aun cuando así no fuese, el hecho de que el material genético de origen paterno y materno se encuentren juntos o separados no es determinante para juzgar acerca de la existencia o no de un nuevo sujeto activo. En el material genético no se encuentra la "esencia" de la vida como algunos han pretendido; el material genético es uno más de los muchos órganos que el ser vivo utiliza con el fin de automantenerse y desarrollarse. Lo importante es saber si está constituido o no un nuevo individuo funcional y no si acaso este individuo tiene todos sus órganos completamente desarrollados y actuantes. La evidencia científica muestra, por último, que la célula ya está duplicando su material genético mucho antes de que los pronúcleos se lleguen a reunir: ¿Con qué fundamento podríamos negarle entidad a una célula que ya está comenzando a dividirse?

Para otros autores la colección blastocística de células humanas se transformarían en un individuo humano en el momento de la implantación, es decir, cinco a seis días posfecundación. No hemos logrado encontrar en los autores que defienden esta teoría ninguna referencia constante a algún fenómeno biológico significativo que explique la supuesta transformación del blastocisto en un organismo humano individual. ¿Se tratará acaso del contacto físico con el útero materno? Existen ejemplos de niños nacidos que se han desarrollado en la cavidad abdominal, sin más contacto con el organismo materno que a través de un pedículo vascular. ¿Se trata entonces de la conexión sanguínea por donde recibe la nutrición la que lo "humaniza"? ¿Por qué la conexión sanguínea transformaría a un tejido humano en un organismo humano? Y si se lograra hacer crecer a un embrión en un ambiente artificial, sin implantación uterina hasta el nacimiento, realidad todavía muy distante, pero para lo cual no se ven objeciones de principio: ¿estaríamos en ese caso frente al nacimiento de un tejido humano con apariencia de niño?

Para otros autores, el grupo de células humanas sólo se transformaría en un ser humano el día

14, cuando aparece la estría primitiva, sin que quede claro el fundamento de escoger ese día.

Otros autores afirman que se es humano cuando se forma el cerebro. Pues bien, para algunos, el cerebro comenzaría con la primera diferenciación del sistema nervioso primitivo del embrión, es decir, en el día 19. Para otros, en la tercera a cuarta semana cuando se distinguen las cinco mayores regiones del futuro cerebro. Para otros, cuando aparecen arcos reflejos. Para otros, el hito lo constituiría la aparición o la organización del electroencefalograma. Para otros, cuando hay movimientos espontáneos de brazos y piernas. Y así sucesivamente, hasta llegarse a afirmar que la calidad de seres humanos sólo debería otorgarse al nacimiento, si se comprueba que el individuo está sano.

Si se objeta el que una célula o un grupo de células vivas, que funcionan como un todo, que se semejan estructuralmente, que pertenecen a la especie humana y que se encuentran en perfecta continuidad temporal, física y biológica con un organismo humano adulto, constituyan verdaderamente un organismo humano individual, es necesario proponer un criterio para determinar el momento en que la mórula, el blastocisto, el embrión trilaminar o el feto se transforman en un ser humano a partir de una simple colección celular. No vemos de qué modo un tal criterio pudiese ser sustentado ni del punto de vista empírico, ni del punto de vista racional. La dificultad que manifiestan los autores que defienden la tesis de la personificación retardada, para ponerse de acuerdo acerca del momento preciso de la personificación, es un signo elocuente de la arbitrariedad a la que conduce esta ausencia de fundamento.

Otra alternativa al interior de la hipótesis que venimos examinando consistiría en afirmar la no existencia pura y simple de un tal fundamento. Para ser coherentes habría que afirmar que todos los seres humanos no son más que eso: una colección de células, tejido humano complejo al que por convención y prejuicio llamamos ser humano o persona. En esta hipótesis, el comienzo de la persona humana deja de ser un problema porque la persona humana nunca ha existido, ni existirá. La noción de persona humana —en esta postura— surge de un consenso, y su respeto no puede defenderse en términos de un fundamento racional más allá del consenso. Esta tesis, nos parece, se refuta por sí sola.

Paradójicamente, algunos autores que en la actualidad sostienen la tesis de la humanización o personificación retardada, pretenden concordar con Aristóteles en una teoría que, según lo

que hemos mostrado, con los datos biológicos actuales, Aristóteles no podría de ningún modo aceptar.

V. La naturaleza del embrión humano y su dignidad personal

Es nuestra opinión que los datos biológicos con los que contamos en la actualidad son compatibles con la afirmación positiva de la existencia de un nuevo ser vivo humano desde pocos instantes posteriores al momento del inicio de la fecundación normal. Es decir, pocos instantes posteriores a la penetración en un ovocito normal de un espermatozoide fecundante único y del cierre de la zona pelúcida para impedir la poliespermia. Si existe, desde ese momento, un nuevo ser vivo humano individual, existiría, en consecuencia, desde el primer instante un sujeto humano completo en tanto que sujeto y que permanecerá individual y específicamente inalterado e inalterable a lo largo de toda su existencia, por más que esté sometido a múltiples transformaciones desde el punto de vista de sus determinaciones adventicias.

Y si existe un nuevo sujeto humano no puede sino existir una nueva persona humana, que en tanto que tal exige el reconocimiento y el respeto de todos los derechos inherentes a su dignidad. Lo anterior, no obstante las apariencias sensibles de las cuales esta persona pueda estar revestida, y a pesar de la total indefensión e incapacidad física de poder reivindicar por sí misma estos derechos. El cigoto humano recién fecundado sería, en consecuencia, un ser humano en acto, en posesión de todas sus potencialidades, y en ningún caso un ser humano potencial.

Las evidencias empíricas y racionales examinadas obligarían a observar las máximas precauciones en cuanto a no atentar contra el derecho a la vida y a la integridad física, psíquica y moral de un nuevo ser humano.

Pensamos que no existen evidencias empíricas ni racionales suficientes como para negar que el embrión humano sea una persona humana de pleno derecho desde su etapa de cigoto, instantes después de la fusión de las membranas gaméticas; y que, por lo tanto, en cuanto persona humana, se trataría para la Medicina de un paciente como cualquier otro. Las normas éticas generales de acción por relación a este paciente estarán regidas, al igual que en todo otro paciente, por la Declaración Universal de los Derechos Humanos, por el Juramento Hipocrático, las Declaraciones de Nüremberg y de Helsinki y las que correspondan para las aplicaciones específicas.

La complicidad inevitable en el trasplante de tejidos fetales procedentes de abortos voluntarios*

Dr. Antonio G. Spagnolo

*Profesor del Instituto de Bioética de la
Universidad Católica del Sagrado Corazón, Roma*

Durante estos últimos años, sin pretenderlo, el feto humano se ha convertido en protagonista de las crónicas científicas o pseudocientíficas. Dejando aparte los horrores de los que hemos tenido noticia recientemente acerca del tráfico ilícito de fetos procedentes de abortos voluntarios con el fin de utilizarlos para productos cosméticos, y que han mostrado hasta dónde puede llegar la parte peor del hombre, algunos investigadores han considerado la posibilidad de utilizar los tejidos de los fetos humanos para curar algunas enfermedades actualmente incurables.

Así, después de un decenio de trabajo experimental sobre ratones, y más recientemente sobre monos, en Suecia y en México se han realizado experimentos sobre el hombre, injertando células neuronales fetales en pacientes afectados por la enfermedad de Parkinson, con la esperanza de que esa intervención permita recuperar la funcionalidad, irremediablemente dañada, de algunos centros cerebrales. Sin embargo, hoy no existen aún datos inequívocos sobre la eficacia real de esa intervención, que sigue siendo experimental, aunque algunos estudios señalan que esos pacientes obtienen algunos beneficios.

Pero también para otras enfermedades se conjetura que se pueden obtener mejorías con el injerto de tejidos fetales; incluso enfermedades neurológicas como la corea de Huntington y la demencia de Alzheimer, la diabetes mellitus, algunas anemias, leucemias e inmunodeficiencias graves.

Por último, no hace mucho tiempo, se ha propuesto, y en algunos casos se ha experimen-

tado, el extraer ovocélulas de ovarios de fetos abortados para utilizarlas en la fecundación *in vitro*, añadiendo así a la ya inaceptable fecundación heteróloga la macabra perspectiva de una madre genética nunca nacida.

Es indudable, por lo demás, que nos encontramos frente a un campo aún en plena investigación experimental, que permite vislumbrar en algunos casos –como cuando se desea curar graves patologías del hombre– posibilidades de desarrollo alentadoras, pero que interpela con fuerza la conciencia moral de los investigadores, al igual que la de las autoridades sanitarias y la de los ciudadanos en general.

La reflexión en el plano moral, así como en el social, se ha concentrado en algunos puntos muy precisos, vinculados sustancialmente con la valoración moral y con las políticas sociales que se refieren al aborto voluntario, en cuanto fuente principal de tejidos fetales. Muy pronto, tanto quien era contrario al aborto voluntario en sí, como quien era indiferente o lo justificaba con algunas condiciones, han caído en la cuenta de que eran numerosas las degeneraciones a que se podía llegar, además de las inevitables tentaciones de comercialización. Ante todo, el aumento del número de los abortos: la mujer podría vislumbrar en el posible beneficio para la humanidad, vinculado al trasplante de los tejidos fetales, una especie de *compensación moral* a su decisión de abortar. También estaba el desarrollo de una mentalidad manipuladora e instrumentalizadora con respecto a los no nacidos. Además estaba el rebajamiento del sentido moral de la profesión médica y de la sociedad, porque se daría al aborto voluntario un significado de utilidad y casi una justificación. Por último, también la decisión de comenzar un embarazo podría tener como único objetivo el bus-

* Publicado en L'Osservatore Romano, 2: 9-10, 13 de enero de 1995.

car el beneficio del trasplante de los tejidos fetales a un familiar enfermo.

Pero también en el plano de los procedimientos, la conexión con el aborto ha despertado preocupación: el hecho de que los tejidos fetales, para ser utilizables, deben tener algunas características de desarrollo, requería que el aborto se planificara tanto con respecto al tiempo de desarrollo del feto como por lo que se refería a la técnica de aborto que se había de utilizar; la necesidad de que el tejido fetal se encontrara en perfecto estado de conservación y fuese perfectamente vital, requería que, en el momento de la extracción, los fetos deberían encontrarse en un estado vital, y había una fuerte sospecha de que la extracción misma sería precisamente la *causa de la muerte* del feto.

Desde 1987 la moral católica, a través de la instrucción de la Congregación para la Doctrina de la Fe, *Donum vitae*, había recordado que "los cadáveres de embriones o fetos humanos, voluntariamente abortados o no, deben ser respetados como los restos mortales de los demás seres humanos" (I, 44). Y, a este respecto, en el mismo documento se precisaban también algunos criterios que determinarían la moralidad de las extracciones de los tejidos fetales: la certificación de la muerte del feto antes de la extracción, el consentimiento de los padres o de la madre, la falta de complicidad alguna con el aborto voluntario, los esfuerzos por evitar el peligro de escándalo, la exclusión de toda práctica comercial.

La conexión entre el aborto voluntario y la extracción de los tejidos fetales para el trasplante o la investigación biomédica es, por tanto, el aspecto crucial de la cuestión; y, por eso, no sólo la instrucción *Donum vitae* sino también una serie de organismos nacionales, como por ejemplo el NIH (Estados Unidos) o el *Comité Consultatif National d'Ethique* francés, e internacionales, como el Consejo de Europa (Recomendación 1.046/86) o la Asociación Médica Mundial (Declaración de Hong Kong, noviembre de 1989) mantienen la rigurosa separación entre las dos acciones como uno de los requisitos éticos fundamentales.

Como se recordará, la incertidumbre sobre la posibilidad de separar las dos acciones ha sido precisamente uno de los motivos que fundaron la moratoria que se declaró en los Estados Unidos en 1988 sobre la financiación con fondos federales de investigaciones realizadas sobre tejidos de fetos voluntariamente abortados. Después de cinco años, en 1993, la administración Clinton suprimió esa moratoria y promulgó una

ley que autoriza la financiación federal de los centros de investigación que trabajan con los tejidos fetales procedentes de abortos voluntarios. Esa legislación contiene algunas líneas-guía rigurosas y define concretamente —por consiguiente, prohíbe, amenazando con un castigo en caso de violación— todas aquellas circunstancias que podrían representar una conexión entre el aborto voluntario y la extracción de tejidos fetales. A continuación, también otros organismos han formulado algunas recomendaciones concretas a este respecto.

En síntesis, las recomendaciones proporcionadas por todas las líneas-guía más recientes, con el objetivo declarado de aislar las dos acciones, evitando también todas las degeneraciones que la mayor parte teme, se pueden esquematizar así:

- a) La extracción de los tejidos no debe influir en la elección del aborto, por lo cual el consentimiento a esa extracción debe ser solicitado a la mujer solamente después de que ella haya decidido definitivamente abortar;
- b) la muerte del feto no debe ser causada por la extracción, sino que ésta debe realizarse sólo después de que la muerte del feto haya sido certificada clínicamente. No se permite mantener en vida artificialmente los fetos abortados con la única finalidad de proceder a la extracción;
- c) la extracción no ha de influir en los tiempos y modos del aborto;
- d) el consentimiento de la mujer a la extracción no debe ser subordinado a la realización de la intervención terapéutica sobre un receptor específico indicado por la mujer; el receptor, por consiguiente, debe permanecer anónimo;
- e) debe evitarse toda forma de lucro o de compensación vinculada con la extracción;
- f) todos los protocolos terapéuticos o de investigación deben ser aprobados por un comité ético local.

A pesar de estas recomendaciones, quedan aún muchos elementos de duda sobre el hecho de que se puedan aplicar en la práctica científica y con mucha frecuencia se denuncian procedimientos que se alejan mucho de estas recomendaciones. Además resulta casi imposible suprimir algunas conexiones, como por ejemplo la necesidad de someter a la mujer que va a abortar a algunos análisis diagnósticos hechos mera-

mente con vistas a la sucesiva extracción (por ejemplo, para evitar enfermedades infecciosas transmisibles a través de los tejidos fetales, como el SIDA, la hepatitis viral, y otras) o incluso el procedimiento de obtención del consentimiento informado de la mujer.

Algunos moralistas católicos que se han interesado por el problema no excluyen el hecho de que, con algunas condiciones, se pueda realizar una completa separación entre el aborto y la extracción, aun siendo conscientes de que, al hacerse frecuentes esos trasplantes, dichas condiciones serían cada vez menos respetadas.

Para sostener que no existe complicidad se suele usar como comparación el uso, para trasplantes, de los órganos procedentes del cadáver de una persona víctima de un homicidio. No se ha planteado ningún problema moral –se dice– acerca de la posible complicidad entre quien realiza el trasplante y el homicida, mientras que para la extracción de tejidos procedentes de fetos abortados se han planteado con frecuencia cuestiones teológicas, filosóficas, sociales y políticas. Ahora bien, si se examina más a fondo la comparación, resulta claramente insostenible, pues en el caso del homicidio no está previsto que quien realiza la extracción de los órganos se ponga antes de acuerdo con el asesino; de hecho, y mientras no se pruebe lo contrario, esto no sucede. En cambio, en el caso de la extracción de los tejidos fetales, como resultado del aborto voluntario, las necesidades técnicas impulsan al equipo que extrae los tejidos a ponerse de acuerdo con quien elimina el feto (el ginecólogo y también la mujer), que es el verdadero responsable de su muerte.

Conviene advertir, sin embargo, que también algunas personas contrarias al aborto, pero que consideran éticamente justificado el uso de tejidos de fetos voluntariamente abortados –estableciendo una discutible compensación entre el mal del aborto con los beneficios para los pacientes–, suelen admitir que, *en las situaciones concretas, no se puede hacer nunca una completa separación entre la extracción de los tejidos fetales y el aborto voluntario*, aunque se pueda formular como hipótesis. En otras palabras, aun pudiendo encontrar un motivo ulterior de justificación para su posición, excluyen con honradez la posibilidad de aislar completamente las dos acciones morales.

Además existen algunos que, fuera de cualquier motivación de orden moral sobre el aborto voluntario en sí mismo, han profundizado específicamente la cuestión y, ante las recomendaciones proporcionadas por los diversos organis-

mos para evitar una conexión entre las dos acciones, consideran que no sólo son irrealizables en la práctica, sino que, si se llegaran a aplicar realmente, serían incluso inaceptables éticamente. Se aducen a este respecto tres razones, vinculadas con el consentimiento informado que debe solicitarse a la mujer (que es el punto verdadero e imprescindible de conexión entre las dos acciones):

1) La dinámica misma del proceso de obtención del consentimiento informado de la mujer hace impracticable la recomendación de buscar ese consentimiento sólo en un momento determinado y no antes;

2) las informaciones que proporcionan los medios de comunicación social sobre los trasplantes de tejidos fetales a las mujeres que quieren abortar, son de tal naturaleza que hacen inútil cualquier esfuerzo de los agentes sanitarios por no influir en la decisión de la mujer, al pedirle el permiso de extraer los tejidos fetales después del aborto;

3) por último, el tan ponderado principio de autonomía de la mujer impone que deba estar completamente informada sobre todas las decisiones que se tomarán con respecto al uso de los tejidos de *su* feto, estableciéndose así una interacción muy profunda entre ella y el médico investigador que solicita su consentimiento.

Es preciso decir, a este respecto, que es realmente sorprendente el hecho de que se conceda la potestad para dar el consentimiento para la extracción de los tejidos fetales a una mujer que ha decidido abortar. El consentimiento solicitado a la mujer se entiende sólo por la convicción, errónea y anticientífica, de que el feto forma parte de la madre, y de que ésta puede disponer del mismo. En la perspectiva de un feto humano que es intrínsecamente autónomo, con una dignidad personal autónoma, la mujer que ha decidido interrumpir su existencia no tiene autoridad para dar el permiso de extraer sus tejidos. Para seguir utilizando la comparación que citamos antes –nos referimos al trasplante de órganos del cadáver de una persona víctima de un homicidio–, ¿podría alguien pensar en solicitar el permiso para la extracción al que encargó el homicidio o al mismo homicida?

La imposibilidad de realizar la separación completa entre la extracción de tejidos fetales y el aborto voluntario conlleva, por consiguiente, la inevitable complicidad formal de quien extrae los tejidos con el aborto. Es decir, la acción es

intrínsecamente inmoral, puesto que quien elige en forma deliberada extraer y usar tejidos de fetos abortados motu proprio, comparte necesariamente, de alguna manera, la intención de quien realiza el aborto: no hace nada para salvar al feto que sabe será víctima de un aborto; más aún, planifica con él los tiempos y los modos para proceder a la extracción. Y esto vale también aunque la decisión de abortar no tuviera como objetivo la extracción de los tejidos, o aunque la muerte del feto sea certificada y sucediera antes de la extracción y no a causa de ella, y aunque la extracción sucesiva no influyera en los tiempos y los modos del aborto. En otras palabras, ninguna de las recomendaciones propuestas para eliminar esa conexión puede de por sí hacerla en la práctica.

Y también el médico investigador que tuviera que actuar en clínicas que utilizan rutinariamente material fetal procedente de abortos voluntarios debe tener la posibilidad —que, de acuerdo con lo dicho, constituye también un deber moral— de plantear objeción de conciencia.

Con todo, conviene recordar, para concluir, que toda reflexión sobre las extracciones de tejidos fetales no debería limitarse sólo a la circunstancia de los fetos voluntariamente abortados, sino que ha de incluir también la perspectiva de un uso de los tejidos procedentes de fetos abortados espontáneamente. En efecto, la alternativa válida que ofrecen los tejidos extraídos de fetos abortados espontáneamente haría *menos necesario* recurrir a los fetos voluntariamente abortados, incluso para personas que no están de acuerdo con el aborto voluntario, pero que aceptarían utilizarlos por los posibles beneficios que obtendrían los pacientes. En efecto, una investigación reciente realizada en muchas instituciones europeas ha mostrado que el 66% de los profesionales que consideran moralmente aceptable el uso de tejidos fetales procedentes de abortos voluntarios (por consiguiente, el 44% no lo comparte moralmente), sólo el 37% considera que el aborto voluntario es moralmente aceptable.

En este campo de los abortos espontáneos, numerosos investigadores están trabajando desde hace tiempo en la realización de técnicas que parecen abrir perspectivas concretas a la posibilidad de cultivar *in vitro* las células de los tejidos extraídos de abortos espontáneos, permitiendo, por tanto, hacer suficiente acopio de los mismos para las necesidades terapéuticas o de investigación, salvaguardando así una de las preocupaciones de los investigadores: no impedir el progreso de la ciencia.

Por lo tanto, se puede conjeturar un uso lícito de los tejidos fetales, si se extraen de abortos espontáneos. Pero también en esta perspectiva, a pesar de que no existe para nada la intención de realizar un aborto, hay algunas condiciones éticas que es preciso respetar. Ante todo, la extracción debe realizarse sólo después de que se haya certificado la muerte del feto con los tradicionales criterios clínicos, y no cuando exista solamente la presunción de *ausencia de viabilidad* (es decir, una edad gestacional teóricamente incompatible con la supervivencia fuera del útero), o cuando exista el pronóstico de muerte cierta e inminente.

Es oportuno, además, que exista (aquí sí) el consentimiento informado de los padres, y sobre todo de la madre, acerca de la extracción de los tejidos del cadáver del feto y el destino de este material (terapéutico o experimental), del mismo modo que se solicita el consentimiento para la extracción de órganos del cadáver de parientes ya nacidos.

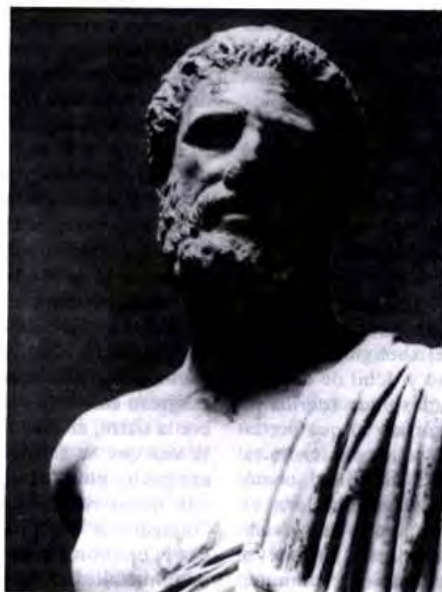
Además los beneficios que se esperan para una persona enferma o para el desarrollo de la investigación correspondiente, como resultado de la utilización de los tejidos fetales extraídos, deberían ser proporcionalmente significativos en términos de gravedad de las enfermedades que se quieren curar y de ausencia de otro tratamiento igualmente eficaz. Esto quiere decir que se debe completar antes, y con buenos resultados, todo el itinerario de experimentación en el laboratorio y sobre animales.

Por último, el equipo obstétrico que toma a su cargo a la mujer embarazada que se prevé sufrirá un aborto espontáneo o que ya lo está sufriendo, no debería tener ningún interés, ni siquiera científico, con el equipo que se ocupa de la extracción de los tejidos, con el fin de eliminar cualquier duda sobre la eficacia de los esfuerzos realizados para salvar la vida del feto amenazado por el aborto espontáneo. Muchos subrayan, en efecto, que los médicos investigadores tienen la obligación moral de profundizar en las causas del aborto *espontáneo* y tratar de encontrar los remedios oportunos. Sin embargo, no parece que haya obstáculos para establecer lícitamente un deber (eventualmente convertido en obligatorio por la ley, como se prevé para la extracción de órganos de cadáveres de adultos o niños) de que los médicos informen a la autoridad sanitaria de la existencia de una situación de aborto espontáneo o indirecto, con el fin de poner en práctica las medidas necesarias para salvaguardar la integridad funcional de los tejidos y poderlos extraer de modo idóneo.

El Juramento de Hipócrates en el desarrollo de la Medicina*

Dr. Diego Gracia Guillén

*Profesor de Historia de la Medicina,
Universidad Complutense de Madrid, España.
Para mayor información ver REMUC 8/90, p. 39.*



INTRODUCCION

La tesis que me propongo defender en este trabajo es que el Juramento hipocrático no ha sido sólo el documento de mayor vigencia a todo lo largo de la historia de la Medicina occidental y el paradigma de la ética médica, sino también el modelo de toda ética profesional. El mensaje del Juramento es que las actividades profesionales son compromisos públicos contraídos ante Dios, que exigen de quien los realiza la más alta perfección, es decir, la excelencia.

* Publicado en *Dolentium Hominum*, N° 31 - año XI (N° 1): 22-28, 1996.

Para el desarrollo de esta tesis voy a dividir mi exposición en tres partes. La primera analizará el carácter sagrado o religioso de la idea de profesión. La segunda intentará demostrar cómo el Juramento hipocrático es el paradigma de la excelencia profesional en Medicina. Y la tercera analizará las tradiciones literarias sobre el llamado "médico perfecto".

I. LA PROFESION, ACTIVIDAD SAGRADA

Profesión es un término de origen religioso. El verbo latino *profiteor*, profesar, como el de

confiteor, confesar, tuvieron en latín, y por extensión en las lenguas romances, sentido religioso, el de confesión pública de la fe o consagración religiosa. Una persona profesa es la consagrada a un menester, y públicamente reconocido como tal.

Durante la Edad Media el término *professio* no perdió éste, su sentido originario de consagración religiosa, sino que más bien lo aumentó. Las profesiones por antonomasia fueron la *professio* monástica (el ingreso en la vida regular monástica mediante el compromiso público y solemne de guardar los votos y la regla, tras el año de prueba o noviciado), y la *professio* canónica (el reconocimiento público de la jurisdicción de un obispo por parte de su clero y sus fieles). Desde ahí se introdujo el término profesión en los siglos finales de la Edad Media en las lenguas romances, en las que por ello mismo siguió conservando el sentido primariamente religioso de confesión pública de la fe o consagración religiosa. Aún hoy son usuales en nuestras lenguas expresiones tales como "hacer profesión de fe" o "profesar en religión", en las que el término adquiere toda su originaria gravedad.

El profesional, como el profesor, es un consagrado en el sentido fuerte o religioso del término, y no en el más amplio y débil de dedicación a un menester. Recuérdese que *sacrum*, a diferencia de *profanum*, significó lo que pertenece al mundo de lo divino, y que *consecrare* es dedicar algo al culto de la divinidad como ofrenda, ofrecerlo a los dioses o ponerlo a su servicio. Este es el sentido originario de *sacrum facere*, de donde procede el sustantivo *sacrificium*, y de ahí viene también el nombre de *sacerdos* para designar a quien realiza esa labor.

He recordado esta etimología porque sirve no sólo para entender las actividades propias y directamente religiosas, sino también algunas otras que no lo son tanto, como la Medicina, y en general las actividades llamadas profesionales. Dejando de lado si la Medicina fue o no en sus orígenes una actividad unida al sacerdocio, es un hecho que en culturas ya muy evolucionadas, como son la griega y la romana, donde la Medicina había adquirido ya un estatuto secular perfectamente definido, el médico siguió teniendo un carácter de algún modo "sagrado" o "consagrado". Y ello no porque el médico fuera un sacerdote en el estricto rigor de este término, sino porque ponía de algún modo a Dios por testigo y garante de la rectitud de su actividad profesional. De ahí que sellara el pacto o compromiso de su recto ejercicio profesional me-

dante un "juramento". Hay actividades tan importantes que, aunque no sean directamente religiosas, exigen un vínculo religioso, cual es el del juramento. En ellas se pone nada menos que a Dios por testigo. De ahí la importancia de los juramentos en la vida no sólo religiosa sino también civil.

Sabemos que algunas profesiones se constituyeron en Grecia siguiendo el modelo del sacerdocio, y por tanto desarrollaron un concepto de responsabilidad profesional de tipo más religioso que jurídico. Quizá debe recordarse que el verbo "responder" y todos sus derivados presentes en las lenguas romances, proceden del verbo latino *spondeo*, cuyo primo sentido es el de asumir un compromiso solemne de carácter religioso. El más frecuente era aquel en el que el padre se compromete (*spondet*) a entregar a su hija (*sponsa*) en matrimonio. En esto consistía la ceremonia de los "esponsales" (*sponsalia*).

De *spondeo* deriva *respondeo*, que significa responder, pero en el sentido preciso de "cumplir un compromiso solemnemente asumido". A. Ernout y A. Meillet añaden que este término comenzó perteneciendo al lenguaje religioso. Esto se ve aún más claro en el idioma griego, donde *spéndō* significó el rito de libación, así como la obligación resultante del rito. Este rito religioso consistía en verter un poco de vino sobre la tierra, el altar o la víctima del sacrificio, a la vez que se formulaba el pacto. Así sellado, ese pacto tenía fuerza religiosa y moral. De ahí que *spondere* viniera a significar "empeñarse", "obligarse a" y "prometer". Responder es, por ello, comprometerse a algo o prometer algo, y responsabilidad la cualidad o condición de quien promete o se compromete.

Es importante no perder de vista este significado originariamente religioso y moral del término responsabilidad, pues él puede aclarar el carácter prejurídico o metajurídico que en su raíz poseyó este vocablo. Para ello nada mejor que acudir de nuevo al ejemplo paradigmático de responsabilidad, el de la promesa de entrega en matrimonio. El compromiso de una entrega absoluta y perpetua no puede hacerse más que fundándolo en razones a la postre extrajurídicas, morales y religiosas. Los esponsales indisolubles pueden ser un enorme acto de responsabilidad entre dos personas, pero parece que desbordan las categorías jurídicas normales. Un contrato jurídico entre dos personas siempre es revisable, y puede disolverse por común acuerdo de las dos partes. En este sentido parece que podría hablarse de dos tipos de responsabilidad, una "fuerte" o moral y otra "débil" o jurídica.

La primera sería la propia de los esposales históricos, y la segunda aquella inherente a cualquier contrato jurídico.

¿En qué consiste la responsabilidad profesional? ¿Es responsabilidad débil o responsabilidad fuerte? Mi respuesta es que así como hay dos tipos de responsabilidad, la fuerte y la débil, hay dos tipos de ocupaciones, las fuertes y las débiles, que tradicionalmente se han llamado "profesiones" las primeras, y "oficios" las segundas. A todo lo largo de la historia occidental, las profesiones fuertes o profesiones propiamente dichas se han caracterizado por poseer el tipo de responsabilidad fuerte, en tanto que las ocupaciones u oficios han gozado sólo de la responsabilidad débil. Dicho en otros términos, las ocupaciones u oficios han estado sometidos siempre a responsabilidad jurídica, en tanto que las profesiones propiamente dichas han gozado de impunidad jurídica, precisamente por hallarse sometidas a la responsabilidad fuerte o moral. En consecuencia, puede afirmarse que históricamente ambas responsabilidades, la moral y la jurídica, no sólo no han ido parejas, sino que más bien han sido antagónicas; el disfrute de la responsabilidad fuerte eximía de responsabilidad jurídica, y al revés. A las profesiones auténticamente tales se les suponía máxima responsabilidad moral, y por ello también absoluta impunidad jurídica. Por impunidad jurídica entiendo impunidad *de jure*, por tanto, ausencia de reglas o normas jurídicas que permitan juzgar o procesar a los profesionales. Si se analiza la historia de la Medicina, se ve lo escasísimas que son estas normas, así como su carácter coyuntural. Esto explica que *de facto* la impunidad fuera prácticamente total. Salvo casos muy excepcionales, el médico ha sido de hecho impune, aunque a veces, coyunturalmente, no lo haya sido de derecho. Y en cualquier caso puede afirmarse sin miedo a errar que tradicionalmente no sólo se ha diferenciado con toda nitidez la responsabilidad moral de la jurídica sino que la primera ha protegido contra la segunda. El profesional auténticamente responsable era por ello mismo impune. Naturalmente, esto que vengo llamando profesiones fuertes o auténticamente tales agrupa a un número muy pequeño y excepcional de actividades humanas. En el fondo sólo a tres: el sacerdocio, la realeza (y la judicatura como derivación suya) y, en fin, la Medicina. Ellas han sido tradicionalmente profesiones de consagrados, selladas por un juramento público realizado ante Dios, en las que se exige una gran calidad moral y que por tanto tienen una gran responsabilidad ética, acompañada de una

amplia impunidad jurídica. La tesis clásica ha sido que el control jurídico y penal es suficiente en el caso de los oficios manuales, pero que en el de las profesiones es necesario el máximo compromiso, que por ello mismo ha de ser religioso y moral.

II. EL JURAMENTO HIPOCRÁTICO, PARADIGMA DE LA EXCELENCIA PROFESIONAL

Es en el interior de ese contexto como adquiere todo su sentido el Juramento hipocrático, ha sido el documento paradigmático de ese "rol sacerdotal" o "rol profesional" que es propio de sacerdotes, reyes o jueces y médicos. Este rol se caracteriza por tener una fundamentación primariamente religiosa y unir a una elevadísima "responsabilidad ética" la más completa "impunidad jurídica". Todos estos caracteres, como ya hemos visto, dotan a las profesiones de un *status* muy particular, que las diferencia de las meras ocupaciones u oficios. En este sentido puede afirmarse que el Juramento hipocrático no sólo es el paradigma de la ética médica, sino de la ética profesional en tanto que tal.

El Juramento hipocrático es un documento religioso, compuesto probablemente en el interior del amplio marco de las religiones místicas, que sella la fase de iniciación del neófito con una fórmula juramental en la que el iniciado se compromete a guardar un conjunto de normas y reglas, como las de no dañar, actuar en el mayor beneficio del paciente, ejercer el arte de forma santa y pura, guardar secreto, no administrar pesarios abortivos, etc. Mediante el juramento el neófito adquiere la categoría de profeso, es decir, de profesional. El término profesión tiene aquí un sentido estrictamente religioso y conlleva por ello el ejercicio de una responsabilidad interna, privada o moral, a la vez que la más estricta impunidad externa, pública o jurídica.

Este nos permite definir con una cierta precisión el sentido del término *xyngraphé*, que aparece por tres veces en su texto, y con ello el alcance del "compromiso" hipocrático. El compromiso a que se refiere el texto del Juramento no es primaria e inmediatamente jurídico sino moral y religioso. De hecho, *xyngraphé* es un término griego compuesto de otros dos, el prefijo adverbial *xyn*, que significa con, y el sustantivo *graphé*, que entre otros sentidos tiene el de documento escrito o texto de una ley. Lo

escrito obliga: es una especie de promesa solemne, razón por la cual *xyngraphé* se traduce por "compromiso". Esa promesa tiene un sentido más religioso que propiamente jurídico. Ya lo vimos antes, con el auxilio de otros dos términos muy emparentados semánticamente con *xyngraphé*, *spondé*, que significa la libación con que se concluye un tratado o una alianza a fin de que adquiriera carácter solemne y sagrado, esto es, responsable, y *fassio*, el término latino que significa profesar y confesar. Como consecuencia de todo ello, ahora podemos afirmar que el compromiso del médico hipocrático, tal como aparece en la primera parte del texto del Juramento, formula y define la "responsabilidad profesional" del médico hipocrático, extendida ésta en un sentido moral y religioso y no directamente jurídico. Los profesionales por antonomasia, los sacerdotes, monarcas y médicos, establecen sus allegados un tipo de relaciones caracterizadas por conllevar grave responsabilidad moral y nula imputabilidad jurídica. Tal sería, a mi entender, el sentido del compromiso hipocrático.

Hace años tuvo lugar una interesante polémica a propósito del sentido de la moral profesional. En un artículo titulado *A Matha-Ethics for Professional Morality*, Benjamín Freedman llamó la atención sobre las peculiaridades de la "moral profesional" frente a la "moral ordinaria". La moral profesional tiene siempre un carácter no ordinario o extraordinario, aquel por el que se permiten hacer u omitir al profesional ciertas cosas prohibidas por la moral ordinaria al común de los mortales. Así se explica que la moral profesional se adquiera mediante un compromiso o contrato y que guarde siempre las distancias respecto de la moral ordinaria mediante consignas como la del secreto. Poco después, Mike W. Martin publicó en la misma revista otro artículo, *Rights and the Meta-Ethics of Professional Morality*, en el que intentó demostrar cómo las obligaciones propias de la moral profesional carecerían de sentido desligadas de las normas de la moral ordinaria, y sólo pueden justificarse por referencia a ellas. Así, la obligación del secreto médico tiene su fundamento en el principio de la moral ordinaria de que todo ser humano es sujeto de dos derechos inviolables: el de intimidad y el de confidencialidad. Freedman responde en ese mismo año con otro artículo, *What Really Makes Professional Morality Different: Response to Martin*, en el que llama de nuevo la atención sobre las diferencias. Aun admitiendo que la base sea la misma, el hecho es que la ética profesional se

despega de la ética ordinaria y coloca a quienes la detentan en un nuevo nivel.

"La moral profesional —escribe— nos impone realizar actos (o abstenernos de ellos) cuya omisión (o realización) sería inmoral, salvo por el hecho de la identidad profesional del actor".

Este argumento puede llevarse aún más allá. La moral profesional contribuye de hecho a segregar a ciertos hombres del común de las relaciones sociales propias de un grupo y colocarlos en una situación que puede definirse por las siguientes cinco notas: "elección", "segregación", "privilegio", "autoridad" e "impunidad". El Juramento hipocrático confirma perfectamente esto. La Medicina no es un simple "oficio" sino una "profesión". Las profesiones son actividades muy particulares que no obligan sólo al "bien hacer" (*officium*) sino a la "perfección" (*perficio, perfectio*). De ahí el carácter marcadamente "sacerdotal" de su rol sociológico y el contenido ético y religioso de su fórmula de compromiso. El médico hipocrático ya no es un sacerdote, como en las viejas culturas de Egipto o Mesopotamia, pero aun así sigue asumiendo un rol típicamente sacerdotal. No otra cosa es lo que, en mi opinión, encierra el término *xyngraphé*, y que de algún modo resume el argumento de toda la primera parte del texto del Juramento.

En su segunda parte el Juramento exige al médico mantener su vida y su arte de forma "pura" y "santa". Estos términos adquieren todo su sentido al ponerlos en relación con la disputa de los filósofos griegos en torno a la santidad, y más en concreto con uno de los diálogos socráticos de Platón, el que lleva por título *perí hosiou*, más conocido como Eutifrón, en honor a uno de sus personajes. La acción se sitúa en los días inmediatamente anteriores a la muerte de Sócrates. Eutifrón encuentra a Sócrates lejos de su Liceo, en las cercanías del Pórtico del Rey, el lugar donde se celebran los juicios. Extrañado, le pregunta si alguien ha formulado alguna acusación contra él, y Sócrates le responde que un tal Méleto "dice que soy algo así como un artífice de dioses (*poioteístheos*), y aduciendo que hago nuevos dioses y que no creo en los antiguos, lanza contra mí esta acusación".

A Sócrates se le acusa de "efectuar innovaciones en cuanto a lo divino", guiado por la fuerza de su *daímon*. Sócrates sería un "impío" (*anósios*) al fundamentar la moral y la religión no sobre las tradiciones teogónicas de Homero y Hesiodo, sino sobre la naturaleza y la razón; es decir, al proponer frente a la religiosidad arcaica otra fisiológica e ilustrada. Los presocráticos

habían iniciado la crítica de la religiosidad tradicional. En los sofistas esta crítica había llegado a convertirse en manifiesta irreligiosidad. Sócrates, heredero de unos y de otros, intenta ir más allá y establecer los fundamentos de la nueva religiosidad fisiológica. Su tema, el tema de su vida –y de su muerte– es este que ahora nos ocupa, el de la piedad o santidad (*hosiótes*). Eutifrón, por el contrario, toma el papel de defensor e intérprete de las creencias olímpicas tradicionales. El es un sabio y respetado ateniense, que ejerce de profeta y adivino y que, como oráculo de los dioses, cree estar en el secreto de lo que es santo y lo que no. Así lo dice expresamente al comienzo del diálogo. Sócrates le toma por la palabra y le emplaza para que le enseñe lo que asegura conocer, tan bien, “qué considera que es lo santo y lo impío”. Eutifrón expone seguidamente el concepto de santidad propio de la religión olímpica, ciertamente muy peculiar, ya que debe explicar cosas tan extrañas como que el mejor y más justo de los dioses, Zeus, encadenara a su padre, o que el padre de éste mutilara al suyo. Sócrates no puede ocultar su desagrado ante la atribulación a los dioses de historias como esas.

“¿Crees tú acaso –le pregunta a Eutifrón– que estas cosas han ocurrido tal como se cuentan? [...] ¿Crees tú que se dan realmente entre los dioses guerras, enemistades terribles y combates, y otras muchas cosas por el estilo como las que nos refieren los poetas y se representan por los buenos artistas en las diferentes ceremonias sagradas?”.

Eutifrón responde afirmativamente, y cifra en ello la santidad: “Es santo lo que resulta grato a los dioses, e impío lo que no les agrada”.

A lo cual responde Sócrates diciendo que si los dioses luchan entre sí es que no están de acuerdo, pues lo que agrada a uno no es del agrado del otro, etc. Esto equivale a decir que, aplicando el criterio de Eutifrón, las mismas cosas pueden ser a la vez santas e impías. Para evitar tal paradoja es preciso rectificar la definición, afirmando que sólo es santo aquello que todos los dioses aprueban, e impío lo que todos reprueban. Pero, pregunta de nuevo Sócrates, lo que es santo, ¿es aprobado por los dioses por ser santo, o bien es santo porque es aprobado por los dioses? Sócrates impone así a Eutifrón su criterio de que las cosas son buenas o malas, santas o impías por naturaleza, razón por la cual las quieren los dioses. Si para Eutifrón santo es lo que agrada a los dioses, para Sócrates agrada a los dioses lo que es santo, es decir, lo que por naturaleza tiene ese “carácter esencial”. ¿Y cuál

es esa característica? Para definirla, Sócrates opone la santidad a la justicia. *Hósios* es lo debido a Dios, en tanto que *dikaíos* es lo que se debe a los hombres. También puede decirse que la santidad es una parte de la justicia, la justicia para con Dios, la veneración o servicio divino, *therapeía*. (Esta palabra, como es bien sabido, significó antes culto o cuidado de los dioses que terapéutica médica o cuidado humano). Eutifrón asiente complacido a este planteamiento, tan acorde con su propio talante “sacerdotal”: “es un cuidado semejante, Sócrates, al que los esclavos practican con sus amos”.

De modo similar a como la *therápeia* o esclava se dedica al cuidado de su señor, el sacerdote pone su vida al servicio de la divinidad. Haciendo esto, *esclaviándose* a la fuente de la pureza y de la bondad, el sacerdote hace profesión de santidad. Sócrates y Eutifrón parecen, al fin, estar de acuerdo. Pronto se ve, sin embargo, que esto no es así. Eutifrón sigue pensando que algo es santo porque está al servicio de la divinidad. Sócrates, empero, piensa que algo está al servicio de la divinidad porque es santo. Eutifrón sigue defendiendo el viejo sacerdocio olímpico, con todas sus paradojas.

“Voy dándome cuenta –dice Sócrates al final del diálogo– que no te hallas bien dispuesto a instruirme”.

Desautorizando a Eutifrón, Sócrates se propone invalidar su pretendido carácter de mediador o pontífice entre los hombres y la divinidad, es decir, su rol sacerdotal. Haciendo esto, Sócrates inaugura un nuevo sacerdocio, el suyo, aquél por el que ha vivido y que ahora le lleva a la muerte.

Tras este análisis de la idea socrática de “justicia” y de “santidad” volvamos al texto del Juramento. ¿Qué sentido tiene en él el término *hósios*, presente en el segundo versículo de su segundo capítulo? En primer lugar, no cabe duda de que su sentido es fisiológico y no mítico. El autor del Juramento se halla sin duda más cerca de Sócrates que de Eutifrón. Pero hay un segundo problema. Dentro del sentido fisiológico, ¿hay que entender el término santo de modo amplio e indeterminado o, por el contrario, como en el diálogo de Platón, como servicio a la divinidad a diferencia del servicio a los hombres? Indudablemente, del segundo modo. Por eso se diferencia el criterio de la “justicia” del de la “santidad” y se relaciona el primero con la *diáita* o régimen de vida, en tanto que el segundo se hace coincidir con el *phármakon*. La palabra fármaco tiene aquí un sentido técnico, médico, de utilización de productos naturales

para el alivio de las enfermedades, pero conserva también su originario sentido religioso de purga o purificación. De ahí que sea en esta clásula farmacológica donde se le exige al médico "pureza". El fármaco purifica al enfermo y exige la pureza en el médico. Esta pureza es física y moral, pero también religiosa. No debe olvidarse que las virtudes de los fármacos son un don divino. Las *dynámeis* de los fármacos son manifestaciones de la *dynamis* de Dios. De ahí su sentido formalmente religioso, a diferencia de la regulación de la *diáita* que no posee significación primariamente religiosa sino moral. Por eso ésta ha de efectuarse conforme a la virtud moral de la justicia, en tanto que aquél exige la virtud religiosa por antonomasia, la santidad.

III. PROFESION Y EXCELENCIA: EN BUSCA DEL MÉDICO PERFECTO

El contenido del Juramento ha dado lugar a todo lo largo de la historia de la Medicina a una tradición en torno a la idea de "buen médico" o "médico perfecto". Del médico, como del sacerdote y del monarca, se espera la perfección. Y esta no puede conseguirse más que por el ejercicio de la virtud. Como dice Aristóteles, no es lo mismo conocer en qué consiste la justicia que actuar justamente. Actuar no tiene aquí sólo el sentido de "acto" sino también el de "actitud". El término latino *agere* admite ambos sentidos. Las actitudes o hábitos surgen por repetición de actos. Cuando los hábitos que se adquieren son buenos se llaman "virtudes" y cuando son malos, "vicios". La perfección moral sólo se consigue cuando la coherencia ética entre ideas y actos ha llegado a ser tan profunda y prolongada, que los modos de obrar se han convertido en una especie de segunda naturaleza, en hábitos virtuosos que se ponen en práctica sin esfuerzo y hasta con placer. A esto es lo que Aristóteles llamó *bíos*, "modo de vida". Cuando el pensar llega a ser una especie de segunda naturaleza del hombre, como sucede en el filósofo, entonces el ejercicio de las virtudes dianoéticas se convierte en él en modo o forma de vida, por tanto en *bíos*, el *bíos theoretikós*. No es buen filósofo quien tiene una idea genial, sino aquel que ha hecho del ejercicio de las virtudes dianoéticas su modo o forma de vida. Lo mismo cabe decir del ejercicio de las virtudes éticas o morales, que trae como consecuencia la aparición del modo o forma de vida propiamente ético, el llamado por Aristóteles *bíos politikós*.

Junto a todos estos hay un *bíos* específico, el *bíos iatrikós*. Es la forma o modo de vida propia del médico virtuoso. Para ser buen médico es preciso poseer en alto grado las virtudes intelectuales o dianoéticas, pero como la Medicina es una actividad y no un mero saber teórico, necesita también de las virtudes morales o éticas. El *bíos iatrikós* es, en tal sentido, una especificación del *bíos politikós*. Es sabido que para Aristóteles la ética fue una parte de la política. Pues bien, lo mismo cabe decir de la ética médica. El médico sólo llega a ser "bueno" y "perfecto" cuando ha convertido su virtuosidad técnica y su virtud moral en una especie de segunda naturaleza, en un modo de vida. El médico perfecto es el médico virtuoso.

La literatura sobre el "perfecto médico" se inició con los mismos orígenes de la Medicina occidental. Aristóteles habla del *teleios iatrós* (el médico perfecto), y Galeno del *áristos iatrós* (el óptimo médico). El adjetivo *áristos* es el superlativo de *agathós*, bueno, y aplicado al médico significa que éste ha de poseer en el máximo grado tanto las virtudes dianoéticas o intelectuales, como las éticas o morales.

"Pues si para conocer la naturaleza del cuerpo, las diferencias entre las enfermedades y las indicaciones de los remedios debe dominar la ciencia racional, para perseverar en el estudio de éstas de una manera esforzada es necesario despreciar las riquezas y ejercer la moderación [...]. En efecto, no hay temor de que si desprecia las riquezas y ejercita la moderación, haya algo inconveniente, pues todo aquello a lo que los hombres se atreven de una manera injusta lo hacen bajo la persuasión de la codicia o el hechizo del placer. Y así, también es necesario que el médico posea las otras virtudes, pues unas siguen a las otras y no es posible para quien echa mano de una no tener igualmente todas las otras siguiéndola inmediatamente, como si estuvieran atadas a una misma cuerda".

El óptimo médico es, pues, aquel que se halla poseído tanto por las virtudes éticas como por las dianoéticas. Unas y otras consisten en hábitos buenos, y juntas conforman el *bíos iatrikós*, el modo o forma de vida propio del buen médico, del médico virtuoso o médico perfecto.

Esta clásica traducción se ha mantenido sin grandes cambios, al menos, hasta el siglo XVIII. En 1562 escribió Alfonso de Miranda un libro con este significativo título: *Diálogo de la perfección y partes que son necesarias al buen médico*, y años más tarde le respondió Enrique Jorge Enríquez con su *Retrato del perfecto mé-*

dico. Toda esta literatura tiene siempre dos vertientes. De una parte critica el estado real de la Medicina, y de otra se describe su paradigma ideal. Enrique Jorge Enríquez describe este último en los siguientes términos: "El médico ha de ser temiente del Señor y muy humilde, y no soberbio, vanaglorioso, y que sea caritativo con los pobres, manso, benigno, afable y no vengativo. Que guarde el secreto, que no sea lenguaraz, ni murmurador, ni lisonjero, ni envidioso. Que sea prudente, templado, que no sea demasiado osado... Que sea continente, y dado a la honestidad, y recogido; que sea el Médico dado a las letras y curioso; que trabaje en su arte y que huya de la ociosidad. Que sea el Médico muy leído y que sepa dar razón de todo".

Es un hecho indudable que el movimiento ilustrado del siglo XVIII asestó un duro golpe a esta ética de la "virtud", sustituyéndola por la ética de los "derechos" y "deberes". A partir de la Ilustración del siglo XVIII todos vivimos, como ha expuesto MacIntyre, *after virtue*, "después" de la virtud, razón por la cual es una tarea igual de urgente para todos ir *after virtue*, "tras" ella. La virtud es, de algún modo, la meta de toda la vida moral. El hombre bueno es el hombre virtuoso, aquel que ha hecho de la virtud su modo o forma de vida... Esto significa *éthos*, modo de vida, *bíos* (a diferencia de *zoé*), el *bíos ethikós* o *bíos politikós*.

Conviene recordar que el término griego *areté*, virtud, no significó primariamente virtud moral, sino una condición física que permite al sujeto hacer bien una cosa. Quizá el término español más adecuado es el de "virtuosidad". Así, cuando decimos que Michelangelo Buonarroti era un virtuoso escultor, o que tal persona es un virtuoso cirujano. Nosotros distinguimos perfectamente entre un virtuoso cirujano y un cirujano virtuoso. Pues bien, el término griego *areté* designa más lo primero que lo segundo. Y ello porque no se puede ser cirujano virtuoso, si antes no se es virtuoso cirujano. La virtuosidad técnica es condición de posibilidad de la virtud moral.

Hasta tal punto llega esto, que Platón y Aristóteles no tienen ningún reparo en hablar, por ejemplo, de la *areté* de un ser irracional, como es el caballo. He aquí un texto muy significativo: "Hay que decir que toda virtud perfecciona la condición de aquello de lo cual es virtud y hace que ejecute bien su operación; por ejemplo, la virtud del ojo hace bueno al ojo y su función (pues vemos bien por la virtud del ojo); asimismo la virtud del caballo hace bueno al caballo y la capacita para correr, para llevar al

jinete y afrontar a los enemigos". En las explicaciones anteriores no hay duda que el texto se entiende, ya que está claro que Aristóteles no está predicando virtudes morales del caballo, por ejemplo un buen caballo de carreras. Al caballo que cumple bien con sus funciones, que es un buen caballo, le llamamos en nuestro idioma excelente; decimos de él que es un caballo excelente, y no un caballo virtuoso. De la misma manera, del que tiene una buena vista no decimos que tiene una vista virtuosa sino una vista excelente. Y entonces resulta que el término más correcto para traducir la palabra griega *areténo* no es virtud, ni virtuosidad, sino excelencia. Entonces el texto dice así: "Hay que decir que toda excelencia perfecciona la condición de aquello de lo cual es excelencia y hace que ejecute bien su operación; por ejemplo, la excelencia del ojo hace bueno al ojo y su función (pues vemos bien por la excelencia del ojo); asimismo la excelencia del caballo hace bueno al caballo y lo capacita para correr, para llevar al jinete y afrontar a los enemigos". Y continúa Aristóteles: "Si esto es así en todos los casos, la excelencia del hombre será también el hábito por el cual el hombre se hace bueno y por el cual ejecuta bien su función propia". El hombre bueno es el hombre excelente, y la búsqueda de la excelencia es y debe de ser la máxima aspiración humana. No en vano la palabra griega *areté* proviene de *areion*, que es el comparativo de *agathós*, bueno y por tanto significa "mejor" en el sentido de "mejor que" otros; es decir, "excelente". El positivo sería en esta traducción "bueno", el comparativo "excelente" y el superlativo "excelentísimo".

He aquí el objetivo último de la ética profesional, la búsqueda de la excelencia. El compromiso con la excelencia es la búsqueda de la perfección, de la calidad total, de la obra bien hecha. Excelencia significa, como ya dijo Aristóteles, hacer bien las cosas (*eu prattein*), como un ingrediente fundamental del vivir bien (*eu zen*), es decir, de la felicidad y de la perfección. La excelencia es el objetivo único y último de la actividad profesional.

La relación médico-enfermo (o, más genéricamente, la relación sanitario-paciente) sólo será perfecta si el profesional aspira a la virtud, es decir, a la excelencia. Y como la virtud por antonomasia de la vida social y política es, según Aristóteles, la *filía* o amistad, resulta que la relación médica sólo será perfecta cuando llegue a ser relación de amistad. La amistad es la virtud moral por antonomasia, y en consecuencia la base de la moral de virtudes. El mé-

dico virtuoso habrá de ser siempre un médico amigo.

Lafn Entralgo ha dedicado todo un libro a describir lo que él llama la "amistad médica". Suele decirse que el médico –y el sanitario en general– deben estar al "servicio" del paciente. Pienso que es un grave error. La vieja figura social y jurídica del servilismo no puede ser nunca el ideal de las relaciones humanas. Estas deben basarse no en el "servicio" sino en la "amistad". La amistad es la virtud por excelencia de las relaciones humanas. Quizá por eso dijo Aristóteles de ella que era "lo más necesario de la vida". Y añadía: "Sin amigos nadie querría vivir, aun cuando poseyera todos los demás bienes: hasta los ricos y los que tienen cargos y poder parecen tener necesidad sobre todo de amigos. [...] En la pobreza y en los demás infortunios se considera a los amigos como el único refugio". Sin embargo, es cuando resultan menos frecuentes. Durante siglos y siglos se han venido repitiendo los versos del poeta Ovidio que dicen:

*Dum fueris foelix, multos numerabis amicos
Tempora, si fuerint nubila, solus eris.*

Una de las épocas oscuras en que los amigos se necesitan más y abundan menos es en la enfermedad. El enfermo no quiere lástima, pero sí confianza, amor de amistad. "Los que pasan por una aflicción, dice Aristóteles, se sienten aliviados cuando sus amigos se conducen con ellos". *Filia* es amor, pero amor confiado. Y por confiado, confidente. A la amistad la caracterizan la confianza y la confidencia. Por eso decimos de

los amigos que son "íntimos". El ámbito de la amistad es el propio de la confianza. Entre los amigos se dan a su modo las tres virtudes que se llaman teologales: la fe, la esperanza y el amor. Su centro es la esperanza, entendida como confianza. Porque en el amigo se confía, se tiene fe en él: es la "fe fiduciaria"; y se confía en él porque se le ama: es el "amor fiduciario". La amistad es más que una ética, una religión. Suele considerarse a la *agápe* o caridad como la virtud por antonomasia del cristianismo. Pero la *agápe* sólo llega a su perfección cuando la benevolencia y la beneficencia en que consiste se unen a la confianza y a la confidencia propias de la amistad. El resultado es, como tan bellamente han expuesto Edmund Pellegrino y Warren Reich, la "compasión", que consiste en ponerse en el puesto del otro e identificarse con su experiencia. La compasión no es lástima, sino relación humana basada en la devoción, la constancia, el respeto de la persona y la responsabilidad. Es, como dice Reich, la relación con el otro basada en el amor, la benevolencia, la comprensión y la amistad. En la compasión convergen y se plenifican mutuamente la *philia* y la *agápe*. Por eso es el tipo de relación humana más excelsa.

*No os llamo ya siervos,
porque el siervo no sabe
lo que hace su amo;
a vosotros os he llamado amigos,
porque todo lo que he oído
de mi Padre
os lo he dado a conocer.*

La noción de liderazgo*

Mons. Jorge Medina Estévez

"Doctor scientiae et honoris causa" de la Pontificia Universidad Católica de Chile (1983). Arzobispo-Obispo Emérito de Valparaíso (1996). Galardonado con la "Medalla honorífica Joaquín Larraín Gandarillas, Fundador de la Pontificia Universidad Católica de Chile" (1996). Pro-Prefecto de la Congregación para el Culto Divino y la disciplina de los Sacramentos. Más datos biográficos ver en REMUC 8/90, p. 55.



I. Aproximación a la noción de "liderazgo"

La palabra *leader* y sus afines, como "liderazgo", tiene ante todo una connotación de conducción. Pero no se trata de cualquier conducción, sino de una conducción que es reconocida, aceptada, e incluso a la que se presta una adhesión convencida y entusiasta. El líder no es sólo un jefe que ocupa un cargo

provisto de atribuciones reglamentarias, sino que es una persona que arrastra por sus condiciones personales y a quien se reconoce autoridad. Se ha hecho a veces una distinción entre "poder" y "autoridad", entendiéndose que el "poder" radica en categorías o prescripciones del derecho, en tanto que la "autoridad" tiene su fundamento en un conjunto de cualidades de determinada persona, que hacen que ella sea respetada y que sus decisiones sean acogidas con una predisposición favorable. No es que se deba contraponer "poder" a "autoridad", pero pudiera darse que el titular de un cargo dotado de "poder", careciera, no obstante, de "autoridad".

* Conferencia pronunciada en el marco del Simposio "Alta Dirección Economía Nacional", organizado por la Dirección de Abastecimiento y Contabilidad de la Armada, Valparaíso, 23 de junio 1995. Publicada en *Stella Maris*, Edic. N° 24 (pp. 8-15).

El liderazgo nada tiene que ver con el "caudillismo", o con el "caciquismo", que son formas de ejercicio de un poder en las que está considerado como elemento muy determinante el interés de un grupo y no precisamente el bien común. El liderazgo tampoco puede confundirse con el despotismo, precisamente porque el déspota se impone por la fuerza y no porque logre concitar aceptación o adhesión. El liderazgo es algo muy distinto al maquiavelismo, que consiste en el empleo de una serie de recursos mañosos para obtener, torcidamente, las propias finalidades, sin trepidar en la calidad no moral de los medios empleados para ello. Por otra parte, el liderazgo tampoco se confunde con el ejercicio legítimo de un cargo que conlleva facultades de toma de decisión. Muchos cargos de autoridad se ejercen, y correctamente, sin que sus titulares puedan ser calificados de líderes propiamente tales. Es difícil establecer la proporción, entre quienes ejercen cargos de decisión, acerca de qué porcentaje son realmente líderes y qué porcentaje son simplemente titulares de autoridad. Pareciera que en los inicios de las instituciones es frecuente la presencia de personas dotadas de liderazgo, y pareciera también que en instituciones esclerosadas se percibe la ausencia de liderazgo. Sería un error establecer como requisito para el ejercicio de ciertos cargos el de poseer las cualidades de líder porque por una parte las cualidades de liderazgo no son tan frecuentes, y por otra sería inconveniente identificar todo ejercicio de cualquier cargo con la posesión de condiciones de liderazgo. Sería nocivo para las instituciones que se rehusara obediencia a una autoridad porque no se reconoce en ella las cualidades de un líder.

Al tratar de establecer aproximaciones a lo que es el liderazgo, es conveniente relacionarlo con expresiones como "arrastre", "conducción", "lealtad", "perseverancia". Es útil recordar, también, que a veces se reconoce la calidad de líder a quien reúne algunos de los requisitos para serlo, sin poseerlos todos. Se produce con cierta frecuencia en la conciencia colectiva una simplificación que se traduce en disminuir las exigencias del auténtico liderazgo. Como en tantos otros temas, será más fácil identificar los casos eximios de liderazgo, que reconocer liderazgos auténticos, pero de tono menor.

2. Un hombre de ideas claras

Si damos por sentado que el liderazgo dice relación con la conducción de un grupo huma-

no, es evidente que no puede concebirse un líder que no tenga una clara visión de lo que constituye el verdadero bien de su grupo. Y como ningún grupo es totalmente independiente del cuerpo social en el que se inserta, es preciso que quien conduce tenga también una percepción apropiada del bien común.

La claridad de ideas abarca muchos campos. No se trata de que el líder sea un especialista en una vasta gama de disciplinas, pero se trata de que posea una cultura que le permita poder apreciar la realidad, no sólo en su acontecer externo y puntual, sino percibiendo las corrientes ideológicas que constituyen la clave interior de los procesos. El conocimiento de la historia y de los esfuerzos por interpretarla es una tarea que nunca puede abandonar quien aspira a ejercer un liderazgo auténtico que vaya más allá de una habilidad para sortear dificultades o problemas puntuales. La miopía de visión, la estrechez de horizontes, son contradictorias con el verdadero liderazgo. Puesto que en el liderazgo existe siempre una cuota de emotividad, esta fuerza debe enmarcarse en un sistema racional de percepciones, de modo que no sean las cargas afectivas las que determinen las decisiones, sino una visión lo más objetiva posible de la realidad.

Lo anterior podría expresarse diciendo que se trata de tener, ante la realidad, una postura seria, alejada de subjetivismos, de reacciones emotivas y, sobre todo, de actitudes determinadas por intereses personales o de grupo. Sin embargo, la apreciación de la realidad no es un simple proceso mecánico o una comprobación de cifras estadísticas, sino que requiere ser hecha en la perspectiva de determinados valores.

3. Un hombre de valores

Entendemos por valores ciertos principios éticos objetivos, profundamente asimilados por una persona, y que constituyen el marco de sus opciones. Los "valores" son una forma de expresión del "deber ser", son anteriores a las decisiones personales, y quien los posee admite que son los valores los que deben determinar las decisiones, sin permitir que los hechos constituyan la definitiva justificación de sí mismos. Los valores no son simplemente óptimos deseos que se quisiera ver realizados, sino que constituyen un imperativo moral: lo que sucede en contravención con los valores o principios morales es algo que pertenece al ámbito de "lo-que-no-debe-ser". Los valores no radican en consensos

sociales más o menos amplios, ni siquiera en mayorías, sino en la objetividad de la naturaleza humana, habida consideración de todas sus dimensiones, tanto las personales como las sociales. Los valores son los que permiten a quienquiera ocupe un cargo con responsabilidades de decisión, escapar a la tentación del pragmatismo, entendiendo por tal la preocupación por encontrar solución a un problema, prescindiendo de referencias morales y habida consideración únicamente de criterios de eficacia. Una solución que contraría valores es solución sólo en apariencias, y, dichas las cosas con crudeza, no es una verdadera solución. La eficacia a corto plazo puede ser un criterio que comprometa bienes muy importantes y que acarree daños no perceptibles para las personas y grupos imbuidos en actitudes pragmáticas, o, más bien, en la aceptación del pragmatismo como sistema.

Pudiera ser que, en ciertas oportunidades, la aceptación leal de los valores y el sometimiento a ellos apareciera como contraproducente para la consecución de ciertos intereses en sí mismos respetables. En tales situaciones habrá que mantener con firmeza el principio moral de que "el fin, por bueno que sea, no justifica el empleo de cualquier medio, sobre todo si el medio para obtenerlo es inmoral". O sea, brevemente, que el fin no justifica los medios. Exactamente lo contrario del maquiavelismo. Los valores son, pues, intransables.

Quien aspira a ejercer un auténtico liderazgo debe estar preparado para tener que renunciar al logro inmediato de ciertos objetivos, si es que ellos no se pueden obtener sino al precio del empleo de medios reñidos e incompatibles con los valores morales. La convicción firme de que el imperio de los valores es siempre lo más eficaz, constituye una de las características del verdadero líder.

4. Un hombre coherente

Al recalcar que el líder es un hombre de valores, se está afirmando implícitamente que los valores no sólo deben tener vigencia en el campo, por llamarlo de algún modo, "público", sino que deben poder percibirse también en la así llamada "vida privada". En efecto, la persona humana está dotada de unidad, y sería incomprensible que los valores que se aceptan en un ámbito sean ignorados en otro. La coherencia implica la aplicación de un mismo peso y medida a casos o situaciones similares. Implica también usar la misma vara para sí mismo y para

los demás. La incoherencia mina, y con toda razón, el prestigio de quien ejerce funciones directivas. No sólo mina su prestigio sino que destruye la confianza. Cuando la incoherencia es puntual, pudiera no ser sino un acto de arbitrariedad; cuando se advierte que es algo frecuente, se está en camino de una conducta errática que imposibilita una verdadera conducción.

No siempre es fácil defender la coherencia. Quien tiene la posibilidad de tomar decisiones suele verse presionado por diversas influencias deseosas de obtener ventajas derivadas de una determinada opción. En este aspecto, el genuino liderazgo necesita mantener una independencia que le sirva de defensa ante presiones no siempre inspiradas en el bien común.

5. Un hombre sincero y discreto

La sinceridad, además de representar la coherencia con la verdad, es la condición necesaria para que pueda haber un clima de confianza entre las personas. Sin confiabilidad no puede esperarse una adhesión verdadera. Cuando una persona que tiene relaciones de dependencia con respecto a otra se da cuenta de que se la engaña, de que quien ejerce la autoridad tiene dos caras o dos discursos, dependiendo de quien sea el interlocutor, es posible que quien ejerce el cargo de autoridad conserve el poder jurídico, pero ha perdido la autoridad moral. Será obedecido por conveniencia, por temor, porque no se puede hacer otra cosa por el momento, pero ya ha terminado su ascendente y no puede contar con una verdadera adhesión.

La sinceridad o franqueza no es, sin embargo, sinónimo de indiscreción. La verdadera sinceridad es discreta. Esto significa la capacidad de discernir entre las cosas que pueden o no comunicarse, a quiénes pueden comunicarse y en qué momento deben comunicarse. En nuestra época el auge inmenso de la información y de las comunicaciones sociales ha hecho que se aprecie menos el papel de la discreción. Es cierto que la información es un dique poderoso ante muchos abusos: el temor de la publicidad sirve de freno y facilita el veredicto de la opinión pública, a condición de que disponga de una información objetiva y no tendenciosa. Pero es cierto también que no todo tipo de asuntos deben necesariamente ser entregados a la publicidad, y menos hasta en sus ínfimos detalles. Es justo que los profesionales de la comunicación traten de obtener y proporcionar amplia infor-

mación, pero eso no obliga a la fuente de información a renunciar a la debida reserva y discreción. La discreción aconseja no entregar a la publicidad asuntos que pudieran causar daños grandes al bien común o a personas inocentes, o entorpecer gestiones en curso. Ante la presión publicitaria en que vivimos, quien ejerce una autoridad o un liderazgo debe ser especialmente cuidadoso de la información que entregue. No puede ceder a la tentación de la publicidad, ni al brillo fácil de una información ingeniosa. Un hombre público comprobaba que "uno es dueño de sus silencios y esclavo de sus palabras".

6. Un hombre prudente

Se atribuye a Santo Tomás de Aquino la afirmación de que la prudencia es la virtud propia de quien ejercita una autoridad. Se tiene una actitud prudente cuando se toma una decisión habiendo considerado todos los antecedentes que permiten evaluar una determinada situación, y habiendo considerado también las ventajas e inconvenientes comparativos de las diferentes vías de solución. La imprudencia podría originarse en la actitud superficial de creer fácilmente que el análisis es ya completo o que ya se han examinado todos los antecedentes. Pudiera ocurrir que el menosprecio de un antecedente, por considerárselo irrelevante, resultara muy perjudicial para tener una idea objetiva del problema en su conjunto. La imprudencia podría ser también el resultado de la tendencia a la precipitación, omitiendo dejar pasar el tiempo necesario para que la situación se sedimente, permitiendo así una mayor perspectiva y evitando que las cargas emotivas del momento sobredimensionen elementos secundarios o, al revés, infravaloren temas de fondo subyacentes, poco vistosos o carentes de espectacularidad. La prudencia no puede confundirse con la indecisión ni con la pusilanimidad. El temperamento indeciso es el resultado paralizante de sucesivos análisis sin que se tenga la capacidad de dar un corte al problema concreto que se enfrenta. El indeciso pareciera confiar que el solo paso del tiempo va a aportar la solución, sin que él tenga que poner su parte activa. El indeciso se escuda en que no tiene claridad absoluta acerca de la opción que deba escogerse, en circunstancias de que no siempre, ni siquiera frecuentemente, se da una evidencia tal que ninguna persona pudiera tomar sino tal determinada opción. Una decisión prudente no es de suyo infalible, sino que representa la adopción de determinadas medidas

que, considerado el conjunto de los antecedentes, no se funda en presupuestos erróneos ni hay razones objetivas para estimar que resulte contraproducente. El resultado de la indecisión es la postergación indefinida de la solución de los problemas, lo que suele redundar en su agravamiento y en la aparición de nuevas complicaciones que dificultan más la adopción de las medidas necesarias. Por otra parte, la pusilanimidad suele expresarse en el excesivo temor ante los inconvenientes futuros derivados de una decisión, inconvenientes que la imaginación del pusilánime magnifica, haciéndole preferir una actitud inmovilista. Como es obvio, el auténtico liderazgo es incompatible con la indecisión y con la pusilanimidad. Por el contrario, se caracteriza por la capacidad de decisión, luego de la reflexiva consideración de los elementos fácticos y valóricos que están implicados en una determinada situación.

7. Un hombre que sabe oír

En todo tiempo ha habido, cerca de quien detenta un poder, un grupo, más o menos institucionalizado, cuya tarea es la de "prestar consejo" a quien gobierna. Sería gran signo de insensatez de parte de quien gobierna, imaginar que el solo hecho de ser titular legítimo de una autoridad lo pone automáticamente a cubierto de cometer errores en las decisiones. La característica del buen consejero es su independencia: dirá su parecer no para halagar a la autoridad, sino para ayudarla, y puede ser de gran ayuda representarle los inconvenientes de una determinada decisión, con la que la autoridad simpatiza, quizás por insuficiente reflexión. La autoridad que deseara tener solamente consejeros obsequiosos, proclives a aceptarlo todo e incapaces de ejercitar el sentido crítico, se estaría privando precisamente de lo más valioso del aporte de los consejeros: su colaboración en los procesos, a veces difíciles, del discernimiento. Los Consejos, en efecto, son instancias de discernimiento, es decir, de análisis de los ingredientes de un problema con vistas a buscar la solución adecuada. Y en los Consejos lo que tiene mayor relevancia no es el voto de cada uno de los consejeros, sino la calidad de las razones aducidas: una buena razón vale más que una mayoría de votos. Es cierto que la participación de muchas personas hace que los procesos de decisión se hagan más lentos y aparentemente menos eficaces, pero esos inconvenientes se compensan con la reducción del porcentaje de riesgo de error en

la adopción de opciones. La responsabilidad del consejero no radica directamente en la toma de tal o cual decisión, sino en el aporte leal al proceso de discernimiento que debe preceder a toda decisión racional. Más que llevar a cabo una decisión, su papel estriba en ayudar a establecer si la decisión en perspectiva es correcta, apropiada, razonable. En el juicio ponderado de un buen consejero influye, sin duda, la experiencia. Pocos serán los hechos que puedan presentarse como novedades absolutas. Por el contrario, cada hecho tiene similitudes mayores o menores con otros acaecidos con anterioridad, y ese es el fundamento del principio enunciado por Cicerón, al decir que "la historia es maestra de vida". Desentenderse del pasado es demostración de poca inteligencia y, a la vez, de fuerte imprudencia. Es indudable que los hechos no son exactamente iguales, y que las circunstancias en que suceden son muy diversas en el paso del tiempo, pero hay constantes que se repiten y que permiten entrever mejor el significado de un hecho o de un problema.

El conjunto de calidades humanas que constituyen el perfil del liderazgo no pueden en modo alguno prescindir de la cualidad de "saber oír". Saber oír es un acto de sano realismo: el hombre que es consciente de sus limitaciones y de su capacidad de errar, acoge positivamente a quien puede ayudarlo a ver más claro, y esa acogida no tiene la displicencia de quien cree saberlo todo, sino que tiene la calidez de la gratitud. En términos cristianos puede decirse que "saber oír" es signo de humildad, precisamente porque es una actitud que se sitúa en la línea de la búsqueda de la verdad. Negarse a oír es, por el contrario, muestra de soberbia, y es bien sabido que el orgullo tiene una alta capacidad de enceguecer.

8. Un servidor

El verbo "servir" tiene dos orientaciones. En la primera, "sirvo", el acento está desplazado desde mi persona hacia el otro. Lo que importa es, pues, el beneficio del otro, las ventajas que yo pueda procurarle o ayudarlo a obtener. En la cultura antigua había hombres—"siervos" o "esclavos"—cuya existencia se definía por un destino de servicio no libremente aceptado, ni originado en una convicción, sino en un *status* social o simplemente en la violencia física. Desaparecida la esclavitud, queda más nítido el sentido de servir como resultado de una actitud de amor, de búsqueda del bien del otro. No obstan-

te, el desplazamiento del acento hacia el otro no es algo que disminuya mi persona: precisamente sirviendo al otro crezco como persona, ya que el ser personal implica la capacidad de relación. La segunda orientación del verbo "servir" se percibe en sus formas pasivas o reflejas: "yo soy servido", "yo me sirvo de". Ahora el acento se desplaza hacia mí, desde otro actor que me sirve o de quien yo me sirvo. Es indudable que todos necesitamos servicios de otras personas y que es legítimo pedirlos, pero esa necesidad requiere, como contrapartida, el deseo sincero de prestar, a nuestro turno, el servicio que otras personas puedan necesitar de nosotros. Una existencia en que sólo haya cabida para la apatencia de "ser servido" y, peor aún, de "servirse de los demás", estaría denotando una elevada cuota de egoísmo, de egocentrismo e incluso de incapacidad para vivir sanas relaciones humanas.

El liderazgo auténtico tiene que inscribirse en una perspectiva de servicio. Quien ejercita un liderazgo no puede hacerlo con vistas a sí mismo ni a sus personales intereses, sino en función del bien común de un grupo y de la sociedad en que el grupo está inserto. Así como el egoísmo personal contradice el liderazgo, así el egoísmo de grupo hace derivar el liderazgo hacia el caudillismo.

9. Un hombre firme

La firmeza no es porfía ni tozudez, ni empecinamiento, ni inflexibilidad. Esas actitudes son más bien deformaciones o caricaturas de la firmeza. La firmeza es constancia, perseverancia, capacidad para enfrentar situaciones adversas. Si la palabra "firmeza" tiene su primera aplicación referida a elementos materiales, la misma idea aplicada a las personas suele expresarse con la palabra fortaleza. Toda obra y todo proyecto tropiezan con dificultades. Algunas dificultades provienen de la naturaleza misma de las cosas; otras tienen su origen en las personas, pero siempre habrá que tener en cuenta que cualquier proyecto tiene que vencer obstáculos. A la fortaleza se oponen el desánimo, la volubilidad, la inconstancia. Cuando la persona que tiene una responsabilidad de autoridad es influenciable y cambia fácilmente las decisiones adoptadas, se crea un ambiente poco propicio para el ejercicio de la conducción y se estimulan los intentos para cambiar el rumbo de las cosas. La firmeza o fortaleza consisten en llevar adelante un proyecto que ha sido previamente eva-

luado y madurado, desestimando la tentación de perfeccionismo que suele desembocar en la parálisis y en el inmovilismo. Una vez decidido un proyecto no se lo debe cuestionar indefinidamente, so pena de no realizar en definitiva nada. Pero la firmeza no excluye que, si una reflexión serena y objetiva así lo aconseja, se pueda enmendar una decisión ya tomada e incluso se la pueda revocar: pero eso deberá ser algo excepcional. Erradamente podría pensar alguien que el prestigio personal impone la mantención inflexible de las decisiones tomadas. Muy por el contrario, el prestigio se acrecienta cuando quien conduce es capaz, si verdaderos argumentos demuestran la necesidad, de corregir una decisión que no contó, al momento de tomarse, con todo el acopio de antecedentes o con la completa consideración de las consecuencias.

10. Ejemplos bíblicos de liderazgo

Es indudable que Jesucristo, nuestro Señor, ofrece un perfil muy notable de liderazgo. Si se leen los Evangelios bajo el prisma de la búsqueda de los rasgos de su liderazgo, sería amplio el inventario. Su persona provoca admiración y adhesión. Su palabra es recibida como de quien habla con autoridad. Sus juicios son respetados porque no hay en Él acepción de personas. Se reconoce que habla con verdad. Cumple su misión a sabiendas de que eso le significará la muerte. No cede a presiones ni de amigos, ni de adversarios. Con serenidad puede afirmar que ha dado ejemplo, a fin de que los suyos lo imiten. Su autoridad es tan grande que puede permitirse mostrar cómo la aplicación literal de un precepto mosaico no se compadecería con el supremo mandamiento del amor. El liderazgo de Cristo termina, aparentemente, en un fracaso. Pero ni siquiera los no creyentes pueden, a la vuelta de las páginas de la historia, dejar de reconocer que su liderazgo sigue vigente. Vistas las cosas a la luz de la fe, el liderazgo de Cristo es definitivo.

Llama la atención, en los Evangelios, el liderazgo de San Juan Bautista. Fue respetado y amado. Fue veraz. Fue absolutamente desposeído de intereses personales. Llamó a las cosas por su nombre y por ello disgustó al reyezuelo deshonesto y sin escrúpulos. Su liderazgo tuvo

algo de muy particular: su tarea era la de preparar los caminos del que había de venir, y luego desaparecer. No fue complaciente, ni halagó a su auditorio con palabras aterciopeladas: no era ni un cortesano ni una caña agitada por el viento. Cumplió su misión a cabalidad y los suyos pasaron a ser los de Cristo.

Un tercer ejemplo de liderazgo en el Nuevo Testamento lo proporciona el Apóstol San Pablo. Carácter fuerte y comprometido, dotado de una fortaleza tal que aún hoy nos admira el relato, de su propia pluma, acerca de las tribulaciones que tuvo que afrontar por Cristo. Fue un discípulo ardiente de Jesucristo, y tuvo la capacidad de suscitar a su vez otros discípulos. Debe haber sido muy apreciado y amado, a juzgar por la abundante información acerca de sus amistades. Tal como Juan Bautista, rechazó cualquier equívoco que hubiera pretendido hacer de él un centro de referencia y no un servidor: así también Pablo reivindicó enérgicamente el papel central de Cristo y no permitió un "culto a su personalidad": ¿acaso Pablo ha muerto por ustedes? Es interesante anotar que hay otros discípulos en el Nuevo Testamento cuya personalidad no aparece nombrada por las cualidades del liderazgo mayor. Y, sin embargo, realizaron su servicio, y su ministerio fue fecundo.

11. Conclusión

Las reflexiones que he tenido el honor de ofrecerles no son sino un apunte para pensar en el tema del liderazgo. No he hecho explícita referencia a la fe cristiana sino al final, pero todo lo dicho se enmarca en la doctrina filosófica y evangélica sobre las virtudes y sería un bonito ejercicio el de corroborar con las referencias a la Sagrada Escritura, al Catecismo de la Iglesia Católica y a tantos ejemplos de la historia, lo que ha quedado dicho en forma quizás demasiado seca y escueta.

Puesto que celebramos un evento de la Marina de Chile, será plenamente justificado y aleccionador tener ante la mirada de nuestro espíritu la figura límpida y señera del Capitán Arturo Prat Chacón, modelo acabado de liderazgo auténtico, justo, firme, decidido, veraz, profundamente humano y sinceramente cristiano.

Otra visión de la IV Conferencia Mundial sobre la Mujer

Acción para la igualdad, el desarrollo y la paz*

Dra. María Ester Goldsack J.

*Estudios médicos en la PUC de Chile.
Título de Médico Cirujano en la U. de Chile, en 1975.
Representante de Caritas Internacional ante la
IV Conferencia Mundial sobre la Mujer, en Beijing*

Beijing, la capital de China, con casi tres mil años de historia y más de diez millones de habitantes, fue la sede de la IV Conferencia Mundial sobre la Mujer, organizada por las Naciones Unidas. Las tres que la precedieron fueron las de Ciudad de México (1975), Copenhagen (1980) y Nairobi (1985). El documento redactado en Nairobi se llamó "Estrategias para el adelanto de la Mujer hasta el año 2000". En 1990 se realizó una sesión extraordinaria en el seno de la ONU para analizar si dicho documento se había conseguido aplicar plenamente en los Estados. Si bien se

reconoció un adelanto en el empoderamiento y desarrollo de la mujer en el mundo, se consideró que esto no era aún lo suficientemente pleno y se tomó la decisión de realizar la IV Conferencia de la Mujer a realizarse en 1995. El tema fue igualdad, desarrollo y paz, la Secretaria General de la IV Conferencia fue la Sra. Gertrude Mongella, de Tanzania.

Preparación de la Conferencia

Esta importante reunión que se realizó en Beijing entre el 4 y 15 de septiembre último, fue preparada por las distintas regiones:

Asia Pacífico, Yakarta, junio 1994.

Europa, Viena, octubre 1994.

Asia Occidental, Amán, noviembre 1994.

* Publicado en "Stella Maris", Boletín Diocesano del Obispado de Valparaíso. Edición N° 27: 11-25, octubre 1995.

América Latina y el Caribe, Mar del Plata, septiembre 1994; la plataforma regional fue finalizada en Santiago de Chile, en la sede de la Cepal (noviembre 16 al 18 de 1994).

La Unión Europea representa 15 países desarrollados y su vocero para esta Conferencia fue España. El llamado Grupo de los 77 reúne 132 países en vías de desarrollo, al cual pertenece Chile y este año se agregó China. Está formado por países agrupados según sus continentes: América Latina y el Caribe, África, Asia y los países árabes. Su vocero en esta Conferencia fue Filipinas.

Existen países que funcionan en forma independiente en estas Reuniones Internacionales de la ONU, como Estados Unidos, Canadá, México, Japón, Vaticano, Suiza y otros.

Entre el 15 de marzo y el 7 de abril de este año se celebró en la sede de las Naciones Unidas, en Nueva York, la 39ª sesión de la comisión encargada de concluir la elaboración del documento final, Declaración y Plataforma de Acción, que se sometería a aprobación luego en Beijing. Fue en esta reunión cuando la Santa Sede, por primera vez, pudo opinar y trabajar en este documento. Su lucha consistió en agregar valores y dejar constancia de su falta de consenso en muchos párrafos. Su opositor principal fue la Unión Europea.

Debido a la dificultad de llegar a consenso en muchas materias, esta reunión debió prolongarse en tres días. El documento redactado en inglés tiene 149 páginas y se organiza en seis capítulos, agrupados en 362 párrafos con sus respectivos subpárrafos:

- Capítulo I: Declaración de objetivos
- Capítulo II: Contexto mundial
- Capítulo III: Esferas de especial preocupación
- Capítulo IV: Objetivos estratégicos y medidas
- Capítulo V: Disposiciones institucionales
- Capítulo VI: Disposiciones financieras

De este documento, el capítulo IV ocupa su mayor parte (111 páginas) y presenta los objetivos estratégicos y las acciones que deben adoptar los gobiernos, la comunidad internacional, las organizaciones no gubernamentales (ONG) y el sector privado en las doce áreas de mayor conflicto: la pobreza, educación, salud, violencia contra la mujer, efecto de las persecuciones y de los conflictos armados, participación de las

estructuras económicas en el poder y en la asunción de decisiones, promoción de la mujer, derechos humanos, influencia de los medios de comunicación social, las mujeres y el medio ambiente y, el más específico, relativo a las niñas y el medio ambiente.

Los dos problemas que frenaron el consenso en Nueva York fueron la objeción de que se estaban reabriendo decisiones tomadas en la Conferencia sobre Población y Desarrollo en El Cairo, y la segunda, que un número de delegaciones objetaron el término género (*gender*) que estaba entre corchetes (paréntesis) todas las veces que era citado en el documento; para aclarar estos puntos se formó un grupo de contacto que debía entregar su informe a la IV Conferencia.

El grupo de contacto, nombrado en Nueva York para definir género, fue presidido por Selma Ashipala, conocida directora de TV en Camerún y miembro activo del feminismo radical. La definición llegó aprobada a Beijing en los siguientes términos: "la palabra género -*gender*- tal y como se emplea en la Plataforma de Acción de la IV Conferencia Mundial sobre la Mujer, debe interpretarse y comprenderse igual que en su uso ordinario y generalmente aceptado".

Ante la ambigüedad de esta "definición", la delegación de la Santa Sede entregó la suya, solicitando que junto a las reservas que manifestó, quedara incluido en el documento final la siguiente definición: "el término género está basado en la identidad biológica sexual, hombre y mujer".

Organización de la IV Conferencia

La conferencia oficial tuvo como escenario máximo de expresión la sala del plenario, donde a diario los presidentes de los 184 países miembros daban cuenta de los avances respecto al Documento de Nairobi en cuanto al desarrollo de la mujer en sus respectivas naciones. En general, fueron discursos políticos que muchas veces no concordaron con las posturas de los países, frente a los párrafos conflictivos, que se discutían simultáneamente al plenario, en los grupos de trabajo.

Una vez que las delegaciones oficiales se expresaron, algunas ONG tuvieron acceso a esta misma tribuna. Es el momento de destacar que los días 12 y 13 de septiembre, Palesa Beverly, representando la comisión internacional de los derechos humanos para gay y lesbianas, expuso su lucha en obtener que los derechos lesbianos

sean derechos humanos. Sin embargo, no se permitió hablar a dos ONG de gran representatividad, a pesar de cumplir con los requerimientos de plazo previo de inscripción y del apoyo de varios estatutos consultivos de la ONU. Me refiero a la ONG *Well-Beeing of Women*, que representa a 750 millones de mujeres de los cinco continentes, presidida por Cecilia Royals, y al Movimiento Mundial de las Madres, cuya presidenta es Madame Bellfroid (de Bélgica), que cuenta con el apoyo de cuatro estatutos consultivos (FAO, UNICEF, ECOSOC, UNESCO).

El segundo nivel de expresión de la IV Conferencia Mundial sobre la Mujer estuvo constituido por dos grupos de trabajo, liderados por Nana Amma Yeboaa (Ghana) e Irene Freudenschuss (Austria). El grupo primero se hizo cargo de los capítulos I, II, III, V y VI, y de algunos puntos del capítulo IV, sección C (salud), J (medios de comunicación) y L (la niña). Dadas las dificultades en el avance de los párrafos de salud después del primer día de discusión, el grupo primero formó un grupo de contacto dirigido por la Sra. Mervat Tallawy (Egipto).

El grupo de trabajo dos se encargó de las otras secciones del capítulo IV y de la llamada Declaración de Beijing; también debió constituir un grupo de contacto, presidido por Olga Pellicer (México), para poder avanzar con más rapidez. Hasta los grupos de contactos uno y dos se contó con traducción simultánea a cuatro idiomas: inglés, francés, castellano y árabe. El Documento en Discusión (A/Conf. 177/L.3) en la IV Conferencia Mundial sobre la Mujer tenía 400 párrafos o subpárrafos, entre paréntesis (corchetes), lo que significaba que en ellos no había consenso. El trabajo consistía en sacar los corchetes, lo que implicaba aceptar la incorporación del texto en el Documento (lo que ocurrió en general con los contenidos que defendía la Unión Europea), eliminar el contenido que estaba entre paréntesis o negociar un nuevo texto (lo que ocurrió, en general, con los conceptos defendidos por la Santa Sede).

Los párrafos más conflictivos que no lograron definirse en los grupos de contacto uno y dos, eran encargados, por la presidenta de mesa, a pequeños grupos informales de trabajo presididos por países de su confianza; se destacaron en esto Barbados y Senegal. En estos grupos, los países cuya lengua materna no es el inglés, estuvieron limitados en su participación, ya que en ellos no hubo traducción simultánea. Cuando los párrafos no lograron definirse llegaron al Comité Principal (*Main Committee*) donde se discutía hasta altas horas de la noche.

Los documentos que se elaboran en estas Conferencias de las Naciones Unidas deben ser aprobados por consenso, no por mayoría, pero se ha encontrado un "artificio" que consiste en que cuando los países que difieren del consenso son pocos, el texto se aprueba con "las reservas" de los países en desacuerdo que deben expresarlas en el Plenario Final de estas Conferencias cuando se hace entrega a la Secretaria General el Documento elaborado.

En todos estos grupos de trabajo, los países piden la palabra a veces a través del portavoz territorial, pero muchas veces en forma personal, para expresar su parecer, tanto en dejar el texto como en sacarlo o en reformularlo. El no hablar equivale a aprobar la mayoría. En el caso del Grupo de los 77, que estuvo muy dividido, no bastaba con dejar oír la opinión de su portavoz, Filipinas. De hecho, en muchas oportunidades Argentina, Ecuador, Guatemala y Honduras expresaron sus diferencias. Llamó la atención la falta de respeto de la asamblea en general, incluso en el Plenario Final, cuando pedía la palabra la Santa Sede, y también cuando lo hacían los países islámicos insistiendo en que "las relaciones sexuales están reservadas sólo al hombre y a la mujer unidos en matrimonio".

Participación de las ONG

Al feminismo de fines del siglo XIX la sociedad entera le debe mucho. Esas mujeres valientes, cuya labor reconoce Su Santidad Juan Pablo II en su "Carta a las Mujeres" (29 de junio 1995), lograron un gran avance para el desarrollo de la mujer, al obtener para ellas el derecho a sufragar, la educación superior, libertad de trabajo y el reconocer, en fin, los atributos de igualdad, libertad y justicia, inherentes por naturaleza al hombre y a la mujer por igual.

Sin embargo, el feminismo radical de mitad de este siglo parte de dos premisas: "El principio rector de la vida social es la opresión de la mujer por el hombre" y "Las instituciones sociales patriarcales separan a las mujeres de la igualdad y la justicia". Con esto caen en errores graves, como considerar el matrimonio, los hijos y la familia como ataduras y obstáculos, de los que es preciso librarse en aras de una igualdad absoluta y en búsqueda del "empoderamiento" como la única clave de reconocimiento y salvaguarda de la estricta igualdad mujer y hombre, que dejan de ser complementarios y pasan a ser rivales.

Para luchar por estos "ideales" nacen las organizaciones no gubernamentales (ONG) que desempeñan una importante función de promoción de proyectos de ley que velan por el adelanto de la mujer en todas las áreas que le signifiquen "empoderamiento". Las ONG, acreditadas por las Naciones Unidas ante la IV Conferencia Mundial sobre la Mujer fueron en su mayoría promotoras del feminismo del género lideradas por Bella Abzug. De hecho, ya en Nueva York, el 90% de las 200 ONG acreditadas en salud eran de Europa y Norteamérica, y la mayoría de ellas antinatalistas. La conocida feminista radical Bella Abzug, quien fue miembro de la Cámara de Representantes de los Estados Unidos, fundadora y presidenta actual de la Organización del Medio Ambiente y Desarrollo de las Mujeres (WEDO), dijo en Copenhague, en la Cumbre del Desarrollo Social, "queremos ganar en Copenhague y Beijing lo que no se pudo ganar en El Cairo: la aceptación de la perspectiva de género, incluyendo los derechos sexuales y reproductivos". En el lenguaje de las Naciones Unidas "salud reproductiva", "maternidad segura", "derechos reproductivos", "planificación familiar", son términos que incluyen el aborto. En el caso de planificación familiar, muchos de los anticonceptivos recomendados y distribuidos, provocan microabortos. Otros términos que se deben desenmascarar son "diversidad", "otras uniones", "tipos de familia", "orientación sexual que incluye el lesbianismo y la homosexualidad".

El día domingo 3 de septiembre se realizó en el Centro de Convenciones una reunión de orientación a las representantes de las ONG acreditadas por las Naciones Unidas para participar en la conferencia. La Sra. Barbara Adams, que había participado en la Conferencia de la Mujer, en Nairobi, dijo sentirse contenta ya que el número de las ONG había aumentado de 300 a 3.000 en diez años y dirigiéndose a nosotras, en su discurso de bienvenida, nos instó a luchar en cada país para que los compromisos alcanzados en Beijing se convirtieran en acción.

En el Centro de Recreación de Beijing, edificio cercano al Centro de Convenciones, se realizó simultáneamente al programa oficial, el organizado para las ONG con duración de una hora y 3 a 4 posibilidades para elegir; desde las 10 hasta las 18 horas existían los llamados *caucus*. Un *caucus* es una reunión de miembros de distintas ONG que están de acuerdo en luchar por un propósito concreto, en el desarrollo de la mujer en este caso, y se juntan para fijar

estrategias de cómo influir en las delegaciones oficiales, que tienen derecho a voto, para conseguir estos propósitos.

Es así como desde el día lunes 4 hasta el término de la Conferencia existió el *caucus* de las lesbianas, cuya finalidad era lograr que se sacaran los corchetes al texto "no discriminar por orientación sexual" que aparecía en varios párrafos del Documento.

Una vez fijadas las estrategias, hacían lo que se llama *lobby*, es decir, antesala, influir con manifestaciones, panfletos o de palabras en las delegadas oficiales para conseguir su apoyo. Las más activas fueron las lesbianas que no sólo participaban en estas acciones, sino también ocupan puestos importantes en las directivas de las ONG (por ejemplo en derechos humanos) e, incluso, eran parte de algunas delegaciones oficiales.

En el segundo piso del edificio central del Centro de Convención existían muchos mesones donde se exhibían y se podían tomar sin costo alguno, toda suerte de documentos y propaganda de las distintas ONG e instancias de las Naciones Unidas. En el mesón de la OMS se entregaban condones femeninos con el instructivo para usarlos.

Conocí a las representantes de la Comisión para la Mujer y la Familia que hizo, a diario, muchos esfuerzos para reforzar la defensa de los valores: vida, familia, matrimonio, dignidad de la mujer, responsabilidad de los padres en la educación de los hijos, etc., entregando excelente documentación en la antesala de los pequeños grupos de trabajo donde se definían los puntos críticos.

El grupo mayoritario de los *caucus*, *Linkage Caucus*, estaba liderado por el feminismo radical y se reunían a diario de 8 a 9.30 A.M., antes del inicio de la Conferencia para comunicar los avances que se hacían, al "descorchetar" la Plataforma, y ayudarse entre ellas en las estrategias a seguir. Su lema fue "quiten los corchetes de las vidas de las mujeres" y contaba en su mesa directiva con miembros de la ONU. El *Linkage Caucus* era un órgano más de acción de la WEDO, manejada por Bella Abzug.

Infiltraciones de las Naciones Unidas

Las que estuvimos en Beijing pudimos observar que el documento final estaba finiquitado desde antes. Bella Abzug reconoció haber trabajado 4 años en él y la idea era usar los problemas reales de la mujer como una excusa para promover el programa ideológico de las femi-

nistas de género. Desean forzar la introducción de su ideología en el mundo de la mujer, sin ni siquiera debatir si sus "soluciones" funcionarán o no, o si son las que las mujeres normales del mundo desean. Las presidentas de grupo daban claramente la palabra, de preferencia a los países que estaban en el consenso, y nombraban cabeza de grupo pequeño a aquellos que, como Barbados, Senegal, sabían que liderarían el asunto hacia la misma idea.

Esta impresión queda claramente afirmada al saber que la secretaria general de la IV Conferencia, Sra. Gertrude Mongella, fue cofundadora de la WEDO con Bella Abzug.

Veamos ahora lo que pude observar en cuanto al financiamiento de las ONG e incluso de las delegaciones oficiales. Las Naciones Unidas están al servicio de la ideología del "control de natalidad", según la cual reducir la tasa general de fecundidad, por cualquier modo, tiene beneficios en los planos locales, nacionales y mundiales. Su Santidad Juan Pablo II, en la *Evangelium Vitae*, dirá que se trata de "amenazas programadas de manera científica sistemática... que constituye una objetiva conjura contra la vida" (n. 17).

La IPPF, Federación Internacional de Planificación de la Familia, es la más grande organización no gubernamental del mundo que se ocupa de asuntos de salud reproductiva y planificación familiar, trabajando en 140 países. La Conferencia Episcopal de Latinoamérica la define como "Imperialismo Contraceptivo" y ha denunciado su actuación. En Chile actúa como APROFA. La IPPF recibe fondos de FNUAP (Fondo para la población de las Naciones Unidas) que dirige la doctora Sadik, quien fue el año pasado la secretaria general de la Conferencia sobre Población y Desarrollo en El Cairo.

Además, IPPF recibe fondos de AID (Departamento de Estado de Estados Unidos). El presidente de la Conferencia de El Cairo fue el doctor Said, en ese momento también presidente de la IPPF, mientras que el doctor Halfdam Mahler, secretario general de la IPPF, fue honrado este año con el "galardón de población de las Naciones Unidas".

En su discurso de aceptación el Dr. Mahler expresó que "las mujeres de todo el mundo deben tener el poder de controlar su propia fertilidad".

Su principal preocupación es terminar con la "maternidad coercitiva que sufren millones de mujeres" y agregó que era momento de terminar con la hipocresía del aborto y convertirlo en una

acción de salud legal y segura, promoviendo así la "salud sexual y reproductiva".

La IPPF pagó los gastos de traslado hasta Beijing de muchos miembros de ONG feministas radicales e incluso de algunas delegaciones oficiales. Las feministas del eje norte (Europa-EE.UU.) desean imponer su modelo de desarrollo, especialmente en el Tercer Mundo, por el temor que supone prever que en el año 2020 el 80% de las mujeres precisamente serán tercermundistas.

Análisis del documento "Declaración y plataforma de acción de Beijing"

El objetivo era la búsqueda de la igualdad, el desarrollo y la paz para la mujer que enfrenta el Tercer Milenio.

La igualdad fue la bandera de lucha de los países nórdicos, liderados por la Unión Europea. El desarrollo, la de los países del Cono Sur. La paz, la de los países de Europa del Este, países islámicos, Medio Oriente y países africanos.

El tema de mayor controversia fue el relacionado con la igualdad y los grandes opositores, la Unión Europea contra la Santa Sede, apoyada por algunos pocos países de América, especialmente Argentina, también Ecuador, Guatemala y Honduras. Los países islámicos estaban igualmente en contra de la posición liderada por la Unión Europea, frente a la defensa del matrimonio, la familia y la vida.

El primer Documento, Declaración de Beijing

Su redacción fue un acuerdo de los Grupos Regionales y de los países que habían participado en las consultas, los cuales decidieron entregar una declaración centrada en unos pocos temas amplios, en lenguaje comprensible tanto para el parlamento como para campesinos, basados en los progresos obtenidos en Beijing, y en los de las conferencias anteriores. En esta Declaración se basaría la Plataforma de Acción, es decir, la forma de implementar cada política en los distintos gobiernos.

Esta Declaración se negoció en forma simultánea, pero paralela con la Plataforma de Acción y en ella, los países del eje Norte tuvieron que ceder en aras de que se aprobaran ciertos párrafos de la Plataforma; es por eso que parece ser más respetuosa de algunos valores que el segundo Documento. Sin embargo, debo hacer notar que en los 38 párrafos que la sustentan y que contienen la idea conceptual de la Platafor-

ma de Acción de la Mujer no figuran ninguna vez los términos "madre", "maternidad", "matrimonio", "esposo", "esposa", complementariedad de ellos en la realización de la familia, conceptos todos que debieran liderar cualquier Declaración de Principios de la Mujer.

El énfasis está puesto en el "empoderamiento" de la mujer y en la reafirmación de sus derechos como derechos humanos y en particular el "derecho a controlar todos los aspectos de su salud, en particular su propia fecundidad" (números 14 y 17 de la Declaración), libre de toda discriminación y suprimiendo todos los obstáculos a la igualdad de género (24).

Segundo Documento Plataforma de Acción

La negociación fue aún más ardua. Para lograr que ciertos valores trascendentales quedaran incluidos, se tuvo que aceptar la incorporación de textos que les restaban valor o suprimir algunos párrafos que, a juicio de los países que se oponían a los liderados por la Unión Europea, eran de gran importancia.

Un buen ejemplo de esta negociación es el párrafo 107g, en que se eliminó que los profesionales de la salud pública puedan invocar una Cláusula de Conciencia, por motivos morales o religiosos; esto los obliga a entregar contracepción y practicar abortos en los países en los que el aborto es legal, aunque no estén de acuerdo con ello. Sin embargo, se pudo mantener la aplicación y divulgación de códigos de ética médica y los principios éticos que rigen a los profesionales de la salud, a pesar de que un grupo de países liderados por la Unión Europea quería sacar la palabra "ética", afirmando que "ningún tipo de religión o cultura debe tener influencia en Medicina, ya que se trata solamente de un servicio". El término ética se mantuvo gracias a la fuerte posición de la Santa Sede, los países islámicos e incluso Estados Unidos y Canadá. La Santa Sede objetó este párrafo (107g) por la eliminación de la cláusula de conciencia, pero sólo logró hacer la "reserva" de éste en su declaración durante el Plenario Final.

Derechos Humanos internacionales

La Declaración Universal de Derechos Humanos redactada en 1948, en el período de posguerra, fue empobrecida en el documento Declaración y Plataforma de Acción de Beijing. Se quiso sacar la palabra "universales" de los pá-

rrafos 2 y 14 de la Plataforma. Lo que se logró después de un fuerte debate entre un grupo de países liderados por la Santa Sede y los liderados por la Unión Europea fue sacarlo de uno de estos puntos (14) y dejarlo en otro (2). Al mismo tiempo consiguieron sacar del documento toda referencia a "dignidad humana", sin que este término fuese reemplazado. El pliego advertido por la Santa Sede es que los Derechos Humanos quedarían ahora al arbitrio de la legislación de los distintos Estados. De hecho, en Costa Rica, el CLADEM (Comité Latinoamericano y del Caribe para la defensa de los Derechos de las Mujeres) entregó la llamada "Propuesta para una declaración universal de los derechos humanos desde una perspectiva de género" que dice: "Todas las personas tienen derecho a su orientación sexual, que incluye la decisión o no de tomar un compañero o compañera emocional y/o sexual que pertenezcan al mismo sexo o a otro sexo" (V, 4). En el artículo 6(e) incluye como derecho humano "la interrupción del embarazo en condiciones adecuadas".

Aunque la IV Conferencia no era una instancia para declarar nuevos derechos humanos, sin embargo así se hizo al repetir los párrafos 96 (definición de salud reproductiva) y 97 (manejo libre de la propia sexualidad), que fueron aprobados en el capítulo de salud, en el párrafo 232f, que es parte del capítulo de los Derechos Humanos.

Familia

En este Documento se presentó la palabra "familia" de modo negativo, incluso considerándola como un ámbito donde se aprende la discriminación. El punto 30 es el único que lo define como "el núcleo básico de la sociedad" y se reconoce "la gran contribución de las mujeres al bienestar de la familia" y "la importancia social de la maternidad y de la función de ambos progenitores en la familia, así como en la crianza de los hijos".

Algunos países liderados por la Unión Europea querían introducir la palabra "familias" en lugar de "familia". La Santa Sede, apoyada esta vez por Kenya y Filipinas, consiguió dejar la palabra "familia", pero debió aceptar la introducción de una nueva frase que dice "en distintos sistemas culturales, políticos y sociales, existen diversas formas de familia", con lo cual lograron su objetivo, dejar una "ventana" abierta.

Religión

La religión figura también en el Documento en forma negativa y se intentó sacar el término del mismo. Sólo en el párrafo 31 se le reconocía "una importante función en las vidas de millones de mujeres". En el Documento final de la Plataforma figura como 25 bis, en el que se agregó que "el derecho a la libertad de pensamiento, conciencia y religión es inalienable y debe ser disfrutado universalmente". No obstante, hubo que aceptar que el párrafo en cuestión termine diciendo que "se reconoce que toda forma de extremismo puede tener una repercusión negativa en las mujeres y puede conducir a la violencia y la discriminación".

Derechos de los padres

"La Declaración Universal de los Derechos del Hombre y la Convención de los Derechos del Niño hacen énfasis en los derechos y responsabilidades de los padres en relación a la educación y formación de los hijos. Los negociadores de Beijing intentaron eliminar todo reconocimiento de los derechos y responsabilidades de los padres en las secciones más importantes del documento". Son palabras textuales del vocero de la Santa Sede.

Después de varios días de discusión en grupo de contacto, se le entregó a un grupo informal de trabajo el llamado "paquete de lenguaje de los padres", que incluía los párrafos 95, 108e, 108g, 109 L. 262, 267, 281b, c, d, e.

La Santa Sede y los otros países que habitualmente la apoyaban, deseaba que quedara en todos ellos el texto que figuraba en el Documento y que afirmaba "...teniendo en cuenta los derechos, deberes y responsabilidades de los padres y de otras personas legalmente responsables de los niños y de conformidad con la Convención sobre los Derechos del Niño".

Este texto fue eliminado de todos los párrafos aludidos y en su reemplazo se dejó una reformulación del texto, en el N° 108e, sobre el que pueden tomar la referencia los otros párrafos que aluden a los padres. El nuevo texto dice: "Teniendo en cuenta los derechos del niño de acceso a la información, privacidad, confidencialidad, respeto y consentimiento informado, así como los derechos, deberes y responsabilidades de los padres y de otras personas jurídicamente responsables de los niños de facilitar, con arreglo a las capacidades que vaya adquiriendo el niño, orientación apropiada en el ejercicio por

el niño de los derechos reconocidos en la Convención sobre los Derechos del Niño, y de conformidad con la Convención sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación contra la Mujer. En todas las medidas que afecten a los niños, el mejor interés del niño será una de las consideraciones primordiales".

Llama la atención que en el Documento final a los padres se les trata en segundo plano en cuanto a los derechos de los niños, como si desempeñaran mal su función de formadores. Y se le abre la puerta a los gobiernos para determinar cuáles son los mejores intereses del niño. La otra frase que preocupa mucho es la de la privacidad y confidencialidad de los niños en materia de sexualidad; esto queda aprobado en la información entregada a ellos. En el punto 95, salud, quedó "no se suele tomar en consideración el derecho de las muchachas a la intimidad, la confidencialidad, el respeto y el consentimiento fundamentado", lo que podría llevar, por ejemplo, a las jóvenes, adolescentes, a solicitar anticoncepción o aborto, en los países en que éste está legalizado, sin el conocimiento de sus padres.

Preocupa la introducción en el nuevo texto la cita sobre "Convención sobre la Eliminación de todas las formas de discriminación contra la Mujer", documento conocido como CEDAW, que fue aprobado por la asamblea general de las Naciones Unidas en 1979. Este documento se centra en tres aspectos de la situación de la mujer, sus derechos civiles y condición jurídica y social, la reproducción humana y los factores culturales en las relaciones entre los sexos.

En 1989, décimo aniversario de esta convención, casi 100 naciones, entre ellas Chile, declararon considerarse obligados por sus disposiciones.

Esta convención no estaba citada en los puntos de derechos de los padres en el Documento discutido en Beijing, sin embargo quedó incluido en el nuevo texto redactado sin que se vea claramente el motivo de ello. Más aún, preocupa su inserción, al recordar que el 11 de septiembre de 1995, mientras estábamos en Beijing, el Congreso de Estados Unidos ratificó el proyecto de acuerdo del Senado Norteamericano frente a la posición de Estados Unidos en Beijing, previo a su comienzo. En esta carta dirigida a Madeleine Albright, presidenta de la delegación de Estados Unidos a la IV Conferencia Mundial sobre la Mujer, junto con mandarle defender la vida y la familia, no aprobar el aborto, el homosexualismo y sus equivalentes, afirmó que "el Senado Norteamericano nunca ratifi-

cará la Convención para la Eliminación de todas las formas de Discriminación contra la Mujer”.

El aborto

En la redacción final del texto, la mayor ambigüedad en el lenguaje se refiere al aborto. Cada vez que se nombra “salud reproductiva”, “maternidad segura”, “planificación familiar”, “derechos reproductivos”, puede estar incluido el aborto. Se eliminó la palabra “feticidio” del documento por tener un sesgo moralista y se dejó “selección prenatal”, que viene a aprobar la misma situación de matar, especialmente a las niñas, en el útero de las madres.

El punto 107k pide “revisar las leyes que prevén medidas punitivas contra las mujeres que han tenido abortos ilegales”. Fue ampliamente debatido por el temor que la presión internacional llegue a violar la soberanía y derechos internos de aquellos países en los que el aborto es ilegal. El texto quedó tal cual y lo único que se logró fue que comenzara diciendo: “El programa de acción de la Conferencia Internacional sobre Población y Desarrollo establece en ningún caso promover el aborto como un método de planificación de la familia”.

Salud

La salud de la mujer está contenida entre los párrafos 91 al 112 del capítulo IV de la Plataforma de Acción, por lo tanto, el párrafo 107k, recién analizado y que se refiere a la despenalización del aborto, también está incluido aquí.

Gran parte de la discusión, durante los 12 días que duró la IV Conferencia sobre la Mujer, se centró en estos párrafos y aún así, no se llegó a consenso en ellos, ya que la Santa Sede hizo reservas en la totalidad de ellos. También hubo 24 reservas sobre distintos párrafos de salud por parte de Argentina, Venezuela, Honduras, Ecuador, Indonesia, Malta y todos los países islámicos.

En estos párrafos se define la salud reproductiva, la salud sexual y un término nuevo, no incluido en El Cairo, los llamados “derechos sexuales”.

Cito algunos de los párrafos sobre salud de la mujer:

Párrafo 96 define: “La salud reproductiva es un estado de bienestar físico, mental, social (...) y entraña la capacidad de disfrutar de una vida sexual satisfactoria y sin riesgos, y de procrear, y la libertad para decidir hacerlo o no hacerlo,

cuándo y con qué frecuencia”. Según esta última condición se considera “implícito el derecho del hombre y la mujer a obtener información sobre los métodos de planificación que cada cual prefiera” y a contar “con servicios adecuados de salud que permitan los embarazos y partos sin riesgos”.

El Párrafo 97 estaba entero entre corchetes, los que también se sacaron. El nuevo texto dice: “Los derechos humanos de la mujer incluyen su derecho a tener control y decidir libre y responsablemente en materias relacionadas con su sexualidad, incluyendo la salud sexual y reproductiva, libre de coerción, discriminación y violencia. Las relaciones igualitarias entre la mujer y el hombre respecto de las relaciones sexuales y reproducción, incluido el pleno respeto de la integridad de la persona, exigen un consentimiento recíproco y la voluntad de asumir la responsabilidad de la conducta sexual y sus consecuencias”.

Párrafo 98: se descorcheteó el “aborto en condiciones peligrosas” y se ofrece a las parejas las mayores posibilidades de tener un hijo sano; se sacó la referencia de enmarcar este párrafo en los puntos 1.15, 7.1, 7.2, 7.3, 7.6 y 8.25 del Programa de Acción de la Conferencia de El Cairo. La Santa Sede entregó por escrito una alternativa para este párrafo, pero se le solicitó que la dejara para las reservas que se hacen en el Plenario Final.

Párrafo 110e: estaba completo entre corchetes y decía así: “Informar a las mujeres sobre los datos que muestran que los anticonceptivos hormonales, los abortos y la promiscuidad aumentan los riesgos de desarrollar cánceres e infecciones del aparato reproductivo, para que puedan tomar decisiones informadas sobre su salud”. Nuevamente se trabajó en el grupo de contacto I, presidido por la Sra. Mervat Tallawy (Egipto). Este punto se había estado discutiendo en lo que se llamaba grupo de trabajo pequeño y que en este caso había sido presidido o encomendado a Barbados. Este entregó el nuevo texto que se sometió a debate. La Sra. Tallawy no le dio la palabra a los países que se supone no estaban en consenso con la Plataforma y dio por aprobado el texto entregado por Barbados: “Informar a las mujeres sobre los riesgos del cáncer e infecciones del aparato reproductivo, para que puedan tomar decisiones informadas sobre su salud”, con lo que se eliminó la parte más importante del texto. Como la *Chairwoman* cerrara la discusión sin oír todas las opiniones, la Santa Sede hizo una “llamada de atención”, a la que la Sra. Tallawy contestó diciendo que la

Santa Sede no es miembro de las Naciones Unidas y por lo tanto no tiene derecho a opinar. En ese momento entró otro personero de la delegación oficial de la Santa Sede y aclaró a la Sra. presidenta de mesa que el Vaticano es un Estado Asociado a las Naciones Unidas con pleno derecho a voz y voto en la Conferencia. La *Chairwoman* atribuyó todo a un error de secretaria y reconoció los derechos de la Santa Sede, pero no retrocedió en la discusión, dejando aprobado el nuevo texto presentado por Barbados. El vocero de la Santa Sede informó después que ésta tiene "status de observador permanente ante la ONU, al igual que Suiza y que esto se pidió expresamente porque la Santa Sede no desea verse envuelta en resoluciones de la ONU que signifiquen el envío de tropas a algún lugar".

Párrafo 107: en cuanto al pie de nota de este párrafo, la Santa Sede, Irán y Egipto querían que se mantuviera tal cual estaba redactado, es decir: "La aplicación de las medidas que se han de adoptar contenidas en la sección relativa a la salud son un derecho soberano de cada país y deben ajustarse a las leyes nacionales y a las prioridades de desarrollo, respetar plenamente los distintos valores religiosos y éticos y las tradiciones culturales de sus poblaciones y observar los derechos humanos internacionales reconocidos internacionalmente. La sección relativa a la salud se guía principalmente por los principios contenidos en el capítulo II de El Cairo". El párrafo fue eliminado y reemplazado su contenido por el párrafo 9, que dice: "La realización plena de todos los derechos humanos es esencial para el empoderamiento de las mujeres, su implementación es de responsabilidad soberana y el respeto de las tradiciones religiosas y culturales debe contribuir al pleno goce de los derechos humanos".

Las principales objeciones a los párrafos sobre salud hacen hincapié en el excesivo peso dado a la salud reproductiva en relación con otras necesidades sanitarias de primer orden, aún no cubiertas en el Tercer Mundo, y a las que no se dedicó espacio suficiente en el documento.

Por otro lado, la categoría de derecho que el texto concede a la salud sexual y reproductiva fue uno de los puntos más discutidos. Lo único que se consiguió es que se incluyera al comienzo del Documento una frase aclaratoria, por la que se asegura la primacía del derecho soberano de cada país en la aplicación de las medidas y se pide "el pleno respeto a los diversos valores religiosos y éticos y al trasfondo cultural de su población y en conformidad con los derechos humanos internacionalmente reconocidos".

Orientación sexual

En el punto 226, 48 y otros figuraba que las mujeres no debían ser discriminadas por "orientación sexual". Este fue el tema que se resolvió al final de toda la Conferencia, ya que después de discutirlo en grupos pequeños durante casi los 12 días que duró esta Conferencia, quedó sin resolverse hasta la noche del jueves 14 al viernes 15. Entre las 3 y 4.45 horas de la madrugada se seguía sin llegar a consenso. 17 países liderados por la Santa Sede estaban en contra de este término, ya que por su ambigüedad abría las puertas a los "derechos" de las lesbianas y homosexuales. La Sra. Licuanam, que presidía el Comité principal, optó por sacar la frase "orientación sexual" de todos los párrafos del Documento que la incluían. (Se cita más adelante la posición de Chile sobre este punto).

En ese momento, lesbianas que estaban presentes, lloraron al ver que su lucha por dejar este texto incluido en el Documento había fracasado y con él su lema "los derechos lesbianos son derecho humanos".

Sin embargo, delegadas oficiales de las Islas Cook hicieron notar que la no discriminación por orientación sexual podía incluirse en el texto que se agregó en el punto 48 de la Plataforma no discriminación bajo "others status" (en castellano fue traducido como "otros factores").

El plenario final

Durante la mañana hicieron uso de la palabra diferentes personalidades. Gertrude Mongella, secretaria general de la Conferencia, aseguró que las reservas que se hicieron al Documento final no restaban valor al consenso alcanzado. En la tarde se dirigió a la asamblea reunida, alrededor de 2.000 personas, la señora Patricia Licuanam (Filipinas), quien señaló el arduo trabajo realizado para sacar alrededor de 400 corchetes, que se sentía feliz con el texto final de la Declaración y Plataforma de Beijing y que sólo esperaba que los gobiernos hicieran realidad el plan de empoderamiento alcanzado por la mujer en esta histórica Conferencia.

Inmediatamente se le dio la oportunidad a los países a hacer uso de la palabra para entregar su posición frente al Documento Final llamado A/Conf. 177/L.5 / Add. 20, que incluye la Declaración y Plataforma de Acción de Beijing.

Los países islámicos, a pesar de las manifestaciones contrarias del auditorium, dijeron no estar de acuerdo con los párrafos 232(f), 107(k),

96, 97 y 274(d). (Este último sobre derechos de herencia). Expresaron sus reservas haciendo hincapié que para ellos las relaciones sexuales se aceptaban sólo en el contexto del matrimonio de un hombre y una mujer.

Contra la aceptación del aborto, del párrafo 97 (derecho a controlar la sexualidad) y el 107k (revisión de las leyes punitivas contra el aborto ilegal), reservaron Filipinas, Malasia, Ecuador, Malta, Perú, Argentina, Venezuela, Nicaragua, Togo, Honduras, Nigeria y Guatemala.

India, Costa Rica, Bolivia, Colombia, Camboya, Sud África, Tanzania, Panamá, El Salvador, Madagascar y Camerún declararon aprobar la Declaración y Plataforma de Acción de Beijing sin ninguna reserva, contando con el aplauso general de la Asamblea.

Chile, al igual que los otros países que no pidieron la palabra, aprobó con su silencio el Documento sin ninguna reserva.

La presidenta de la delegación de la Santa Sede, señora Mary Ann Glendon, fue la cuarta en solicitar la palabra y mientras lo hacía se escucharon nuevamente manifestaciones de desaprobación entre las personas presentes. Dijo adherir sólo parcialmente al consenso acerca de los Documentos de la IV Conferencia Mundial sobre la Mujer y manifestó por escrito sus reservas sobre algunos de los conceptos usados en ellos:

1. La Santa Sede desea reafirmar la dignidad y el valor de las mujeres, así como la igualdad de derechos de hombres y mujeres y lamenta que la Plataforma de Acción no haya reafirmado explícitamente este concepto.

2. La Santa Sede, en conformidad con la Declaración universal de los derechos humanos, destaca que la familia es la unidad básica de la sociedad y está fundada en el matrimonio como sociedad igual entre el esposo y la esposa, a los que ha confiado la transmisión de la vida. Lamenta que en la Plataforma de Acción se haya hecho referencia a esta fundamental unión social con un lenguaje banal (cf. Objetivo estratégico L.9).

3. La Santa Sede sólo puede interpretar expresiones como "derecho de las mujeres a controlar su sexualidad", "derecho de las mujeres a controlar... su fertilidad", o "parejas e individuos", como referidas al uso responsable de la sexualidad dentro del matrimonio. Al mismo tiempo, la Santa Sede condena firmemente todas las formas de violencia y explotación contra las mujeres y las jóvenes.

4. La Santa Sede reafirma las reservas expresadas en la conclusión de la Conferencia In-

ternacional sobre Población y Desarrollo celebrada en El Cairo del 5 al 13 de septiembre de 1994, que se incluyeron en el informe de dicha Conferencia y se refieren a la interpretación dada a las expresiones "salud reproductiva", "salud se-xual" y "derechos reproductivos". En particular, la Santa Sede reitera que no considera que el aborto o los servicios destinados al aborto son una dimensión de la salud reproductiva o servicios de salud reproductiva. La Santa Sede no aprueba ninguna forma de legislación que reconozca legalmente el aborto.

5. Con respecto a los términos "planificación familiar" o "acceso más amplio a los servicios de planificación familiar", y a otros relacionados con los servicios de planificación familiar o regulación de la fertilidad, la actuación de la Santa Sede durante esta Conferencia no puede interpretarse de ningún modo como un cambio de su posición bien conocida sobre los métodos de planificación familiar, que la Iglesia Católica considera inaceptables moralmente, o sobre los servicios de planificación familiar que no respetan la libertad de los esposos, la dignidad humana o los derechos humanos de las personas implicadas. La Santa Sede no aprueba en absoluto la anticoncepción o el uso de preservativos, tanto en las medidas de planificación familiar como en los programas de prevención del VIH y el SIDA.

6. La Santa Sede afirma que en la Plataforma de Acción, o en otros documentos citados en ella, nada ha de interpretarse como una petición dirigida a los profesionales de la sanidad o a las estructuras sanitarias para que realicen, colaboren, indiquen u organicen servicios con respecto a los cuales tengan objeciones basadas en sus creencias religiosas o sus convicciones morales o éticas.

7. La Santa Sede interpreta todas las referencias a la expresión "embarazo forzado" como un instrumento específico armado, en el contexto en el que dicha expresión aparece en la declaración de Viena y en la Plataforma de Acción, segunda parte párrafo 38.

8. La Santa Sede interpreta el término "género" tal como se especifica en la declaración añadida a estas reservas.

9. La Santa Sede no se adhiere al consenso sobre el capítulo IV, sección C, que se refiere a la salud. Desea expresar su reserva general sobre toda esta sección, solicitando que esta reserva general se anote en dicho capítulo. Esta sección dedica una atención totalmente desproporcionada a la salud sexual y reproductiva,