

# MEDICINA Y ETICA

Revista Internacional de Bioética, Deontología y Etica Médica

1997/3

La clonación - El recién nacido anencefálico  
Sobre la llamada "anticoncepción de emergencia"  
La procreación artificial hacia el Parlamento italiano:  
historia larga y complicada - Sexualidad y derecho  
La ideologización de la homosexualidad en el  
contexto de la actual discusión teológica - Ética  
del ambiente - Problemas éticos en el  
diagnóstico ocupacional



UNIVERSIDAD ANÁHUAC  
VINCE IN BONO MALUM

Instituto de Humanismo en Ciencias de la Salud  
Escuela de Medicina

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

# **MEDICINA Y ETICA**

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

Dirección y Administración:  
Escuela de Medicina de la Universidad Anáhuac  
Lomas Anáhuac s.n. Col. Lomas Anáhuac  
Huixquilucan, Edo. de México. C.P. 52760  
México D.F. C.P. 11000  
A.P. 10-844  
Tels. 328-80-74, 627-02-10 (Ext. 7205 y 7146)  
Email: ojmartin@www.dcc.anahuac.mx

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

Distribución  
Investigaciones y Estudios Superiores, S.C.  
Escuela de Medicina de la Universidad Anáhuac

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

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

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

[039 0793] Porte pagado.  
Publicación periódica.  
Registro 0390793.  
Características 210451118.  
Autorizado por SEPOMEX.

# 3

VOLUMEN VIII NUMERO 3 JULIO-SEPTIEMBRE DE 1997

## MEDICINA Y ETICA

**Revista internacional de Bioética, Deontología y Etica Médica**

---

### *Italia*

#### *Dirección*

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

*Director Responsable:* Angelo Fiori

*Director:* Elio Sgreccia

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

### *México*

*Director responsable:* Dr. José Kuthy  
*Director:* Mtro. Javier Vargas Diez Barroso  
*Coordinador Editorial:* Dra. Martha Tarasco Michel, Dr. Óscar Martínez  
*Administración:* Lic. Margarita Pereira  
*Corrector de redacción:* Lic. Verónica Rodríguez Struck  
*Colaboración periodística:* Cristina Ferrer de Fernández  
*Composición tipográfica:* Tipografía computarizada  
*Comité Editorial:* Dr. Enrique Ruelas - Lic. Antonio Cabrera - Dr. Juan Rodríguez  
Argüelles - Dr. Manuel Velasco Suárez - Dr. Manuel Cárdenas  
Loaeza - Dr. Horacio García Romero - Dra. María Dolores  
Vila-Coro - Dr. José Miguel Serrano Ruiz-Calderón

# INDICE

EDITORIAL .....	241
La clonación	
<i>Martha Tarasco Michel, Francisco Javier Marcó Bach,</i> <i>Luis Miguel Pastor García</i> .....	243
El recién nacido anencefálico	
<i>Maurizio P. Faggioni</i> .....	267
Sobre la llamada “anticoncepción de emergencia”	
<i>Centro de Bioética-Universidad Católica</i> <i>del Sagrado Corazón</i> .....	289
La procreación artificial hacia el Parlamento italiano: historia larga y complicada .....	295
Sexualidad y derecho	
<i>Francesco D'Agostino</i> .....	303
La ideologización de la homosexualidad en el contexto de la actual discusión teológica	
<i>Ivan Fucek</i> .....	317
Ética del ambiente	
<i>Maria Beatrice Fisso, Elio Sgreccia</i> .....	349
Problemas éticos en el diagnóstico ocupacional	
<i>Nicola Magnavita, Angelo Sacco, Giuseppe de Lorenzo</i> .....	367

## EDITORIAL

El término “*clonación*” ha aparecido recientemente ante los ojos del mundo como una prueba de los avances logrados por quienes se dedican a la Ciencia y a la Tecnología. Muchos de estos avances ayudarán seguramente a la humanidad, ya que aportarán nuevas maneras de tratar enfermedades y sobre todo de prevenirlas. Sin embargo, sabemos que no todos los avances científicos y tecnológicos garantizan que se haya tenido un comportamiento ético de parte de quienes han participado en los mismos o de los fines que se tienen planeados para dichos avances.

El primer artículo del presente número, *La clonación*, ayuda a que entendamos mejor los efectos que puede producir un nuevo descubrimiento científico, y valorar así más las implicaciones que el mismo puede tener sobre el ser humano.

La Academia Americana de Neurología (AAN), en su publicación de febrero de 1996, buscaba dar marcha atrás a la decisión tomada en junio de 1994 por la Asociación Médica Americana (AMA) de considerar a los bebés anencefálicos como donadores vivos de órganos. En el artículo que nos presenta *Maurizio Faggioni* podremos acercarnos más a este problema.

El *Centro de Bioética*, de la *Universidad del Sacro Cuore de Roma*, nos presenta un documento sobre la *Anticoncepción de emergencia*. Este tema aparece cada día más en las publicaciones relacionadas con el control de la natalidad, y este artículo nos ayuda al respecto.

La legislación sanitaria en muchos países no evidencia muchos de los aspectos legales que se relacionan con la procreación artificial. En el artículo *La procreación artificial hacia el Parlamento italiano* se exponen algunas de las dificultades que se han tenido en ese país para llegar a un acuerdo que norme este tipo de procedimientos.

*Francesco D'Agostino e Ivan Fucek* presentan en este número dos artículos relacionados con el tema de la sexualidad que creemos de importancia e interés.

Dos problemas éticos en los que poco nos detenemos: *Ética del ambiente* y *Problemas éticos en el diagnóstico ocupacional*, son tratados

también en este número como contribución a la bibliografía que nuestra Revista brinda a sus suscriptores.

En este número aparecen nuevamente los criterios para publicar artículos de investigación sobre Bioética en la revista *Medicina y Ética*. Esperamos contar con contribuciones originales de nuestros suscriptores para darles una adecuada difusión.

Queremos dedicar este número al Profesor *Michel Schooyans*, quien ha sido profesor en la Universidad de Lovaina en Bélgica, además de orador a nivel mundial sobre temas de Bioética y Demografía. Él nos honra con su amistad y apoyo y queremos brindarle un sencillo pero merecido tributo a su labor.

# La clonación

*Martha Tarasco Michel\* Francisco Javier Marcó Bach\*\*  
Luis Miguel Pastor García\*\*\**

## Resumen

*En este artículo multiuniversitario, los autores presentan los aspectos técnicos de la clonación, su metodología y utilidad cuando está al servicio del hombre. Señalan, también, los parámetros filosóficos y éticos para valorar la clonación, tanto en el reino vegetal y animal como en humanos, y hacen hincapié en los peligros que pueden surgir del “mal uso” de la clonación, entre otros, la omnipotencia humana y la manipulación genética arbitraria.*

## Introducción

Un clon de un animal superior adulto es actualmente el máximo exponente de la revolución biológica, una maravilla de la ciencia que mantiene la capacidad de asombro ante el vértigo del progreso. Todavía está en su inicio, pero la manipulación genética ya permite modificar los genes de plantas y animales al servicio del hombre, lo que alterará muchos procesos productivos y nuestras percepciones culturales.

\* Universidad Anáhuac

\*\* Universidad de Santiago de Compostela

\*\*\* Universidad de Murcia

Se acaban de conseguir las primeras clonaciones en mamíferos y estamos en los umbrales de poder intervenir en el patrimonio genético. La manipulación genética traerá grandes beneficios, con nuevos tipos de seres vivos al servicio del hombre, y la terapia génica permitirá en el futuro luchar contra enfermedades y eliminar muchos sufrimientos de la humanidad. Sin embargo, en la nueva conciencia ecológica hemos asumido la existencia de riesgos en nuestra acción manipuladora, ya que, con mucha frecuencia, se han producido en la Ciencia efectos no queridos. Sabemos que todo lo vivo está interrelacionado, lo que obliga a moverse en el campo biológico con especial cuidado en acciones como la manipulación genética y ahora en la clonación. También se pueden producir abusos de consecuencias imprevisibles, lo cual asusta a los científicos que trabajan en estos temas, pues consideran la manipulación genética como una pendiente resbaladiza. Ya se han cometido algunas barbaridades, y en el futuro, científicos desaprensivos y gobiernos totalitarios podrían realizar todo tipo de manipulaciones abusivas con estas técnicas.

Pero el temor es mal consejero y sobre él no se puede construir nada razonable. Como indica Francesco D'Agostino, presidente del Comité de Bioética italiano, no debemos construir una bioética del miedo. Tampoco se trata de hacer un "parche" ético, que se limite a distinguir entre lo bastante inmoral y lo absolutamente intolerable. Se trata de hacer una bioética firme, que tenga en cuenta los riesgos, pero, ante todo, que atienda el fin de la investigación y respete en primer término a las personas.

### **Parámetros filosóficos para valorar la clonación**

La técnica y la ciencia son hoy, más que en épocas anteriores, objeto de la filosofía, porque intervienen en casi todas las actividades humanas. Para ello analizaremos el problema en forma descriptiva, observando los aspectos parciales de relevancia filosófica que permitan interpretar el conjunto.

El primer paso metodológico es preguntarnos cuál es la especificidad de la clonación y de la intervención genética en el hombre, ya que utópicamente se le atribuyen desde promesas relacionadas con perpetuarnos

eternamente —el sueño de la eterna juventud y/o del no morir nunca—, hasta la “amenaza apocalíptica con una cualidad casi escatológica”,<sup>1</sup> de la pérdida de la identidad y la creación de una super raza. Y realmente ninguna técnica, ni la ciencia misma, son panacea de todos los males y tampoco descubren la realidad completa de nuestra existencia.

El segundo paso es analizar la dinámica formal, que nos facilita descubrir cuáles son las leyes universales que permiten la movilidad y el proceso de este fenómeno.

El tercer paso consiste en determinar cuál es su contenido substancial, analizando qué aporta al hombre y cómo afecta su autorrealización, que es su finalidad última.

Posteriormente se debe valorar el aspecto ético como exigencia de la responsabilidad humana, confrontando a la clonación con la naturaleza ontológica del hombre. Para esto debe considerarse que la persona humana no es sólo materia, sino que posee una naturaleza espiritual que no puede nunca separarse de la corporeidad material. Ni la materia, ni el espíritu tienen diferente valor. Sólo diferentes características: la primera es finita, mientras que el segundo no lo es, pero ambos, inseparablemente, constituyen a la persona humana. Por este hecho, cuando hablamos con alguien o lo tocamos, no estamos simplemente estimulando receptores nerviosos. Estamos entrando en contacto con la totalidad de la persona. De la misma manera, la clonación no afecta a la persona sólo de un modo biológico, psicológico y social, sino también de un modo espiritual, porque afecta a toda la persona.

La tecnología y la ciencia, anteriormente, habían estado adecuadas a sus fines y tenían objetivos definidos, que mantenían a las civilizaciones clásicas en un “equilibrio” constante y estático. Eran fines conocidos y se utilizaban los medios apropiados para ellos.

En nuestra época, sin embargo, cada nuevo paso en el terreno científico y tecnológico no conduce a la meta de los objetivos prefijados, sino que, en caso de éxito, constituye el motivo para dar otros pasos en todas las direcciones posibles, y donde los objetivos mismos se diluyen. Las nuevas técnicas pueden “inspirar, producir, incluso forzar nuevos objetivos en los que nadie había pensado antes, simplemente por medio de la oferta de la posibilidad. Estos objetivos, que en principio se producen sin ser solicitados, y quizá casualmente por los hechos de la invención técnica, se convierten en necesidades vitales, cuando se asi-

milan en la dieta socioeconómica acostumbrada y, entonces, plantean a la técnica la tarea de seguir haciéndolos suyos y perfeccionar los medios para su realización.”<sup>1</sup>

Debido a la intercomunicación universal, cada nuevo hallazgo científico o innovación tecnológica son rápidamente difundidos y puestos en práctica, ya sea por la presión de la competencia, entre otros o a la relación de retroalimentación que existe actualmente entre la ciencia y la tecnología. Esta, a diferencia de otras épocas, elimina la separación entre la teoría y la práctica en lo que concierne al saber.

Se constata que en nuestra época la ciencia y la técnica poseen una ley de movimiento, un automatismo formal, que es un crecimiento imparabable porque se añade a los deseos y necesidades humanas, nuevos e insólitos, que hacen de este desarrollo un crecimiento exponencial.

Otra diferencia importante con la época anterior, con respecto a la comparación de las nuevas tecnologías, es que ahora la palabra progreso no es un juicio de valor, sino sólo una descripción del modo como actualmente opera la tecnología. Ejemplificando este concepto, podemos juzgar éticamente erróneo la “fabricación” de personas en serie que “sirvan” a otras mejor dotadas intelectualmente. Pero la tecnología que lo logre sería “mejor” (o podría calificarse de progreso científico), desde la perspectiva de la eficacia misma de la técnica, aunque sea un retroceso para la dignidad del hombre.

Desde el punto de vista substancial, la clonación no sólo aporta la posibilidad de manipulación del hombre por el hombre, sino también la posibilidad moral, porque nos permite hacer lo que queramos y, simultáneamente, nos niega la guía para saber qué querer. Hasta ahora, el desarrollo alcanzado por esta rama biotecnológica, no ha tomado en cuenta ni en su finalidad, ni en los medios utilizados la esencia misma de la naturaleza humana, por lo que no se da un espacio para que existan límites que habrán de evitar que dicho desarrollo sea destructivo para el hombre. Y así hemos logrado una libertad carente de norma.

La ciencia y la técnica actuales son objeto de la ética. Tanto la búsqueda de conocimiento, por la ciencia, como la posibilidad de tener los medios para lograrlo y de que éstos a su vez planteen nuevas preguntas sobre el saber —como ya hemos descrito en cuanto a la dinámica formal de la técnica—, son un ejercicio de la capacidad de actuar del hombre.

La biotecnología, y en concreto la clonación, tienen la característica de que incluso cuando se empleara de buena voluntad y para fines legítimos, presenta una faceta amenazadora que es destructiva para la naturaleza humana. Todo conocimiento conlleva un poder intrínseco tan grande que va contra el hombre mismo, y precisamente por ello necesita límites que lo protejan. La técnica engrandece su poder hasta el punto en que se vuelve sensiblemente peligrosa para el conjunto de las cosas, y extiende la responsabilidad del hombre al futuro de la vida en la tierra. Con ello, la responsabilidad del hombre se vuelve universal.

### **Definición y método de la clonación**

La clonación es la repetición idéntica de un ser. Un clon es una población de células o de organismos pluricelulares genéticamente idénticos que proceden de una célula o de un individuo precursor. La clonación se practica desde hace siglos con los esquejes o implantes vegetales, y en el laboratorio ya se están obteniendo clones de animales. La clonación se puede realizar de tres formas: a) Por partición de un embrión en los primeros estadios, dando lugar a embriones genéticamente idénticos, como ocurre espontáneamente con los gemelos monocigóticos. b) Por trasplante nuclear de células embrionarias a un ovocito, con substitución del núcleo del ovocito por el de células embrionarias —lo que permite obtener nuevos embriones idénticos genéticamente, aunque con diferencias en el ADN mitocondrial. c) Por trasplante nuclear de células somáticas de un adulto a un ovocito, con substitución del núcleo de un ovocito por el núcleo de una célula de adulto, dando lugar a embriones genéticamente idénticos al adulto, es decir, un gemelo de un padre. Esta última técnica se empleaba con éxito sólo en animales inferiores, pero no se lograba en animales superiores, siendo la oveja Dolly el primer clon de mamífero adulto conseguido por esta técnica.

Las características de las tres técnicas existentes de clonación son las siguientes:

a) Clonación de embriones por partición de un embrión en sus primeros estadios.

Es una técnica simple, muy conocida, que no tiene ninguna dificultad,

y que se viene realizando desde hace una década en toda clase de animales en veterinaria, con embriones selectos de animales de granja. A partir de un embrión selecto permite obtener artificialmente un número indefinido de embriones genéticamente idénticos. La primera clonación se realizó por Sperman y Zalkember en 1919 con embriones de anfibio, que separaron sus células con un cabello humano. Con esta técnica se obtuvieron los primeros terneros clónicos en Japón y también se realiza en conejos, ratones, etc. Sería una forma de reproducción asexual, como la bipartición de organismos inferiores en el caso de bacterias o amibas.

Los gemelos monocigóticos son un caso natural de clonación, producida espontáneamente. También se da de manera artificial con una técnica cuyas fases son las siguientes: se forma el embrión por fecundación *in vitro* (FIV) o se extrae del útero mediante una sonda vaginal. El ovocito fecundado se pone en una incubadora en un medio líquido con nutrientes, y a las 12-18 horas se observa al microscopio que se haya dividido en dos células. En condiciones estériles, con un microscopio y un micromanipulador —que transforma los relativamente amplios movimientos de la mano en minúsculos movimientos—, se sujeta con un miniaspirador el embrión de dos células y con una microaguja se separan las células, colocando cada una en un platillo diferente con su medio líquido de nutrientes. Se colocan en una incubadora y al día siguiente se observa que cada célula se ha dividido y ahora hay dos, y si se deja por seis días llega a tener 32 células, que serán dos gemelos monocigóticos formados artificialmente. Los dos embriones se implantan luego en el útero para dar individuos clónicos. Cuando los dos embriones gemelos tienen 2 células se pueden volver a separar sus células y dar 4 embriones clónicos, y así sucesivamente, dando lugar a un clon de individuos genéticamente idénticos al embrión original.

b) Clonación de embriones por trasplante nuclear de células embrionarias a un ovocito.

Se trata de substituir la información genética de un ovocito por la información genética de un embrión. Para ello se obtiene un embrión de 4 a 32 células y se separan sus células. Por otra parte se obtienen ovocitos de un adulto, a los que se les extrae su núcleo y posteriormente se incuba uno de estos ovocitos con las células del embrión. Con un impulso eléctrico se estimula la fusión de ambas células, resultando un cigoto

reconstituido con el material genético del embrión a clonar. De esta manera se pueden obtener teóricamente hasta 32 copias del embrión original, aunque con diferencias en el ADN mitocondrial.

c) Clonación de adultos por trasplante nuclear de células somáticas a un ovocito.

Para ello se substituye el núcleo de un ovocito por el núcleo de células somáticas del individuo adulto que se quiere clonar. Se trata de substituir la información genética del ovocito con la información genética del adulto, que se encuentra en el núcleo extraído de una célula de ese adulto, con lo que el nuevo embrión se desarrolla ahora con los genes del adulto, dando lugar a un hijo gemelo del adulto, obtenido por reproducción asexual. Esto se había realizado en animales inferiores, hasta anfibios. Por ejemplo, a partir de células intestinales de una rana se forma un embrión con el núcleo cambiado, y se desarrolla una rana genéticamente idéntica a la rana adulta a la que se le había extraído las células intestinales. Lo mismo puede hacerse con núcleos de otros tejidos. Sin embargo, no se había podido conseguir, hasta ahora, en animales superiores como los mamíferos. Se creía que los núcleos de las células de mamíferos adultos habían perdido la capacidad de totipotencialidad, esto es, posibilidad de expresar todos los genes, a diferencia del embrión de mamífero y de las células adultas de anfibios, que sí eran capaces de expresar toda su potencialidad para dar lugar a un nuevo individuo.

En 1997 se acaba de conseguir la primera clonación a partir de células adultas de mamífero, realizada por el Dr. Wilmut y sus colaboradores del Instituto Roslin de Edimburgo (Escocia). Ellos utilizaron células procedentes de mamas de una oveja adulta de seis años de la raza Finn Dorset, que se cultivaron "*in vitro*". El proceso experimental consiste en las siguientes fases: se sometieron esas células mamarias a condiciones de desnutrición o inanición durante un tiempo, induciendo a que entrasen en una fase especial de reposo. Por otra parte, se extrajeron ovocitos no fertilizados de los ovarios de ovejas de raza escocesa de cara negra, se eliminó su núcleo, y por lo tanto, su material genético. A continuación, se fusionó la célula de la glándula mamaria en fase de reposo con el ovocito sin núcleo. Se activó el desarrollo del ovocito resultante, que tiene el núcleo de la célula de la glándula mamaria y el material genético de esa oveja, con impulsos eléctricos y empezó a dividirse. Posteriormente se implantó el embrión a una madre substituta de la raza de cara negra,

naciendo así la oveja clónica Dolly, que es morfológicamente idéntica a la oveja de raza Finn Dorset, de la que se extrajo el núcleo de una célula mamaria, y no de la donadora del citoplasma del ovocito. La oveja clónica sólo muestra diferencias con su progenitora gemela en el ADN de sus mitocondrias.

Científicamente tiene enorme importancia el hecho de obtener el primer mamífero clonado a partir de células diferenciadas de un adulto, ya que indica que el genoma de las células diferenciadas (a excepción probablemente de las células del sistema inmune), conservan su totipotencia y no sufren modificaciones genéticas irreversibles que las incapaciten para desarrollar un adulto a término, como se creía hasta ahora. Este experimento abre amplias perspectivas a la investigación básica sobre los procesos de diferenciación celular, y especialmente en los que intervienen en la fecundación. Después de muchos años de intentarlo, el éxito de este experimento se debe al uso de núcleos de células en fase de reposo (estadio  $G_0$ ), es decir, de células diferenciadas derivadas de tejido fetal o de adulto. Ello permite hacer compatible el núcleo del dador con las condiciones citoplasmáticas del ovocito receptor, no produciéndose así alteraciones en el número de cromosomas, ni tampoco un desarrollo embrionario anormal. El rendimiento del proceso ha sido muy bajo, con una pérdida muy elevada de embriones en el proceso de desarrollo de la oveja Dolly, ya que de 227 células adultas fusionadas con ovocitos enucleados, resultaron 13 embarazos y sólo nació viva Dolly (0.44% de nacimientos y 99.56% de mortandad). Seguramente en el futuro este problema técnico podrá resolverse.

Aunque el rendimiento del proceso de trasplante nuclear de células somáticas para producir clones es todavía demasiado bajo para ser aplicado de forma generalizada, en el futuro, si se mejora, sólo podría utilizarse para ovejas u otros mamíferos que hayan sido seleccionados por determinados caracteres de interés productivo o farmacológico. En las condiciones actuales de bajo rendimiento, sólo podría tener aplicación inmediata para multiplicar de forma más rápida los animales transgénicos. Aunque la mortalidad sea alta, la clonación en animales al servicio del hombre es admisible, ya que no preocupa la dignidad de Dolly, que acabará siendo sacrificada como alimento. Sólo preocupan los posibles efectos secundarios de la clonación, considerados por el propio grupo investigador, y que se seguirán considerando en toda manipulación genética.

## La clonación en seres humanos

El incremento del conocimiento puede aportar un avance en la humanidad, sin embargo, ya hemos visto que la palabra “progreso” no significa necesariamente una connotación positiva en cuanto a la consecución de los fines últimos del hombre. Por ello, nunca antes un logro técnico había producido tanta polémica en todos los ámbitos, incluido el propio mundo científico. Si ya se ha obtenido un clon de un mamífero adulto, ¿se podrá clonar algún día un ser humano? Realmente bastaría un simple análisis de sangre a un individuo adulto para que, a partir de las células de la sangre y de embriones de mujer a los que se les ha quitado su núcleo, se pudiera copiar ese individuo tantas veces como se quisiera. Aunque parezca demasiado simple, puede llegar un momento en que bastaría decir “quíteme una célula y haga un individuo idéntico a mí”. Por desgracia, una vez que existe la posibilidad, ya lo hemos visto en el apartado filosófico, la tentación del uso deja de ser potencial, para volverse fáctica. Por ello es imprescindible una seria reflexión ética. Será difícil poder evitarlo, así como tampoco hay manera de evitar que un individuo mate a otro en la calle. Ya se ha realizado la clonación de embriones humanos por división de un embrión en sus primeros estadios. Los resultados de esto fueron publicados en 1993, y alarmaron tanto a la opinión pública como al mundo científico, que se preocupa por las manipulaciones genéticas abusivas que se pueden realizar con los avances de la ingeniería genética.

La primera clonación de embriones humanos por división de un embrión fue realizada en el Centro Médico de la Universidad de George Washington de los EE.UU. (*George Washington Medical Center*), por los Drs. Jerry Hall (graduado de Fisiología y profesor de Obstetricia y Ginecología) y Robert Stillman, dos expertos en fecundación *in vitro*; el primero de ellos director del programa de FIV del Centro Médico y del departamento de Endocrinología Reproductiva y Fertilidad de esa Universidad. Trabajando con la técnica normal de FIV humana, tenían los óvulos de una mujer en un tubo, añadieron espermatozoides y los incubaron en un medio adecuado. Un día después, al observarlos bajo el microscopio, vieron que un óvulo fue fecundado por varios espermatozoides (como algunas veces sucede en la naturaleza o *in vitro*), obteniendo un embrión polispermico: eran embriones triploideos o poliploideos por una penetra-

ción polispermica del oocito. Este fenómeno hace al embrión inviable, porque muere al cabo de unos días. Los médicos hicieron con ese óvulo una clonación por división: incubaron el embrión durante un día a 37°C y en un medio adecuado, hasta que se dividió en dos células. Las separaron cuidadosamente y las incubaron por separado durante seis días, hasta que cada embrión contó con 32 células, momento en que dieron por finalizado el experimento. Así, obtuvieron un clon con dos embriones genéticamente iguales. Repitieron el experimento con otros 17 embriones polispermicos, consiguiendo un total de 48 clones, casi tres por embrión, que eran inviables.

Los resultados de la primera clonación de seres humanos se comunicaron en el Congreso anual de la Asociación Americana de Fertilidad, celebrado en Montreal, Canadá, en Octubre de 1993. El objetivo de su ponencia era "evaluar las posibilidades de crear embriones humanos múltiples partiendo de un embrión, tal como se había realizado en la industria animal. La ponencia no generó ninguna discusión científica entre los asistentes, ni a favor ni en contra. Hall y Stillman rompieron un viejo pacto científico, no escrito, pero respetado en todo el mundo que trabaja en FIV, surgido de reuniones científicas donde se acordó que ningún investigador iba a realizar este tipo de experimentos en humanos, por ser una barbaridad sin sentido. Desde el punto de vista científico no existió ningún aspecto novedoso en esa técnica, ya que desde hacía tiempo se realizaba en mamíferos y todos sabían que se podía hacer en humanos, pero hasta entonces nadie se había atrevido a hacerlo, o si se había hecho no se confesó públicamente. Sin embargo, parece que no era la primera vez, ya que en un libro del Dr. Patrick Dixon de 1990, titulado *La revolución genética*, se afirma que un científico británico había obtenido en secreto clones humanos que se habían desarrollado hasta los 15 días (fecha límite para la legislación inglesa que presupone que el embrión es un preembrión).

Esta primera clonación humana se hizo con el permiso del Comité Científico de la Universidad George Washington, pero sin utilizar fondos de proyectos financiados por el gobierno americano, por lo que pasaron desapercibidos por los comités nacionales, al ser revisado sólo por compañeros de su Universidad, no expertos en el tema. Este tipo de experimentos está prohibido en las legislaciones de todos los países europeos, excepto en el Reino Unido, que permite experimentar en

embriones humanos con autorización administrativa de un Comité Ético Nacional. En EE.UU. no hay legislación al respecto y sólo había una moratoria del gobierno de Ronald Reagan que impedía experimentar en embriones humanos, pero que Bill Clinton derogó el primer día de su mandato como un gesto simbólico, dejando la autorización en manos del hospital respectivo. En consecuencia, la noticia no podía tardar en llegar. Hall y Stillman no habían realizado estrictamente nada aberrante, porque habían partido de embriones inviábiles y no los transfirieron a una mujer. Ante el rechazo científico y público generalizado, Hall y Stillman dijeron, para justificarse, que “era cuestión de tiempo que alguien lo hiciera” y “si no lo hubiésemos hecho nosotros, otros lo habrían hecho más tarde”. Buscaron ser los primeros en la historia, pero entraron por la puerta falsa. También dijeron que lo realizaron como un ejercicio de virtuosismo de laboratorio, por capricho, pero que no iban a seguir con ello. Incluso se justificaron diciendo que querían provocar un debate público, pero no parece una excusa, ya que se puede hacer un debate con discusiones teóricas sobre el tema, sin tener que pasar a la acción.

### **Sentido de la clonación**

La mejor manera de evitar que algún día se intente obtener un clon humano es, en primer lugar, la reflexión ética de la finalidad y de los medios que esta técnica conlleva. Realmente, ¿es necesaria la clonación? ¿qué se perdería con ella?, ¿qué consecuencias tiene para el hombre?, ¿por qué se ha hecho? Y una vez que se haya contestado a estas preguntas, será necesario que exista un flujo de información adecuado entre la sociedad, los investigadores y la reflexión bioética. En segundo lugar, la sociedad debe exigir responsabilidad al científico, quien debe de informar veraz y permanentemente sobre sus investigaciones, pero sobre todo el objetivo, los riesgos e implicaciones de las mismas. No se puede permitir que la investigación pertenezca a élites cerradas de expertos, con sólo un control interno de la propia actividad y, a veces, ajenos a los principios bioéticos y a la propia sociedad. Esta última debe exigir e imponer un control externo que atienda a estos factores. No tiene sentido substituir la reproducción sexual de los animales superiores, tan laboriosamente conseguida,

y con tantas ventajas para la especie, por la clonación, que es una forma de reproducción asexual propia de los animales inferiores.

Por otro lado, ¿qué sentido tiene querer clonar un ser humano?

Existen algunas razones pragmáticas, sobre todo entre el público en general, pero su importancia estriba en que poco a poco se van generalizando y, por desinformación, comienzan a ser un factor de presión, el cual influye en la toma de decisiones. Ya en 1972 Leon Kass, en su libro *The new genetics and the future of man*, había elaborado una "lista de lavandería" de razones para justificar esta técnica. Vamos a explicar algunas de ellas:

1. *Deseo de continuidad, perpetuación de la "excelencia", u otros similares.* Como contraparte se tiene que el individuo resultante nunca será el mismo que lo originó. Hay que recordar que la naturaleza busca la individualidad tanto en cantidad como en cualidad. Ambos organismos podrán tener el mismo genoma, pero la relación núcleo citoplasma, que con este trabajo ha venido a ser resaltada en su importancia, será diferente. El desarrollo embrionario, los estímulos, etc. serán diferentes. La parte biológica de la corporeidad será distinta; la diferencia emocional, y de desarrollo macroambiental, también lo será. Pero, sobre todo, la parte fundamental que define que cada uno es una persona distinta consiste en que la forma substancial de humanidad es única, exclusiva e irrepetible para cada persona. Pueden parecer aspectos metafísicos complejos, pero incluso si tomamos el ejemplo pragmático de la muerte, cada uno puede morir en momentos y circunstancias distintas. Y aunque sólo sea esa evidencia, es suficiente para demostrar que cada individuo surgido por la clonación es una persona con una substancia individual y con una naturaleza idéntica, porque es así para cualquier persona, pero a la vez exclusiva de cada persona en lo concreto. Al clonar el aspecto físico en ningún caso se duplica la persona, ya que cada ser humano, por parecido que sea a otro, es único e irrepetible. Esta unicidad e irrepetibilidad debe ser siempre respetada. Cualquier intento de clonación viola el principio de la identidad del ser humano.

2. *La clonación como fuente de órganos y tejidos de recambio.* Se podrían guardar embriones clónicos congelados, por si el adulto necesitase un trasplante en algún momento de la vida. Se podría soñar sobre la eterna juventud, pero la vida humana nunca puede ser un instrumento para el beneficio de otras personas o un objeto de consumo para satis-

facilitar un deseo. Además, actualmente hay fantásticas bases de datos por todo el mundo que permiten encontrar donantes compatibles y también existe la posibilidad de los xenotrasplantes.

3. *La clonación como apoyo a las técnicas de reproducción asistida.* Este motivo lo propusieron Hall y Stillman en 1993, para mujeres con escasa producción de óvulos. Con la clonación se podrían obtener varios embriones, por división, a partir de uno solo, para ser implantados en sucesivos intentos. Sin embargo, como ya es sabido, la mayor dificultad estriba en conseguir la implantación.

4. *La clonación como facilitadora del diagnóstico genético preimplantatorio.* Esta sugerencia también es de Hall y Stillman, y consiste en utilizar uno de los embriones clónicos para un examen genético, y si es sano, se implanta otro, para que llegue a nacer con la seguridad de no tener trastornos hereditarios. Además de utilizar la clonación para un fin de selección y eugenesia, el destruir un embrión, aunque sea con fines diagnósticos, es inadmisiblemente científica y éticamente, ya que existen otros métodos de diagnóstico prenatal que no destruyen al embrión. Aquí es importante señalar que el juicio ético del medio se establece en relación al efecto sobre el embrión: si el medio es perjudicial entonces es erróneo, más aún si termina con su vida. Además, hay que evaluar éticamente la finalidad: si ésta pretende ser terapéutica, entonces con un medio adecuado, es válida; pero si pretende ser eugenésica, aunque el medio fuera inocuo para el embrión, es éticamente inadmisiblemente, ya que la vida de cada persona es inviolable.

5. *La clonación como inspiración de "ciencia ficción".* Debido a la difusión de este tema en los medios masivos de comunicación, el cine e incluso en la literatura de divulgación, es importante mencionar algunos de estos tópicos aunque sean fantasiosos, ya que en no pocas ocasiones, con la presión de la propaganda de conceptos, llegan a creerse como verídicos. Por ejemplo, al comprobar el buen resultado del gemelo mayor, los padres pueden desear tener un gemelo más joven y con las mismas características de su hermano, para lo cual se desarrolla uno de los clones congelados. También, para la FIV, se podrían elegir embriones clonados congelados de un catálogo, teniendo como referencia las características de los que ya han nacido de cada clon. O se podría lograr el sueño nazi de un ejército, de una raza "perfecta", o razas "inferiores" para trabajos pesados, etc.

## Valoración ética de la clonación

La conclusión generalizada del mundo científico y de la bioética es que la clonación en seres humanos es aberrante.

Cualquier acto humano, es decir libre, debe tener dos características: el conocimiento y la voluntad. Nos referimos al conocimiento, el saber la verdad sobre ese acto que se desea realizar, y que comporta tanto el acto mismo como su finalidad y consecuencias. Pero también comporta el medio y las circunstancias que vamos a emplear para realizarlo. Nos referimos a la voluntad, a la intención concreta de realizar aquel acto. Cuando faltan algunos de estos elementos que aquí hemos enunciado de manera muy simplista, el acto no es realmente libre.

El acto humano, por consiguiente, tiene un peso ético. Y este se analiza desde la finalidad y desde los medios. Si la finalidad no va de acuerdo a la naturaleza ontológica de la persona, entonces no será lícito realizar ese acto, aún si los medios fuesen adecuados a la naturaleza del hombre, pues este siempre es el parámetro contra el cual juzgamos éticamente un acto humano.

Sin desaprobar la investigación y el perfeccionamiento de las técnicas de clonación, hay que señalar que su estudio debe ser observado a la luz de este razonamiento que la ética propone:

– ¿Cuál es su finalidad? ¿esa finalidad va de acuerdo a la dignidad de la persona humana?

– ¿Cómo se lograría su finalidad? ¿esos medios respetan a la persona?

Y, si realmente fuese para ayudar al hombre a llegar a su fin último, ¿cómo conseguir que esa tecnología, que como todas es creadora de poder y dominio, sirva al hombre y no se vuelva contra él?

Este experimento abre amplias perspectivas a la investigación básica sobre los procesos de diferenciación celular y, en concreto, sobre los que intervienen en la fecundación. La noticia tiene más importancia en la metodología para hacerlo que en realizar un individuo clónico. Y al igual que cuando en 1993 se produjo un intento de clonación en seres humanos, por otras técnicas, la discusión se centra en la aplicabilidad de esta nueva tecnología, que no es neutral.

La clonación puede ser admisible en animales, sin embargo, es inadmisibles para la persona humana. No se puede aceptar el sacrificar ni

una sola persona humana en nombre de un presunto avance científico. Además es un ataque a la dignidad del ser humano, que en palabras del Dr. Serrano Ruiz-Calderón,<sup>3</sup> “es una persona que surge del encuentro de amor de dos personas y que se encuentra en una familia, donde no es propiedad de nadie. No es de un científico que lo ha producido, ni de un Estado que organiza la producción. Tampoco de un sujeto que —lejos de esperar el fruto de su amor con otra persona y, por tanto, de la variedad que la otra persona introduce en el hijo, y la conciencia de un alma propia que tiene el nuevo sujeto—, sólo quiere una grotesca reproducción de sí mismo”. Si se prescinde de la actividad y la participación de los dos padres para la procreación, la práctica es antinatural (y no nos referimos al sentido biológico, solamente, sino también al metafísico), porque el nuevo ser humano ya no es fruto de la unión de los esposos como expresión del amor, sino de un acto técnico, por muy sofisticado y publicitado que éste sea. Un ser humano no puede ser “fabricado” por otro hombre en un acto técnico, ya que atenta contra la dignidad de la vida humana al ser un sistema de producción. En este sentido, “el desarrollo tecnológico ha acostumbrado de tal forma al hombre de la civilización actual a fabricar cualquier cosa, que se ha hecho difícil, en ocasiones, reparar en la gravedad que supone sacar el origen de una nueva vida humana del entorno profundamente humano de la sexualidad conyugal, para situarlo en el mundo de la técnica”.<sup>4</sup>

Todo niño tiene derecho a nacer de un padre y una madre. Negar este derecho humano puede generar una serie de conflictos de identidad con repercusiones inimaginables, no sólo en el campo personal, sino también en el social. La clonación atenta contra el derecho a la individualidad de las personas. Repugna instintivamente y es inquietante pensar en las consecuencias psicológicas del individuo clonado, al saberse idéntico en lo físico al organismo primario (de más edad), que haya expresado antes las capacidades y limitaciones genéticas que tendrá el clónico. Pero sobre todo están las consecuencias de saber cómo y para qué fue concebido. El conocimiento de la forma artificial y deshumanizada en que ha sido concebido influirá fuertemente en su personalidad. Puede generar alteraciones y rebeldías en busca de su propia identidad al sentirse distinto, con vivencias de marginación, de resentimiento y de confusión sobre su imagen, que pueden ser mucho peores que las que a veces se dan cuando un hijo adoptivo descubre su origen extrafamiliar.

Por otra parte, una autoimagen inmadura de los padres afecta siempre a un hijo. Es evidente que existe una postura ególatra en alguien que se conceptualiza a sí mismo tan perfecto como para clonarse y no desear un hijo verdadero, que es una persona diferente e irrepetible. Esto no comporta ninguna dinámica creativa y presupone una postura en realidad tanática. También, la proyección de la imagen del padre o madre afectará radicalmente al concepto que él tenga de sí mismo y a su autoestima. Además, la clonación de un adulto necesita la intervención de una madre substituta, lo que agrava los problemas.

Evidentemente dar una respuesta ética a base de miedos o consecuencias es un arma de doble filo, pero al mismo tiempo es muy frívolo decir que los que han denunciado posibles consecuencias indeseables a estas técnicas sean "ayatolas" que pretendan paralizar el conocimiento científico. Las consecuencias, las intenciones y las circunstancias son muy importantes, y deben ser tomadas en cuenta al evaluar éticamente este procedimiento. Ahora bien, no son definitivas, porque siempre al lado de algunas, que puedan ser repugnantes, encontraremos otras, bien intencionadas, que actúan de "paraguas protector" para introducir una excepción.

Es innegable el avance de la técnica con la clonación, pero esto no justifica cualquier tipo de práctica en torno a un descubrimiento. No se debe hacer todo lo que es técnicamente posible. La ciencia y la técnica sin límites se pueden volver contra la humanidad por su utilización abusiva; en la historia reciente hay muchos ejemplos de ello. La investigación científica necesita unos límites éticos que respondan a los mandatos de la naturaleza, los cuales no la cercenan sino que la plenifican, ya que no puede considerarse "avance" una práctica que atenta contra la persona humana. En palabras del gran genetista Jêrome Lêjeune: "El procedimiento científico perfecto para dominar la naturaleza es la obediencia a sus leyes". Ir contra la naturaleza humana tendrá siempre consecuencias negativas e incontrolables para el propio hombre. Por desgracia, hay científicos que no diferencian entre embriones humanos y animales, de forma que no les importa aplicar, en humanos, técnicas manipuladoras que han sido utilizadas con éxito en animales. La tentación de ir más allá de lo permitido será siempre un atractivo para quienes creen que el fin justifica los medios. Es preocupante que se hayan roto los límites éticos que respetaban todos los científicos: no trabajar en

humanos lo relativo a clonación, hibridación, manipulación genética del genoma normal, no formar embriones con gametos del mismo sexo, ni quimeras.

Estamos en un momento crítico en el que podemos hacer muchas cosas cuyas consecuencias somos incapaces de prever. La biogenética convertida en una especie de juguete incontrolable, que puede estallar en las manos a la humanidad, ya que todo, o casi todo, es técnicamente posible.

Con la generalización del uso de embriones humanos va a ser muy difícil impedir una manipulación genética abusiva de la raza humana y asegurar un futuro digno y libre a la humanidad.

Durante estos últimos años la micromanipulación de mamíferos, incluido el hombre, ha seguido una progresiva evolución: dominio de la fecundación, progresiva presión para la selección, y modificación del código genético; la clonación es una variante de este apartado. En el caso de los animales, se han realizado con fines de investigación para mejorar la calidad de animales con interés ganadero, etc., y en el caso del hombre, se han realizado con la justificación de luchar contra la esterilidad de ayudar a la ciencia o a la medicina.

En el caso concreto de la clonación podemos afirmar que hay ilicitud ética del fin y del medio, porque supone una alteración no terapéutica sobre la propia identidad biológica. La clonación, sea en embriones o mediante esta nueva técnica, es un camino hacia la pérdida de autonomía para el hombre. Es un intento del hombre por adueñarse de lo que hace la naturaleza. Ciertamente, la naturaleza genera gemelos, pero el hombre no es la naturaleza, ni es su autor, y hay hechos que suceden *de facto* en la naturaleza, cuya realización le está vedada al hombre, pues llevarlos a cabo suponen ir contra su dignidad e instrumentalizar a unos hombres en beneficio de otros. No se trata de afirmar que la naturaleza biológica es intocable, pues está claro que la modificamos continuamente de forma lícita; sino de afirmar que la naturaleza biológica del hombre, y en concreto su genoma, goza de un respeto incondicional, pues constituye una parte esencial del propio ser personal. Por ello es importante impedir experiencias que puedan ser la avanzadilla de investigadores que rompan la barrera de la identidad biológica, sobre la que se basa la diferencia de los humanos y su misma personalidad, por la unión substancial que existe entre lo corporal y lo espiritual.

## Conclusiones

La tecnología actual está encaminada a alcanzar fines que ella misma ha creado. Como explica Hans Jonas en su libro: *Técnica, medicina y ética*, la novedad de los medios produce continuamente fines no menos innovadores, y ambos se vuelven tan necesarios para el funcionamiento de la civilización, como inútiles hubieran sido para cualquiera anterior a ella. Además, estos nuevos descubrimientos técnicos desplazan la posibilidad de expresión de la naturaleza humana del que lo descubrió. La automatización desplaza al hombre de labores en donde él se expresaba en cuanto a su condición humana.<sup>1</sup>

El planteamiento de la biotecnología es que no sólo interviene en la naturaleza inanimada, sino que lo hace en nuestra propia identidad, hasta tener la posibilidad de hacernos objetos, neutralizando metafísicamente a la persona. Esta “neutralización” de nuestra esencia puede parecer cómoda, porque así todo es válido, con tal de que sea factible realizarlo, pero parte de un supuesto comprobadamente falso: la hipótesis de que la naturaleza humana no tiene límites (cuando se sabe que sí los tiene, y son ¡bien precisos!)

Veamos de dónde surge esta hipótesis sobre la inexistencia de límites de la naturaleza de la persona. Se ha propuesto, partiendo de la falacia de que somos dueños de la vida, manipular\*, primero, la fertilidad. Aparentemente hay muchos éxitos denominados científicos, aunque algunos sean realmente técnicos, y sin embargo, aún no se ha logrado ningún control efectivo sobre la tasa de crecimiento poblacional. De hecho, el resultado es tan cuestionable que en algunos países ya hay problemas de recambio generacional, con poblaciones envejecidas, mientras que en otros aún sigue creciendo la tasa de natalidad.

¿Qué solución se propone entonces? De nuevo, partiendo de esta misma falacia, se extiende la legalización del aborto —solución muy útil, para esos lugares en donde el problema sigue siendo una gran población infantil—, y se promueve, cada vez con mayor insistencia el aniquilar a la población senil con la eutanasia, que es la solución útil para los casos de inversión de la pirámide poblacional. La realidad evidente es que no se ha logrado el apropiarnos de la vida misma, en este caso, en lo relacionado con la natalidad o la mortalidad. Así, el problema, lejos de resolverse ha abierto las fronteras a nuevos fines, a nuevos problemas...

Retomando el argumento que propone que la vida nos pertenece —y por seguir una metodología estricta recordaremos que la hipótesis alternativa es que la vida es un don—, hemos creado dos nuevos problemas: controlar el nacimiento de los niños y controlar la población senil o demasiado enferma; esto puede resumirse en evitar que exista demasiada gente no productiva. Pero, ¿qué empezamos a observar después? que si es factible determinar que alguien esté o no en este mundo, en el sentido de la supresión de personas, también se debería poder, a libre demanda, “permitir” según nuestros deseos, la vida a nuevas personas.

Y así, ante la patología de la infertilidad —que siempre ha existido, pero que podríamos cuestionarnos hasta qué punto se ha influido en algunas de sus causas, con mucha de la tecnología actual—, se diseñan las técnicas de reproducción asistida. Al partir de la hipótesis de ser dueños de la vida llegamos, de manera inevitable, a la que se refiere a la inexistencia de límites en la naturaleza humana, y así, comprueba la nulidad de la hipótesis.

En realidad, cuando no se logra vencer la patología, sustituimos parte del acto humano procreador, para que sean llamados a la existencia otras personas, con las técnicas de reproducción asistida. Sin embargo, el problema sigue siendo el mismo para la paciente, con todas las consecuencias sociales, jurídicas, económicas y morales de emplear estas técnicas. Por otro lado, en este caso ocurrió un cambio muy notable. Realmente es difícil, ante la ofuscación afectiva de un suceso tan humanamente relevante como es el nacimiento de un hijo, evidenciar que también aquí la vida continuó siendo un don, y continuó teniendo límites. De no ser así habría el 100% de éxitos y, estrictamente hablando, el problema de la esterilidad dejaría de existir, por no mencionar el de la infertilidad. Y sin embargo no es así.

En el control natal que no respeta la fisiología femenina, y simplemente propone alterar ésta, la relación interpersonal entre la pareja es el aceptarse parcial y temporalmente. Sería como decirle a la otra persona que se la acepta en casi todo, porque no se acepta su fertilidad, o como decirle que dado que el compromiso con ella no es completo, no se desean ataduras emocionales que forcen una responsabilidad permanente.

Cuando la aceptación es total entre la pareja humana, existe una necesidad tal de permanencia que el hijo es deseado no sólo como una

prolongación del propio yo, sino como el fruto vital y dinámico de esa donación y de esa aceptación total de la persona. Y a la vez acepta a este niño en su totalidad, es decir, lo acepta por la persona que es y que está llamada a ser.

Al intentar infringir los límites de la vida humana —en los cuales está necesaria y evidentemente la enfermedad—, el concepto de la naturaleza y de la finalidad de la persona se transforma en artificio, en el que se cree poseer una piedra filosofal, que transformará al hombre en dios.

Por eso es aún más factible una equivocación mayor si se concluye que: “dado que la vida me pertenece, y dado que no tiene límites, entonces no necesito a nadie más”. Esta aseveración simplificada contiene, en esencia, un núcleo muy primitivo de narcisismo, en donde el sujeto cree que es capaz de alterar y transformar la realidad, porque no es capaz de ver que el efecto que logra no se debe a la causa que cree, y que él provocó, sino a otros parámetros que son parte de la realidad misma.

Cuando intentamos traspasar los límites de la vida, resulta casi inevitable traspasar cualquier otro: ya habíamos explicado lo que sucede con la relación interpersonal de la pareja, y cómo, partiendo de una premisa falsa, podemos llegar a la no aceptación de la totalidad de la persona e incluso al hijo, fruto de esa relación interpersonal libremente elegida. Analicemos, ahora, cómo se pasa, de no desear a la persona totalmente y/o al hijo, en el control natal artificial, a desear la maternidad/paternidad, con el agravante de que la pareja deja de ser indispensable. Esto es, surge un nuevo error que consiste en el aislamiento de la persona. Y si además existe una posibilidad de que alguien sea padre o madre de esa forma, también se desea algo más, y es que el hijo sea perfecto: la proyección del progenitor al hijo es sumamente utópica y llegará a influir negativamente en el concepto del hijo concebido así.<sup>2</sup>

Una vez que todo esto es factible, y que se llega a conceptualizar la “omnipotencia humana”, entonces se desea algo nuevo: el autogenerarse con la clonación. El resultado inmediato es la circunscripción del hombre en sí mismo: primero no acepta a la totalidad de su pareja; luego no acepta al hijo; después decide que aún así le hace falta su maternidad/paternidad, pero que el otro progenitor no le es indispensable; al final, con esta nueva técnica, llega a decidir que tampoco necesita al hijo. Realmente sólo necesita una prolongación de sí mismo.

La enajenación de la persona es evidente. Al negar la realidad niega necesariamente la vida y, desde luego, cae en una quimera excitante y altamente sofisticada, pero cuya finalidad no tiene ningún objeto claro ni mucho menos bueno para la autorrealización humana. Cuando mucho, el que haya descubierto esta técnica podrá decir que hizo un descubrimiento, pero no podrá decir que ha sido un paso adelante en la búsqueda del hombre sobre la realidad.

En cambio, el deseo mismo de clonarse es simplemente una pulsión narcisista e irónica en donde, por un lado, descubrimos técnicas sofisticadísimas que nos conducen a autolimitarnos, esclavizándonos cada día más a nuestros deseos, y no a la finalidad última de nuestra tarea humana y, por otro, descubrimos, después de años de errar en el camino ecológico, que la biodiversidad es indispensable.

Las industrias cinematográfica y literaria han ganado ya tantos millones de dólares a costa de la fantasía equivocada de un grupo de personas que soñaban con el *súper hombre*. Y se ha criticado esta idea porque es nociva para la humanidad entera.

La ONU ha invertido mucho tiempo y esfuerzo de sus países integrantes para promulgar y actualizar la Declaración de los Derechos Humanos. La OMS, por su parte, ha apoyado el proyecto Genoma Humano, porque siempre es parte de la naturaleza humana y, por consiguiente, de su autorrealización, el conocimiento de la realidad, el dominio de la naturaleza! Y son proyectos lícitos y buenos para el hombre.

Un conductor domina a su automóvil cuando sabe perfectamente cómo conducirlo, a dónde conducirlo, y desde luego su funcionamiento... Pero nadie pensaría que un conductor domina a su automóvil sólo porque sabe su funcionamiento y cómo conducirlo, pero no sabe hacia dónde llevarlo!

Por ello, tenemos que reflexionar seriamente si el conocer el manejo de las técnicas de clonación realmente ayudan al hombre a ser aquel que está llamado a ser: si realmente se apega a la realidad de la naturaleza humana el tener personas idénticas al que los generó; si es humano, el no tener límites: de envejecimiento, de muerte, de enfermedades... Porque si es así, sólo recordemos que el clon que se logra, aunque sea idéntico genética y morfológicamente, aunque incluso sea gestado simultáneamente y viva en la misma familia, etc... siempre será, en realidad, otra persona. Uno puede morir en un momento y circunstancias diferentes al

otro, y ese hecho comprueba irrefutablemente que no es la misma persona que simplemente prolonga su existencia.

La clonación es, por su método, la forma más arbitraria de manipulación genética, y por su objetivo, al mismo tiempo, la forma más esclava: el objetivo no es la modificación de la substancia hereditaria, sino precisamente su no menos arbitraria “fijación”, en contradicción con la estrategia reinante en la naturaleza.<sup>1</sup>

## Referencias bibliográficas

\*Se entiende aquí por manipulación, el control hecho por el hombre de un fenómeno natural por medio de la tecnología creada por él.

<sup>1</sup> JONAS, H., *Técnica, medicina y ética*. Paidós, Barcelona. p.30, 1997

<sup>2</sup> LOPEZ ISAIAS, M. (Comunicación Personal)

<sup>3</sup> SERRANO RUIZ-CALDERON, J.M., (Comunicación Personal)

<sup>4</sup> LOPEZ MORATALLA, N., *Fecundación artificial*. en *Deontología Biológica*. Fac. de Ciencias. U. Navarra. p. 357 Pamplona 1987

<sup>5</sup> PASTOR, G.L.M., *Consideraciones bioéticas con respecto a la clonación*. *El Médico* 633: 62-67, 1997

<sup>6</sup> FRIEDMAN, T., *Progress toward human gene therapy*. *Science* 244: 1275-81, 1989.

<sup>7</sup> COURNOYER, D., SCARPA, M., JONES, S.N., MOORE, K.A., BELMONT, J.W., CASKEY, C.T., *Gene therapy: a new approach for the treatment of genetic disorders*. *Clin. Pharmacol. Ther.* 47(1): 1-11, 1990.

<sup>8</sup> WEATHERALL, D.J., *Gene therapy in perspective*. *Nature* 349: 275-6, 1991.

<sup>9</sup> CULLITON, B.J., *Gene therapy on the move (news)*. *Nature* 349: 429, 1991.

<sup>10</sup> ROBERTS, L., *Ethical questions haunt genetic technologies (news)*. *Science* 243: 1134-6, 1989.

<sup>12</sup> MURRAY, TH., *Ethical issues in human genome research*. *FASEB, J.*, 5(1): 55-60, 1991.

<sup>13</sup> *Recommendations on the european medical research councils. Gene therapy in man*. *The Lancet* 4: 1271-2, 1988.

<sup>14</sup> CANTOR, C.R., *Orchestrating the human genome project*. *Science* 248: 49-51, 1990.

<sup>15</sup> DULBECCO, R., *Science* 231: 1055, 1986.

<sup>16</sup> FRANCH MENEU, V., *Proyecto genoma humano: descubrir los secretos de los genes*. *Cuadernos de Bioética* 7 (3): 38-52, 1991.

<sup>17</sup> RECHSTEINER, M.C., *The human genome project: misguided science policy*. *TIBS* 16: 455-59, 1991.

<sup>18</sup> HERNANDEZ YAGO, J., *El proyecto genoma humano*. *Cuadernos de Bioética*, 20 (4): 285-96, 1994.

<sup>19</sup> Editorial de *The Lancet* “*Terapia génica: ¿cuándo y para qué?*”. *The Lancet*, 345: 739-740, 1995.

<sup>20</sup> GROSSMAN, M., RAPER, S.E., KOZARSKY, K. et al., “*Successful ex vivo gene therapy directed to liver in a patient with familiar hypercholesterolaemia*”. *Nature Genet.*, 6: 335-41, 1994.

- <sup>21</sup> ANDERSON, W.F., “*End-of-the year potpourri-1994*”. Hum. Gene Ther., 5: 1.431-2, 1994.
- <sup>22</sup> LEVER, A.M.L., GOODFELLOW, P. editores. “*Gene therapy*”. Br. Med. Bull., 51: 1-242, 1994.
- <sup>23</sup> ANDERSON, W.F., “*Gene therapy for cancer*”. Hum. Gene Ther., 5: 1-2, 1994.
- <sup>24</sup> DROPULIC, B., JEANG, K.T., “*Gene therapy for human immunodeficiency virus infection: genetic antiviral strategies and targets for intervention*”. Hum. Gene Ther., 5: 927-39, 1994
- <sup>25</sup> BROWN, M.S., GOLDSTEIN, J.L., HAVEL, R.J., STENBERG, D., “*Gene therapy for cholesterol*”. Nature Genet, 7: 349-50, 1994.
- <sup>26</sup> SKUSE, G.R., LUDLOW, J.W., “*Genes supresores tumorales en la enfermedad y la terapéutica*”. The Lancet (ed española), 27: 112-6, 1995. (The Lancet (ed inglesa) 345: 902-6, 1995).

# El recién nacido anencefálico

*Maurizio P. Faggioni\**

## Resumen

*El artículo traza un estado de la cuestión del animado debate en curso sobre los múltiples problemas médicos y éticos vinculados con la anencefalia, y en particular el estatuto ontológico del recién nacido anencefálico; las condiciones de licitud para el trasplante de órganos y tejidos del anencefálico; los cuidados que hay que prestar al anencefálico; el diagnóstico prenatal y la inducción del parto antes de término.*

*Se pone un énfasis especial en los modelos éticos sobreentendidos en las diversas posiciones y las diferentes perspectivas antropológicas implicadas. Se ofrecen líneas operativas que buscan conciliar las legítimas exigencias de la medicina de los trasplantes con el fundamental e imprescindible respeto por la persona humana, incluso en situaciones extremas y marginales, como aquellas en las que se encuentra el anencefálico.*

## Los datos biomédicos

La anencefalia es una malformación congénita que consiste en la ausencia de desarrollo de los hemisferios cerebrales, mientras que,

\* Profesor de bioética en la Academia Alfonsiana y en el Pontificio Ateneo Antoniano, Roma.

regularmente, está presente en el tronco cerebral la estructura encefálica que preside las funciones más importantes de la vida vegetativa.<sup>1</sup> Por tanto, a pesar del nombre (*anencefalia* significa “sin encéfalo”), en esta condición no falta *todo* el encéfalo, sino su parte más noble, el *cerebro*, considerado como sede de las funciones más típicamente humanas.

La incidencia de la patología varía, según los diversos grupos étnicos, de 0.3 a 7 por mil nacimientos y afecta en el 70 por ciento de los casos a sujetos del sexo femenino.<sup>2</sup> Las causas no son bien conocidas, pero, como para los demás defectos del tubo neuronal, se supone una cierta heterogeneidad etiológica:<sup>3</sup> a veces se puede remontar a un hecho infeccioso, sobre todo viral, que ha actuado durante la embriogénesis,<sup>4</sup> y a veces se puede demostrar en la gestante una carencia de microelementos (zinc, cobre)<sup>5</sup> o de ácido fólico y vitaminas del grupo B,<sup>6</sup> aunque se ha evidenciado también una indudable familiaridad de la patología, con repetición de eventos malformativos del sistema nervioso central, dentro de la misma rama familiar; y esto, junto con el dato de la diferente frecuencia en las diversas poblaciones, induce a pensar en una base genética sometida a gran parte de las formas anencefálicas.<sup>7</sup>

Cualquiera que sea la etiología, la *noxa teratógena* actúa en el curso de las primeras fases de la embriogénesis del sistema nervioso central.<sup>8</sup> Para comprender la ocurrencia de esta anomalía del desarrollo, recordemos que a partir del día 15 de vida se advierte en la línea media del cuerpo del embrión la llamada *placa neural*, que después de algunos días se invagina para dar lugar al *surco neural*; éste evoluciona luego en el tubo neural mediante un proceso de cierre que se inicia en el centro del surco y se propaga hacia las dos extremidades: el cierre de la extremidad craneal se completa el día 25 y el de la extremidad caudal el día 27. Desde el final de la tercera semana de la concepción se evidencia en la extremidad craneal del tubo neural un “adensamiento” que, a partir de la cuarta semana, se alarga en las tres *vesículas cerebrales* que darán origen a las estructuras encefálicas, mientras el resto del tubo neural originará la médula espinal.

Si por alguna causa agente, en un período comprendido entre el día 15 y el 21 día de embarazo, el tubo neural no se cierra completamente, tenemos malformaciones a costa del sistema nervioso y, en consecuencia, a costa de los tejidos que están encima de él y lo protegen, con posible exposición de tejido nervioso en la superficie. Si el cierre falla a costa de

la médula espinal, entonces se tiene la *espina bífida*, mientras que si es a costa de la región cefálica o vesicular se tiene la *anencefalia*.

En el ámbito de la anencefalia se reconocen muchas variantes, sobre cuya clasificación, sin embargo, no existe unanimidad entre los teratólogos. La forma más común y también la más típica es la *anencefalia meroacránica*, caracterizada por ausencia de los huesos craneales, por el cerebro reducido a una masa de tejido degenerado expuesto en superficie, y por un desarrollo casi normal de las estructuras craneoencefálicas. El rostro presenta un aspecto característico: los ojos saltones, ausencia de cuello y las superficies del rostro y del pecho formando un plano casi continuo. A la patología de base se asocian a menudo hechos malformativos a costa de otros órganos, sobre todo de los riñones y de las vías urinarias —que resultan afectados en el 10-12 por ciento de los casos— y a costa del sistema cardiovascular, que queda afectado en el 5-8 por ciento de los casos.<sup>9</sup> Finalmente, hay que distinguir la anencefalia de otras malformaciones del sistema nervioso central como el *encefalocelo*, asociado o no a *microcefalia*, el *hidranencéfalo* y el *síndrome de la banda amniótica*.

La supervivencia del anencefálico es corta. El 55 a 75 por ciento de los fetos anencefálicos muere en el útero, y de los que nacen vivos, pero con frecuencia prematuros, sólo el 40 por ciento sobrevive más de 24 horas, el 35 por ciento vive hasta el tercer día y sólo el 5 por ciento al séptimo; supervivencias más prolongadas son totalmente excepcionales.<sup>10</sup> Con terapia intensiva es posible prolongar la vida del anencefálico, en vista del trasplante de órganos, pero esta práctica suscita, como veremos, no pocas perplejidades desde el punto de vista ético.

La funcionalidad del tronco del encéfalo explica la presencia de la respiración espontánea y de múltiples actividades de predominante base refleja, como la succión, la deglución, la reacción a los estímulos gustativos, la retracción de las extremidades por estímulos doloríficos, el llanto e incluso la sonrisa.<sup>11</sup> No sabemos exactamente si un recién nacido anencefálico puede, y a qué nivel, desarrollar incluso sólo barruntos de vida de relación y de incipiente autoconciencia, pero se puede pensar que existe en algunos de ellos una cierta posibilidad de percepción sensorial y de reacción a los estímulos ligada a las estructuras nerviosas residuales que subentran a vicariar ciertas funciones más elementales del telencéfalo faltante.<sup>12</sup>

## Estatuto del anencefálico

Vistos estos datos biomédicos esenciales, antes de abordar cualquier otra problemática hay que responder a la cuestión fundamental del *estatuto ontológico* y, por tanto, *ético* del anencefálico. Análogamente a cuanto ocurre respecto del *estatuto ontológico* del embrión y del pre-embrión, se discute acerca de la plena humanidad del anencefálico y, por consiguiente, acerca del valor de su existencia y la protección que merece.<sup>13</sup>

Los antiguos moralistas y canonistas se preguntaban sobre la calidad humana y personal del anencefálico, sobre todo en vistas del reconocimiento de un sujeto idóneo para el bautismo, y concluían en una respuesta afirmativa. Según el enfoque clásico del Derecho romano, el elemento decisivo para la atribución a la especie humana de un nacido de mujer físicamente anormal estaba constituido por el aspecto corporal, por la presencia de una *forma corporis* humana<sup>14</sup> y en particular por el aspecto humano del rostro, en cuanto parte principal e *imago*, imagen, de la persona.<sup>15</sup> El anencefálico, al poseer un aspecto corporal humano y una cabeza humana, aunque monstruosa, era considerado como persona y, como tal, bautizado.<sup>16</sup>

A nosotros, poniéndonos de alguna manera en la misma línea de concreción pragmática, nos parece que el conjunto de las evidencias biológicas conduce a reconocer en el feto y en el recién nacido anencefálico una presencia *humana* en sentido fuerte, es decir, personal. En efecto, es un individuo de la especie humana, fruto de una generación humana, dirigido desde la concepción por una *teleología intrínseca*, por un *autofinalismo* que lo ha llevado a una maduración avanzada, aunque imperfecta, y que en muchos casos terminará en el nacimiento. Para quien reconoce la *sacralidad* y el valor incomparable de toda vida humana en cualquier estadio y forma, la certeza de que también el anencefálico es una criatura humana conduce a adoptar hacia él una actitud de respeto y de cuidado análoga a la que se tendría con cualquier otro feto o recién nacido. Quien, en cambio, considera que el valor de la vida humana es una magnitud que admite sus *más* y sus *menos*, con base en criterios de funcionalidad y eficiencia (como en el *personalismo actualista*), aunque deba reconocer la identidad humana del anencefálico piensa, general-

mente, que la *calidad de vida* del anencefálico está tan menoscabada que no merece una tutela plena y un respeto incondicional.<sup>17</sup>

H. T. Engelhardt, por ejemplo, define a la persona a través de los caracteres de la autoconciencia, la autonomía, la racionalidad, la posesión del sentido moral; de ello se sigue que algunos seres humanos, como los idiotas, los embriones, los pacientes en coma irreversible, no son personas. Como se lee en el conocido manual *The foundations of bioethics*: “No todos los seres humanos son personas. Tales entidades son miembros de la especie humana. No tienen *status*, en sí y por sí, en la comunidad moral. No son participantes primarios en la empresa moral. Sólo las personas humanas tienen este *status*”.<sup>18</sup>

En el contexto de la perspectiva *sensista*, como se encuentra en muchos autores de inspiración utilitarista —tales como P. Singer—, el problema más relevante será, en cambio, el de establecer si el anencefálico es capaz o no de experimentar dolor, desde el momento en que se considera merecedor de respeto quien puede sentir placer y dolor.<sup>19</sup> El anencefálico, al carecer del sustrato neurológico necesario para percibir dolor de manera consciente, no puede sentir dolor en el sentido en que nosotros lo entendemos: las reacciones a los estímulos, que no raramente están presentes, se reducen a reflejos espinales y se niega, a pesar de la opinión contraria de Shewmon y otros, que las estructuras nerviosas troncoencefálicas puedan elaborar a cualquier nivel la sensación dolorosa.<sup>20</sup> También desde este punto de vista el recién nacido anencefálico no parece, pues, merecedor de protección.

La diversa consideración del estatuto ético del anencefálico condiciona, como es obvio, nuestros comportamientos en lo que se refiere, por ejemplo, a las terapias que habría que proporcionarle o a la extirpación de órganos o la posibilidad de interrumpir el embarazo con el aborto.

### **El anencefálico como donador de órganos**

La dificultad de encontrar órganos pequeños para utilizar en el trasplante en niños sugirió, desde los años sesenta, la posibilidad de recurrir a la extirpación de órganos, en particular de riñones, hígado y corazón, de fetos o de recién nacidos anencefálicos.<sup>21</sup> La extirpación del anencefálico parece más fácil desde el punto de vista organizativo porque se trata de

sujetos cuya muerte, si no es programable, es por lo menos *previsible* con una buena aproximación, y esto permite solicitar el consentimiento a los padres en un tiempo y en condiciones emotivamente menos dramáticas que las que se presentan en caso de muerte imprevista de un recién nacido. Calculando una frecuencia media de un caso por cada 1,800 nacimientos, se ha afirmado que con estos donadores se podría cubrir el 90 por ciento de las necesidades de órganos en el área pediátrica, aun cuando se deba recordar que sólo una parte de los anencefálicos puede ser efectivamente donadora por la frecuente inmadurez de los órganos (53-58 por ciento) y por la elevada incidencia de malformaciones asociadas a la de base.<sup>22</sup>

En estrecha conexión con el problema de la extirpación de órganos del recién nacido anencefálico está la cuestión de la *comprobación de la muerte* y, secundariamente, del tipo de *cuidados*, especialmente de reanimación, que se deben o que se pueden prestar lícitamente.<sup>23</sup>

La comprobación de la muerte del anencefálico puede hacerse verificando *el paro cardio-respiratorio*, pero las exigencias de los trasplantes han sugerido someter al recién nacido a prácticas de reanimación inmediatamente después del parto o a las primeras señales de descompensación cardio-respiratoria a fin de evitar el paro cardíaco y mantener los órganos y tejidos en buenas condiciones metabólicas. En régimen de reanimación la comprobación de la muerte debe llevarse a cabo buscando los signos de muerte cerebral (*brain death*), que se identifica substancialmente con la pérdida irreversible de todas las funciones del encéfalo, tanto del cerebro como del troncoencéfalo. Se puede intuir de inmediato, sin embargo, que, en la particular situación del anencefálico, los criterios usualmente aplicados para comprobar la muerte cerebral en el recién nacido y en el infante pueden resultar de difícil, por no decir de imposible aplicación.<sup>24</sup>

En el protocolo para confirmar la muerte cerebral aprobado por el *Center for Christian Bioethics* de la *Loma Linda University* en 1987<sup>25</sup> se omiten el registro del electroencefalograma y la verificación del flujo cerebral, por la ausencia o inadecuación del sustrato anatómico, y la muerte cerebral se determina poniendo de relieve la *ausencia de los reflejos troncoencefálicos* y la prolongación de la *apnea* durante 24 horas por lo menos. Sin embargo, la experiencia ha demostrado que incluso estos dos criterios pueden ser de difícil comprobación o volverse

engañosos, porque la comprobación de la desaparición de los *reflejos troncoencefálicos* vale solamente si éstos han estado presentes anteriormente, evento que no siempre se verifica, y son frecuentes las anomalías de los nervios craneales. Por otra parte, no es fácil establecer rápidamente el diagnóstico de irreversibilidad de las lesiones del tronco encefálico del anencefálico, pues es posible la superación espontánea de la apnea incluso pasadas varias horas desde el paro respiratorio.

En un estudio, muy riguroso metodológicamente hablando, llevado a cabo desde diciembre de 1987 a junio de 1988 en la *Loma Linda University* de California sobre dos grupos de anencefálicos, seis intubados y cuidados con terapia intensiva desde el nacimiento y seis seguidos primero con cuidados ordinarios y luego reanimados a las primeras señales de insuficiencia cardio-respiratoria, sólo 2 recién nacidos satisficieron los criterios de muerte cerebral establecidos por el protocolo.<sup>26</sup> En particular el respirador era desconectado dos veces al día para comprobar la permanencia de la respiración espontánea y, por tanto, la funcionalidad del tronco del encéfalo, pero la reanimación era interrumpida en cualquier caso después de una semana: se había decidido este plazo porque la supervivencia media de un anencefálico es, precisamente, de una semana: prolongar por más tiempo la reanimación podía configurar un ensañamiento indebido y crear problemas psicológicos a los padres y al equipo médico. En el grupo de los recién nacidos intubados al nacer sólo uno satisfizo los criterios de muerte cerebral previstos, mientras los otros cinco murieron por paro cardíaco después de la interrupción de la terapia intensiva (entre 5 días y dos meses después); en el grupo de los recién nacidos intubados al momento de aparecer desequilibrios funcionales, el paro cardíaco sobrevino antes de la muerte cerebral en cinco de los seis sujetos.

Sintetizando la experiencia de muchos centros y estableciendo los términos sobre la cuestión, la *Medical Task Force on Anencephaly* concluía como sigue: “El diagnóstico de muerte del troncoencéfalo depende de la desaparición de funciones preexistentes del tronco mismo, incluida la pérdida —por un período de observación de por lo menos 48 horas— de una función mensurable de los nervios craneanos y de movimientos espontáneos, y positividad de un *test* para la apnea... Con los métodos normalmente disponibles, y especialmente en presencia de anomalías de la vista y el oído, puede no ser posible determinar la muerte

en algunos recién nacidos con anencefalia basándose solamente en criterios neurológicos".<sup>27</sup>

La aplicación rigurosa de las condiciones estándar para la comprobación de la muerte cerebral hace más difícil los procedimientos de extirpación de los órganos, debiéndose excluir potenciales donadores al no responder a los criterios previstos; se ha comprobado, además, que los recién nacidos anencefálicos sometidos a terapia intensiva sobreviven más; y esto, a pesar de la terapia y el control metabólico e hidroelectrolítico, lleva a un inevitable deterioro de los órganos trasplantables.<sup>28</sup> Por ello, para facilitar y hacer más rápida la comprobación de la muerte de los recién nacidos anencefálicos, y tener a disposición un buen número de órganos adecuados para extirparlos, se han propuesto diversas correcciones a los criterios de muerte cerebral aplicados a los anencefálicos.

Algunos autores, negando la validez del criterio de la muerte encefálica total (*whole-brain death*), han llegado a la conclusión de que el anencefálico, que no posee el cerebro, puede ser considerado como un ser no vivo, aunque sus funciones vegetativas estén virtualmente íntegras: no existe, ni nunca ha existido como persona.<sup>29</sup> En una perspectiva semejante, Harrison, el alemán Holzgreve y otros han hablado del anencefálico como de un sujeto *brain-absent*, que habría que equiparar con un *brain-dead* y, en todo caso, ser considerado como una categoría aparte por lo que se refiere a la comprobación de la muerte.<sup>30</sup>

La introducción de estos criterios de comprobación de la muerte, además de fundarse en una visión muy discutible e insuficiente de la persona humana —que es reducida a la posibilidad de producir determinadas prestaciones mentales— comporta consecuencias gravísimas. En efecto, si un sujeto en el que se verifica una pérdida únicamente de las funciones corticales o cerebrales se ha de considerar biológicamente muerto, incluso cuando el tronco del encéfalo mantiene autónomamente las funciones vitales —en particular la respiración autónoma y el control de los principales parámetros circulatorios—, se sigue de ello que no sólo los anencefálicos, sino también los niños con graves anomalías a costa del sistema nervioso central, los ancianos con la enfermedad de Alzhemier, los sujetos en estado vegetativo persistente y quienquiera que no responda a estos nuevos estándares sumamente restrictivos, se han de considerar clínicamente muertos.<sup>31</sup>

Otros autores han partido, entonces, de la presunción de que un sujeto está muerto cuando se encuentra en una condición caracterizada por ausencia de las funciones integrativas encefálicas, de tal suerte que la muerte es regularmente inminente. Esta definición se aplicaría sólo a dos categorías particulares, esto es, a los sujetos cuya muerte se compruebe con criterios neurológicos y a los recién nacidos anencefálicos. Estarían excluidos los pacientes en estado vegetativo persistente, en los que la muerte no es en general inminente y que, más aún, pueden sobrevivir por años, así como los recién nacidos discapacitados afectados de trisomía 21 o de otros déficits neurológicos, pero que no están próximos a la muerte. La persistencia de las funciones integrativas cerebrales excluiría de la citada definición a aquellos pacientes que están destinados a morir, en un corto plazo, por patologías no tratables, como la agenesia renal bilateral o la hipoplasia pulmonar, pero cuya función neurológica está intacta. En la práctica, una vez planteado el diagnóstico de anencefalia podemos concluir que ese recién nacido no está vivo y esto elimina tanto el problema del ensañamiento terapéutico como el de la espera de la muerte cerebral, como afirma J. Fletcher en un comentario a la experiencia de Loma Linda: “Nuestra propuesta afirma que el niño anencefálico no está vivo (*is not alive*) y esto elimina cualquier problema respecto de la terapia intensiva... Nuestra propuesta reconoce que el concepto de muerte cerebral (*brain death*) no es útil en este contexto y por esto evita confusiones al aplicar los criterios. Desde un punto de vista médico, la calidad de los órganos vitales probablemente se menoscaba cuando son mantenidos con apoyo artificial... Nuestra propuesta maximizaría la calidad potencial de los órganos del infante anencefálico propugnando su remoción en cuanto se confirmara el diagnóstico. Finalmente, desde un punto de vista práctico, el protocolo de Loma Linda aprovechó sólo dos fuentes de órganos entre 12 candidatos. Si nuestra propuesta hubiera sido aceptada, los 12 habrían sido potenciales fuentes de órganos”.<sup>32</sup>

Estas drásticas modificaciones de la definición de muerte, funcionales para el aprovechamiento de los anencefálicos como donadores de órganos, han llevado a la práctica aberrante de extirpar los órganos inmediatamente después del nacimiento o bien de intubar de inmediato al anencefálico para controlar todos los parámetros vitales hasta el momento de la extirpación de los órganos, que se lleva a cabo independientemente de la presencia de la respiración espontánea y, en general,

de funcionalidad del tronco del encéfalo. Se trata de una auténtica *vivisección*.

### **El anencefálico entre el abandono y el ensañamiento**

La posibilidad de utilizar los órganos del anencefálico para el trasplante y la necesidad de mantenerlos en buenas condiciones metabólicas con vistas a la extirpación comportan nuevos elementos de complejidad en el tema, de por sí ya muy delicado, de la asistencia médica que se debe o se puede prestar lícitamente al anencefálico.

Cuando el anencefálico no se había individualizado todavía como una potencial fuente de órganos para extirpar (y, aún hoy, cuando no es posible el trasplante), la cuestión ética principal era si se debía —y de modo subordinado— cómo, asistir a estas criaturas malformadas y destinadas a una vida breve, siempre que no se hubiera recurrido previamente al aborto eugenésico. La actitud terapéutica más común es, en estos casos, la de proporcionar los cuidados ordinarios (calor, nutrición, hidratación) a la espera de que se presente la muerte de forma natural. Esta práctica es inobjetable desde el punto de vista ético en cuanto que proporcionar algo más que los cuidados ordinarios podría deslizarse fácilmente hacia el ensañamiento, por lo que parecería injusto relacionarla en alguna forma a la práctica aberrante y cada vez más difundida de la eutanasia neonatal o eugenésica.<sup>33</sup>

Mi opinión es, sin embargo, que esta práctica correcta es raramente seguida, porque se sabe que el anencefálico, a pesar de los cuidados, morirá en pocos días y no constituirá ya un peso para la familia y para la sociedad. Pero, ¿qué ocurriría si un recién nacido anencefálico, desafiando su pronóstico infausto, sobreviviera durante semanas, meses, años? No se trata de una hipótesis académica, sino de un caso que se presentó realmente en Estados Unidos y que ya se conoce como el caso de Baby K.<sup>34</sup> Baby K es una niña anencefálica cuya madre decidió tenerla, a pesar de que los médicos le aconsejaron que abortara. Nació el 13 de octubre de 1992 e inmediatamente después del parto (por cesárea, para evitar daños al tejido encefálico no protegido por la caja craneana), tuvo necesidad de ventilación mecánica. Después de varios días, los médicos, viendo que la niña no moría naturalmente, presionaron a la madre para

que consintiera en interrumpir la ventilación, considerándola “médicamente inapropiada” en cuanto prueba de significado terapéutico o paliativo. La madre, sin embargo, se rehusó y cuando la niña cumplió 40 días, pudo llevársela a la casa y mantenerla con apoyo respiratorio hasta el 12 de febrero de 1993, cuando la pequeña tuvo que ser hospitalizada por problemas respiratorios. Ante las repetidas emergencias médicas y la prolongación de intervenciones consideradas inapropiadas, el Hospital recurrió a la Corte Federal para legitimar el rechazo de continuar tales intervenciones contra la obstinación de la madre. Después de un accidentado proceso judicial, el Tribunal de Apelaciones sentenció que, a pesar de que el *estándar* predominante de cuidados médicos para los niños con anencefalia consiste en proveer calor, nutrición e hidratación, no se puede negar al anencefálico, como a otros sujetos que tengan necesidad, el tratamiento de ventilación artificial. En mayo de 1994 la niña seguía viva, superando con mucho la duración máxima de vida de un anencefálico hasta ahora registrada.

Puede ciertamente quedar la duda de si se trata de un ensañamiento terapéutico inhumano, originado por la obstinación de una madre más preocupada por su deseo de maternidad que por el bien de su hija, o de tratamientos terapéuticos no comunes con los anencefálicos, pero en sí no extraordinarios y suficientes, en este caso, para sostener una frágil existencia destinada de otro modo a perecer rápidamente. Para quien evalúa la proporcionalidad de una terapia con base en criterios utilitaristas y el valor de una persona con base en la calidad humana que alcanza, negará sin dudar cualquier racionalidad a esta insistencia terapéutica. Nuestra concepción de la vida humana y de su valor altísimo, aun cuando no absoluto, nos impone excluir la eutanasia neonatal tanto activa (de comisión) cuanto pasiva (de omisión) así como el ensañamiento terapéutico, y nos lleva en cambio a exigir que a todo recién nacido, incluso el destinado a una vida breve, se le proporcionen los cuidados ordinarios y eventualmente aquellos cuidados que se consideren proporcionados a su situación clínica concreta. Por esto, sin entrar en el tema de la situación verdaderamente excepcional de Baby K, creemos que en general se deberá proporcionar a los anencefálicos calor, hidratación y alimentación, sin intervenir con medios extraordinarios que no harían sino prolongar una dolorosa agonía (manteniéndose la duda sobre el grado de percepción y de apreciación del dolor en estos recién nacidos).

Donde existen programas para el uso de anencefálicos como donadores de órganos se tiene mucho interés en mantener a los donadores potenciales, y sobre todo sus delicados órganos, en condiciones óptimas para la extirpación hasta la comprobación de la muerte, por lo que, en esta perspectiva, lo que comúnmente se consideraría un ensañamiento discutible, se tiende a convertir en un modelo y un patrón (*pattern*) de comportamiento correcto.

Algunos Centros practican la reanimación del recién nacido anencefálico y prolongan la reanimación misma hasta la desaparición de la actividad del tronco del encéfalo. Ahora bien, al subsistir el resultado casi siempre infausto a corto plazo y la evidente desproporción entre el empeño técnico y la utilidad para el recién nacido, parece configurarse aquí un auténtico ensañamiento. El protocolo de Loma Linda, a fin de evitar el prolongar una inútil y, por tanto, indebida terapia de reanimación, ponía como límite máximo el de los siete días, una especie de compromiso entre el ensañamiento terapéutico y las exigencias de los trasplantes. En cualquier caso, parece claro que estamos frente a una forma más o menos larvada de instrumentalización de la persona, transformada en un auténtico banco de órganos: la reanimación tiene por finalidad, en efecto, el mantener en buenas condiciones los órganos para extirpar, no el bien del anencefálico, y se sabe que en algunos Centros, si se presenta la ocasión, se suspende el apoyo técnico en espera de la muerte del tronco del encéfalo, pilotando en la práctica el momento del deceso.<sup>36</sup>

Partiendo del concepto de persona en sentido social según la propuesta de H. T. Engelhardt, Nancy Jecker, del departamento de Historia de la Medicina de Washington D.C., ha tratado de demostrar que las prácticas de este tipo no son una instrumentalización de la persona.<sup>37</sup> Según Engelhardt, los recién nacidos, los retrasados mentales y los ancianos dementes no son personas en sentido estricto, aun cuando la sociedad tienda a reconocerles algunos derechos y cierta protección: son personas en sentido social. El anencefálico, dice Jecker, entra en esta categoría y, en cuanto persona sólo desde el punto de vista social, no tiene fines propios, sino que sus fines son uno y lo mismo con los de sus padres: si éstos aceptan al anencefálico a fin de donar sus órganos a otro recién nacido, se sigue que la donación de los órganos constituye el fin propio del anencefálico como persona social. Prestar cuidados al anencefálico exclusivamente con vistas a la extirpación no es instrumentalizarlo, sino

favorecer la realización del fin propio de su existencia en cuanto persona. Después de cuanto hemos afirmado sobre el estatuto ontológico del anencefálico, resulta claro que estos razonamientos sutiles y un poco capciosos son inaceptables porque, negando la fundamentación ontológica de la persona, la reducen a puro funcionalismo y vacían de hecho la consistencia de la persona en un sistema de prestaciones, de expectativas y de relaciones.

Llegados a este punto, se presentan sólo dos posibles enfoques médicos que salvaguardan tanto la dignidad y la inviolabilidad personal del anencefálico, cuanto la urgencia de encontrar órganos para los trasplantes. Algunos proponen el seguimiento del recién nacido solamente con los cuidados ordinarios hasta que aparecen los primeros síntomas de descompensación orgánica (bradicardia, dificultades respiratorias) y sólo en este momento iniciar la reanimación y esperar la muerte del tronco del encéfalo: se trata, como se ve, de la práctica aplicada en el segundo grupo de los recién nacidos anencefálicos en Loma Linda. Otros, como Sgreccia y Carrasco de Paula, preocupados — no sin fundamento — por evitar cualquier tipo de instrumentalización del anencefálico, proponen practicar sólo los cuidados ordinarios hasta el paro cardio-respiratorio y sólo entonces proceder a la extirpación.<sup>38</sup> En ambos casos, sin embargo, los órganos sufren un deterioro y en el segundo caso está excluida, obviamente, la posibilidad de extirpación cardíaca.

En conclusión, la dificultad de comprobar con seguridad que ha sobrevenido la muerte cerebral, junto con el problema de mantener en buen estado los órganos para extirpar, sin instrumentalizar al recién nacido anencefálico, hacen muy difícil, en el estado actual de los conocimientos médicos, el recurrir al anencefálico como donador de órganos, salvo algunas excepciones. Se mantiene la necesidad de encontrar órganos para trasplantar, pero tal vez el único camino practicable para responder a la gran demanda de órganos para pacientes en edad pediátrica será la de desarrollar cada vez más la técnica de los órganos artificiales y, sobre todo, la práctica de los *xenotrasplantes*, esto es, obtener órganos de animales adecuados y controlar el rechazo con terapias oportunas o, mejor aún, modificar con oportunas intervenciones de ingeniería genética los antígenos tisulares animales para hacerlos compatibles con el organismo humano.

## Diagnóstico prenatal y parto antes de término

Actualmente el diagnóstico de anencefalia puede establecerse muchos meses antes del nacimiento, ya sea mediante los acostumbrados exámenes ecográficos,<sup>39</sup> o dosificando determinadas sustancias en la sangre materna o en el líquido amniótico (en particular alpha-fetoproteína).<sup>40</sup>

Una vez diagnosticada la anencefalia, si no hay necesidad de tener órganos disponibles para los trasplantes, muchos proyectan la posibilidad de un aborto eugenésico, siendo comúnmente admitida por la bioética laica la licitud y a veces la obligatoriedad del mismo. Esto último parte de la inquietante argumentación de H. D. Aiken, del Departamento de Filosofía de la *Brandeis University* de Waltham (Mass, EE.UU.): “Las pretensiones sobre el derecho de supervivencia biológica dependen totalmente de la capacidad que el individuo en cuestión tiene de construirse, con la ayuda de los demás, una vida humana. Esto significa que en situaciones en las que no existe la posibilidad de algún acercamiento a una vida verdaderamente humana (*a truly human life*), el derecho a la subsistencia biológica o física pierde su razón de ser y, por consiguiente, esa piadosa supresión (*termination*) de la vida, en sentido biofísico, es aceptable o tal vez incluso obligatoria”.<sup>41</sup>

No cabe duda que, por derecho natural, la supresión directa de un embrión o de un feto, incluso aunque estén malformados, es ilícita, porque el valor de la vida de una criatura humana no depende de sus prestaciones actuales o potenciales, o de su respuesta o no al estándar de calidad humana, sino del hecho de que ésta se encuentra, desde su aparición, en relación personal y constitutiva con Dios. Tampoco se pueden eludir las consecuencias catastróficas para el sentido de respeto de la vida humana al interior de la sociedad si se admitiera una norma que relacionara el valor de una vida a un parámetro subjetivo y aleatorio como el de la calidad de vida. Por esto, suena muy cierta y oportuna la condena que en la encíclica *Evangelium Vitae* se hace: “Sucede no pocas veces que estas técnicas (de diagnóstico prenatal) se ponen al servicio de una mentalidad eugenésica, que acepta el aborto selectivo para impedir el nacimiento de niños afectados por varios tipos de anomalías. Semejante mentalidad es ignominiosa y totalmente reprobable, porque pretende medir el valor de una vida humana siguiendo sólo los parámetros de

‘normalidad’ y de bienestar físico, abriendo así el camino a la legitimación incluso del infanticidio y de la eutanasia”.<sup>42</sup>

Algunos autores, tomando en consideración la angustia de la madre consciente de llevar en su seno un hijo anencefálico destinado a una muerte segura a corto plazo, han sostenido la licitud de la inducción del parto en la 24<sup>a</sup>-26<sup>a</sup> semana de embarazo, cuando el feto alcanza el estadio de vida autónoma, a fin de evitar a la madre los últimos tres penosísimos meses de embarazo. Hasta el católico Norman Ford, autor del discutido *When did I begin?*, justifica esta opción con tal que se respeten algunas condiciones: 1. debe ser cierta la presencia de un feto anencefálico; 2. la solicitud debe partir de la madre con motivo de sus propias reacciones emotivas; 3. las técnicas usadas para inducir el parto no deben ser nocivas para el feto, cuya muerte puede sobrevenir sólo como efecto no directamente querido (doble efecto); 4. la inducción debe ser en una época en que las perspectivas de la vida del feto sean prácticamente análogas a las que habría tenido a término; 5. el recién nacido anencefálico debe recibir los cuidados ordinarios (hidratación y alimentación); 6. se debe cuidar de dar una adecuada información al público para que no se confunda esta inducción antes de término con un aborto, especialmente si se efectúa en hospitales católicos.<sup>43</sup>

Otros, partiendo del supuesto de que las perspectivas de vida para el anencefálico no cambian de modo substancial induciendo el parto tanto en la 24<sup>a</sup> semana como en cualquier otro período del embarazo, no ven obstáculos éticos en inducir el parto a partir de la 16<sup>a</sup> semana, con tal que la inducción permita el nacimiento del niño vivo.<sup>44</sup>

En cualquier caso —comenta A.G. Spagnolo— “es evidente lo contradictorio de una posición semejante, que no pretendería buscar directamente la muerte del feto anencefálico, pero que de hecho justifica una intervención que, anticipando el evento natural del parto, anticipa la muerte misma del feto malformado”.<sup>45</sup> Es cierto, efectivamente, que incluso la tradición bioética católica tiende a considerar lícita y justificada la anticipación del parto cuando una ulterior prosecución del embarazo comporte peligro para la vida de la madre o del feto;<sup>46</sup> pero aquí nos encontramos en una situación muy diferente, porque ni la madre ni el feto están en peligro y, desde el momento en que la expectativa de vida para el feto anencefálico es mayor en el útero materno que fuera de él, induciendo el parto se abrevia la vida del feto, y nunca es lícito provocar

o acelerar la muerte de un inocente. Como para cualquier otro feto, sano o enfermo, el único motivo válido para correr el riesgo de anticipar el parto sería un grave peligro real para la supervivencia del niño en caso de que el embarazo continuara. En cambio, no son aceptables las motivaciones que usualmente se aducen, inspiradas en la más pura lógica utilitarista, esto es, el temor de un daño para el equilibrio psíquico de la madre y el peligro de que la muerte prenatal del feto haga perder una preciosa fuente de órganos.

## Conclusiones

A algunos les parecerá excesiva la cautela con que hemos abordado algunos de los problemas vinculados con el tratamiento de los anencefálicos y tal vez nuestras soluciones parezcan inspiradas en un riguroso "tuciorismo".<sup>47</sup>

¿Tiene sentido respetar la intangibilidad de una existencia que nace marcada por una muerte próxima e inevitable? ¿Tiene sentido mantener en vida a un anencefálico que nunca podrá expresarse ni siquiera a los niveles más bajos de las prestaciones intelectuales humanas, cuando la simple suspensión de los cuidados ordinarios podría poner a nuestra disposición un órgano capaz de salvar la vida de un niño que crecerá sano e inteligente? En una perspectiva utilitarista que valora a las personas por lo que hacen y no por lo que son, el recién nacido anencefálico se encuentra en una posición de desventaja, pero no así en la perspectiva propia de la bioética católica, que reconoce el valor altísimo de toda persona por el solo hecho de existir en la relación constitutiva y fundante con Dios.

Respetar a la persona cuando la emotividad o el egoísmo humanos llevarían a lo contrario significa aceptar el misterio que nos supera, porque toda persona hunde sus raíces en el misterio de la existencia. Estoy convencido de que ahí donde la vida humana muestra su rostro más débil y casi desfigurado, en el enfermo terminal, en el enfermo en estado vegetativo persistente, en el anciano muerto intelectualmente por la enfermedad de Alzheimer, en el anencefálico, en el embrión defectuoso, es donde debemos testimoniar con absoluta coherencia que a nuestros ojos, así como a los ojos de Dios, cualquier vida humana es sagrada.

## Referencias bibliográficas

- <sup>1</sup> Para un conocimiento más detallado de los principales datos biomédicos, véase: GORLIN, R.J., COHEN, M.M., LEVIN, L.S., *Syndromes of the head and neck*, Nueva York-Oxford: Oxford University Press, 1990 (2<sup>da</sup> ed.): 565-568; LEMIRE, R.J. et al., *Anencephaly*, Nueva York: Raven Press, 1978; MELNICK, M., MYRIANTHOPOULOS, N.C., *Studies in neural tube defects. II. Pathologic findings in a prospectively collected series of anencephalics*, American Journal of Medical Genetics 1987, 26: 27-32; SHEWMON, D.A., *Anencephaly: selected medical aspects*, Hastings Center Report 1988, 18: 11-19; MEDICAL TASK FORCE ON ANENCEPHALY, *The infant with anencephaly*, The New England Journal of Medicine 1990, 322: 669-673.
- <sup>2</sup> ELWOOD, J.M., ELWOOD, J.H., *Epidemiology of anencephalus and spina bifida*, Oxford: Oxford University Press, 1980; WISELL, T.E. et al., *Major congenital neurologic malformations. A 17-year survey*, American Journal of Diseases in Children 1990, 144: 61-67.
- <sup>4</sup> KURPPA, K. et al., *Anencephaly and maternal common cold*, Teratology 1991, 44: 51-55; PARISH, W.R., *Intrauterine herpes simplex virus infection. Hydranencephaly and a non-vesicular rash in an infant*, International Journal of Dermatology 1989, 28: 397-401; SAXEN, L. et al., *Influenza epidemics and anencephaly*, The American Journal of Public Health 1990, 80: 473-475.
- <sup>5</sup> CAVDAR, A.O. et al., *Effect of zinc supplementation in a Turkish woman with two previous anencephalic infants*, Gynecological and Obstetrical Investigations 1991, 32: 123-125; ZIMMERMAN, A.W. et al., *Interaction between selenium and zinc in the pathogenesis of anencephaly and spina bifida*, Zeitschrift Kinderchirurgie 1989, 44, Suppl. 1: 48-50.
- <sup>6</sup> En Estados Unidos se ha advertido en estos últimos años una gradual reducción de la incidencia, en el nacimiento de los defectos del tubo neural (substancialmente espina bífida y anencefalia): la reducción se puede atribuir, en parte, al diagnóstico prenatal y al consiguiente aborto eugenésico y, en parte, a una efectiva disminución de la aparición de la malformación al mejorar la alimentación de las gestantes: OAKLEY, G.P. jr., *Folic acid-preventable spina bifida and anencephaly*, The Journal of the American Medical Association 1993, 269: 1292-1293; YEN, L.H. et al., *The changing epidemiology of neural tube defects. United States, 1968-1989*, American Journal of Diseases in Children 1992, 146: 857-861; WALD, N.J., GILBERTSON, M.P., *Folic acid in prevention of neural tube defects*, The Lancet 1995, 345: 389-390.
- <sup>7</sup> HARRINGTON, B.J. et al., *A counseling dilemma involving anencephaly, acrania and amniotic bands*, Genetic Counseling 1992, 3: 183-186.
- <sup>8</sup> Cfr. MULLER, F. et al., *Development of anencephaly and its variants*, American Journal of Anatomy 1991, 190: 193-218.
- <sup>9</sup> DAVID, T.J. et al., *Congenital malformations associated with anencephaly in the Fylde peninsula of Lancashire*, The Journal of Medical Genetics 1983, 20: 338-341; MARTINEZ-FRIAS, M.L. et al., *Short rib-polydactyly syndrome (SRPS) with anencephaly and other central nervous system anomalies*, American Journal of Medical Genetics 1992, 43: 732-736; SADOVNIK, A.D., BAIRD, P.A., *Congenital malformations associated with anencephaly in liveborn and stillborn infants*, Teratology 1985, 32: 355-361.
- <sup>10</sup> BAIRD, P.A. et al., *Survival in infants with anencephaly*, Clinical Pediatrics 1978, 23: 268-271; MCABEE, G. et al., *Prolonged survival of two anencephalic infants*, American Journal of Perinatology 1993, 10: 175-177.
- <sup>11</sup> LUYENMJK, W. et al., *The smile in anencephalic infants*, Clinics in Neurology and Neurosurgery 1994, 94, Suppl.: S113-117.

<sup>12</sup> La distinción entre centros cerebrales superiores e inferiores, limitando las funciones más elevadas, y sobre todo la conciencia, a la neocorteza, es actualmente muy discutida. Una serie de observaciones clínicas y fisiológicas induciría a creer que, en ausencia de la corteza cerebral, el troncoencéfalo humano y el diencéfalo pueden mediar formas larvadas de conciencia e interacciones finalizadas con el ambiente: esto obviamente no deja de tener consecuencias cuando se juzga la calidad humana de un sujeto carente congénitamente de la neurocorteza. Cfr. PENFIELD, W., *The mystery of the mind. A critical study of consciousness*, Princeton (Nueva York): Princeton University Press, 1975.

<sup>14</sup> PAULUS, *Sententiae*, lib. 4, tit. 9, 3-4 (cfr. *Digesta Justiniani*, lib. 1, tit. 5, 1.14): “*Non sunt enim liberi, qui contra formam humani generis procreantur*” (pues no son libres aquellos que son creados contra la forma del género humano); VOLTERRA, E., *Istituzioni di Diritto Privato Romano*, Roma: La Sapienza editrice, 1987: 47.

Teniendo el anencefálico aspecto humano, no es un *monstruo* o un *prodigio* en sentido estricto, sino *ostentum*, esto es, una criatura que presenta una cierta desviación de la propia naturaleza (cfr. *Digesta Justiniani*, lib. 50, tit. 38, 1.135) y como tal no se le puede negar la pertenencia a la especie humana y por tanto el *ius hominum*, el derecho de los hombres (cfr. *Ius Justiniani*, lib. 6, tit. 29, 1.3 al final; *Digesta Justiniani*, lib. 28, tit. 2. 1.12). Teniendo en cuenta la antigua distinción, prudentemente el *Código de Derecho Canónico* de 1917 prescribía en el canon 748: “*Monstra et ostenta semper baptizentur saltem sub conditionem*”, los monstruos y los malformados siempre sean bautizados por lo menos bajo condición.

<sup>15</sup> En otro contexto, discutiendo cuál debe considerarse el lugar de la sepultura de un cuerpo desmembrado, el jurista Paulo llega a afirmar: “*Mihi autem videtur illum (scilicet locum) religiosum esse, ubi quod est principale conditum est, id est caput, cuius imago fit, inde cognoscimur*”: a mí sin embargo me parece que es religioso (el lugar), allí donde se sepulta lo que es lo principal, esto es la cabeza, de la que se hace la imagen, y por tanto somos conocidos (*Digesta Justiniani*, lib. 11, tit. 7, 1.44). Merece oírse el clásico comentario de GLÜCK, F., *Commentario alle Pandette*, Milán: Società Editrice Libreria, 1898, lib. 1: 484-485: “Puesto que los médicos modernos opinan que tales criaturas deben pasar por hombres, con tal que su forma, especialmente respecto de la cabeza, haga presumir que tienen un alma humana, se han de entender como monstruos en sentido jurídico (esto es, desprovistos de derechos humanos) aquellos que han nacido de mujer, pero no tienen cabeza humana, sino más bien de bestia irracional y no son por tanto susceptibles de humanidad. Tales monstruos no son considerados hombres por las leyes. De hecho los antiguos filósofos y fisiólogos admitían que un alma racional sólo podía ser albergada en un cuerpo humano y no podía estar unida sino a un cuerpo con cabeza de hombre”.

<sup>16</sup> ANTONELLI, G., *Medicina Pastoralis*, vol. 1, Roma: F. Pustet, 1932, n. 308: “*Quamvis caput habeant adeo informe, veri homines sunt*”, por más deforme que tengan la cabeza, son verdaderos hombres, cfr. vol. III, n. 401; CAPPELLMANN, C., BERGMANN, W., *La médecine pastorale*, París: P. Lethielleux, 1926, p. 268: “*Ces produits (...) sont cependant des hommes authentiques, absolument incapables d'être autre chose*”, estos productos son no obstante auténticos hombres, absolutamente incapaces de ser otra cosa. Se puede ver el tratamiento del tema en el padre de la medicina legal: ZACCHIA, P., *Questiones medico-legales*, Lugduni 1673, to. 2, lib. 7, tit. 1, *De monstris*, q. 4, fol. 540 ss.

<sup>17</sup> SINGER, P., *Sanctity of life or quality of life?*, *Pediatrics* 1983, 72: 128-129; para una crítica de estos enfoques véase KROHN, A., *The anencephalic: scrap, spare parts or person*, *St. Vincent's Bioethics Center Newsletter* 1990, 8: 16-19.

<sup>18</sup> ENGELHARDT, H.T., *Manuale di bioetica*, Milán: Il Saggiatore, 1991: 126.

<sup>19</sup> SINGER, P., *Etica pratica*, Nápoles: Liguori, 1989: 102 ss.

<sup>20</sup> SHEWMON, A.D., *Anencephaly...*; SHEWMON, A.D., HOLMES, G.L., *Brainstem plasticity in congenitally decerebrated children*, *Brain & Development* 1990, 12: 664.

<sup>21</sup> HARRISON, M.R., *Organ procurement for children: the anencephalic fetus as donor*, *Lancet* 1986, 2: 1383-1386; ITAKA et al., *Transplantation of cadaver kidneys from anencephalic donors*, *The Journal of Pediatrics* 1978, 93: 216-220; MARTIN, L.W. et al., *Homotransplantation of both kidneys from an anencephalic monster to a 17 pound boy with Eagle-Barrett syndrome*, *Surgery* 1969, 66: 603-607; COMITATO NAZIONALE PER LA BIOETICA, *Trapianti di organi nell'infanzia*, Roma: Presidenza del Consiglio dei Ministri-Dipartimento per l'Informazione e l'Editoria, 1994: 26-28.

<sup>22</sup> BAILEY, L.L., *Donor organs from human anencephalics: a salutary resource for infant heart transplantation*, en AA.VV., *International Consensus Development Conference on Anencephalic Donors*, *Transplant Proceedings* 1988, 20: 35-41; cfr. SANTOSRUIZ, A., *Manipulación genética e intervención en embriones*, en POLAINO-LORENTE, A., *Manual de Bioética general*, Madrid: RIALP, 1994 (2ª ed.): 199.

<sup>23</sup> Un acucioso estado de la cuestión trazan SGRECCIA, E., SPAGNOLO, A.G., *Prelievi di organi e tessuti fetali a scopo di trapianto*, en BOMPIANI, A., SGRECCIA, E., *I trapianti d'organo*, Milán: Vita e Pensiero, 1989: 47-84. Véase también AA.VV., *International Consensus Development Conference on Anencephalic Donors*, *Transplant Proceedings* 1988, 20: 1-83; BERGER, D.H., *The infant with anencephaly: moral and legal dilemmas*, *Issues in Law Medicine* 1989, 5 (1): 67-85; CANADIAN PAEDIATRIC ASSOCIATION, BIOETHICS COMMITTEE, *Transplantation of organs from newborns with anencephaly*, *Canadian Medical Association Journal* 1990, 141 (7): 715 ss.; COMMISSIONE "BIOETICA E NEUROLOGIA", *Problemi bioetici relativi al neonato anencefalico*, *Kos* 1990: 20-22; CHURCHILL, L.R. et al., *The use of anencephalic organs: historical and ethical dimensions*, *Milbank Quarterly* 1990, 68: 147-169; DIAZ, J.H., *The anencephalic organ donor: a challenge to existing moral and statutory law*, *Critical Care Medicine* 1993, 21 (11): 1781-1786; EDITORIAL, *The anencephalic newborn as organ donor*, *Hastings Center Report* 1986, 16 (2): 21-223; FOST, N., *Removing organs from anencephalic infants: ethical and legal considerations*, *Clinical Perinatology* 1989, 16 (2): 331-337; FOST, N., *Removing organs from anencephalic infants: an idea whose time has not yet come*, *Kos* 1990, 7: 5-10; LEONE, S., voz *Anencefalo*, en LEONE, S., PRIVITERA, S., *Dizionario di Bioetica*, Palermo: EDB-ISBN 1994: 39-42; O'ROURKE, K., *Kidney transplantation from anencephalic donors*, *The New England Journal of Medicine* 1987, 317: 960-961; ZANER, R.M., STAHLMAN, A.G., *Anencephalic as organ donors*, *The Journal of Medicine and Philosophy* 1989, 14: 61-79.

<sup>24</sup> TASK FORCE FOR THE DETERMINATION OF BRAIN DEATH IN CHILDREN, *Guidelines or the determination of brain death in children*, *Neurology* 1987, 37: 1077-1078.

<sup>25</sup> ASHAWAL, S., SCHNEIDER, S., *Brain death in children: current perspectives*, *Pediatric Neurology* 1987, 3: 15-20 (part I); pp. 69-77 (part II); BAILEY, L.L., *Infant heart transplantation protocol*, Loma Linda (Calif.): Loma Linda University, International Institute, 1986. En octubre de 1988 un recién nacido anencefálico, nacido en Canadá y muerto después de dos días mientras se encontraba en terapia intensiva, fue trasladado, a petición de los padres, al Centro Médico de la Universidad de Loma Linda, en California; ahí, comprobada la muerte cerebral, se le extirpó el corazón y trasplantó con éxito a un recién nacido cardiopático. Para confrontar la operatividad de los criterios cardíacos y neurológicos de muerte y las terapias más útiles en vistas de la extirpación se desarrollaron luego dos protocolos de estudio, desde diciembre de 1987 a julio de 1988 que luego se suspendieron. Cfr. ANNAS, G.J., *From Canada with love: anencephalic newborn as organ donors*, *Hastings Center Report* 1987, 17 (6): 36-38; GOLD-SMITH, M.F., *Anencephalic organ donor suspended. Loma Linda report expected to detail*

*findings*, The Journal of American Medical Association 1988, 260: 1671-1672; PALCA, J., *Loma Linda halts controversial trial*, Nature 1988, 335: 7.

<sup>26</sup> PEABODY, J.L. et al., *Experience with anencephalic infants as prospective organ donors*, The New England Journal of Medicine 1989, 321: 244-250.

<sup>27</sup> MEDICAL TASK FORCE ON ANENCEPHALY, *The infant...*, p. 672.

<sup>28</sup> Riñones obtenidos de recién nacidos anencefálicos inmediatamente después del nacimiento han funcionado mejor que los riñones extraídos más tarde, que habían sufrido algún daño: FINE, R.N., *Renal transplantation of the infant and young child and the use of pediatric cadaver kidneys for transplantation in pediatric and adult recipients*, American Journal of Kidney Diseases 1988, 12: 1-10.

<sup>29</sup> Cfr. BELLER, F.K., *Brain life and brain death, The Anencephalic as explanatory example*, The Journal of Medicine and Philosophy 1989, 14: 5-23; CAPRON, A.M., *Anencephalic donors: separate the death from the dying*, Hastings Center Report 1987, 17 (1): 5-9; SHEWMON, A., *Caution in the definition and diagnosis of infant brain death*, en MONAGLE, J.F., THOMASMA, D.G. (eds.), *Medical ethics: A guide for health professionals*, Rockville (Maryland): Aspen, 1988: 38-57; WALTERS, J.W., ASHWAL, S., *Anencephalic infants as organ donors and the brain death standard*, The Journal of Medicine and Philosophy 1989, 14: 79-87.

<sup>30</sup> HARRISON, M.R., *The anencephalic newborn as organ donor*, Hastings Center Report 1986, 16: 21-23; HOLZGREVE, W. et al., *Kidney transplantation from anencephalic donors*, The New England Journal of Medicine 1987, 316: 1069-1070; HOLZGREVE, W., BELLER, E.K., *Anencephalic infants as organ donors*, Clinical Obstetrics and Gynecology 1992, 35: 821-830.

<sup>31</sup> Cfr. MEDEARIS, D.N., HOLMES, L.B., *On the use of anencephalic infants as organ donors*, The New England Journal of Medicine 1989, 321: 391-393: "Los argumentos de que los infantes anencefálicos no tiene cerebro, que no son personas, o que están ya muertos tienen otras fallas. Para propósitos legales, los infantes anencefálicos no se pueden distinguir lógicamente ni correctamente de los demás infantes con graves anomalías o anormalidades intracraneales o de los niños o los adultos en estado vegetativo persistente. Cambiar las leyes para acomodarlas al niño anencefálico, por más nobles que sean los propósitos, sería exponer inapropiadamente a muchos otros" (p. 392).

<sup>32</sup> TRUOG, R.D., FLETCHER, J.C., *Can organs be transplanted before brain death?*, The New England Journal of Medicine 1989, 321: 388-390; el párrafo citado está en la p. 390. Cfr. WALTERS, J.W., *Anencephalic infants as organ sources: should the law be changed? Yes - The law on anencephalic infants as organ sources should be changed*, Journal of Pediatrics 1989, 115: 824-828; WINSLOW, G.R., *Anencephalic infants as organ sources: should the law been changed? No - The law on anencephalic infants as organ sources should not be changed*, Ibid., pp. 829-832.

<sup>33</sup> Cfr. CLAYDEN, G., *Ethics and severely malformed infant: report on a multidisciplinary workshop*, The Journal of Medical Ethics 1984, 10: 71-72; MASON, J.K., *Parental choice and selective non-treatment of deformed newborn: a view from Mid Atlantic*, The Journal of Medical Ethics 1986, 12: 67-71; SGRECCIA E., *Manual de bioética, I. Fundamentos de ética biomédica*, Diana, México 1996, pp. 579-581; VARGA, A.C., *The ethics of infant euthanasia*, en ID., *The main issues in bioethics*, Nueva York: Paulist Press, 1984: 287-302; VOYER, M., *Ethique et handicap en réanimation. L'accompagnement lors de la mort d'un enfant*, Archives Françaises de Pédiatrie 1986, 43: 575-578.

<sup>34</sup> ANNAS, G.J., *Asking the Courts to set the standard of emergency care. The case of Baby K*, The New England Journal of Medicine 1994, 331: 1542-1545. Véanse los numerosos comentarios en *The case of the Baby K*, The New England Journal of Medicine 1994, 331: 1383-1385.

<sup>35</sup> Se verifican aquí las dos condiciones que denotan el ensañamiento terapéutico: la inutilidad de los cuidados prestados y la perniciosidad de los mismos para el paciente. Así SPAGNOLO, SGRECCIA, *Prelevi...*, p. 64: “La intervención de reanimación, hecha en un individuo anencefálico vivo, no tiene... justificación terapéutica alguna; además, esta intervención puede producir en cambio un ulterior sufrimiento al recién nacido por más que se diga (¿y quién lo ha confirmado?) que el anencefálico por su misma anomalía no sufrirá”.

<sup>36</sup> El mismo protocolo de Loma Linda ha sido criticado en nombre del principio kantiano de que la persona no puede ser nunca un medio: WALTERS, J.W., ASHWAL, S., *Organ prolongation in anencephalic infants: ethical and medical issues*, Hastings Center Report 1988, 18 (1): 27-32; cfr. DAVIS, A., *The status of anencephalic babies: should their bodies be used as donor banks?*, The Journal of Medical Ethics 1988, 14: 150-153.

<sup>37</sup> JECKER, N.S., *Anencephalic infants and special relationships*, Theoretical Medicine 1990, 11: 333-342. Se refleja aquí el argumento de Caplan de que los anencefálicos no tienen intereses, por lo que la ley no debe protegerlos como a los otros recién nacidos: CAPLAN, A.L., *Should fetuses or infants be utilized as organ donors?*, Bioethics 1987, 1: 119-140.

<sup>38</sup> SGRECCIA, E., *Manual de Bioética. I...*, p. 580. Cfr. CARRASCO DE PAULA, I., COLOMO GÓMEZ, J., *Trasplantes de tejido fetal*, en POLAINO-LORENTE, *Manual...*, p. 201: “No sería lícito aplicar antes de la muerte medidas de terapia intensiva sólo con el objeto de garantizar la conservación de órganos y tejidos; sería necesario un consentimiento previo que el paciente no está en condiciones de dar, y es muy discutible que los padres puedan autorizar una medida de ese estilo”.

<sup>39</sup> CAMPBELL et al., *Anencephaly: early ultrasonic diagnosis and active management*, The Lancet 1972, 2: 1226; COLOMBO, D. et al., *Ecografía e anencefalia*, Minerva Medica 1984, 75: 801: 805; GOLDSTEIN, M. et al., *Prenatal diagnosis of anencephaly: spectrum of sonographic appearances and distinction from the amniotic band syndrome*, American Journal of Radiology 1988, 151: 547-550. Sobre los problemas generales del diagnóstico prenatal véase: CAFFARRA, C., *Aspetti etici della diagnosi prenatale*, Medicina e Morale 1984, 34: 449-457; SGRECCIA, E., MELE, V., *Bioetica e diagnosi prenatale*, en ID., *Ingegneria genetica e biotecnologie nel futuro dell'uomo*, Milán: Vita e Pensiero, 1992: 211-240; TETTAMANZI, D., *La diagnosi prenatale*, en ID., *Bioetica. Nuove frontiere per l'uomo*, Casale Monferrato (AI): Piemme 1990: 191-214.

<sup>40</sup> La dosificación de la alfa-fetoproteína permite diagnosticar los defectos del tubo neural y el síndrome de Down: LIMB, C.J., HOLMES, L.B., *Anencephaly: changes in prenatal detection and birth status, 1972 through 1990*, Journal of Obstetrics and Gynecology 1994, 170: 1333-1338; MARTEANT, T.M. et al., *Factors influencing the uptake of screening for open neural-tube defects and amniocentesis to test for Down's syndrome*, British Journal of Obstetrics and Gynaecology 1989, 96: 739 ss.; *UK collaborative study on alpha-fetoprotein in relation to neural tube defects: Amniocentesis fluid alpha-fetoprotein measurement in antenatal "screening" for anencephaly and spina bifida in early pregnancy*, The Lancet 1977, 1: 1323-1332. En California se hace un “rastreo” en todas las gestantes que pueden sustraerse a la prueba solamente si firman una declaración por la que asumen cualquier responsabilidad por su negativa: MARMION, P., *The California alpha fetoprotein screening program: an advocacy program for handicapped children*, Linacre Quarterly 1988, 55: 77-78.

<sup>41</sup> AIKEN, H.D., *Life and the right to life*, en HOLTON, B. et al., *Ethical issues in human genetics*, Nueva York 1973: 173-183 (la cita está en la p. 180); cfr. GREVENGOOD, C. et al., *Severity of abnormality influences decision to terminate pregnancies affected with fetal neural tube defects*, Fetal Diagnosis and Therapy 1994, 9: 273-277.

<sup>42</sup> JUAN PABLO II, *Carta Encíclica "Evangelium Vitae"* (25.3.1995), Librería Parroquial, México 1995, p. 115, n. 63.

<sup>43</sup> FORD, N., *Morality of the early induction of labour in catholic hospitals to relieve maternal stress once anencephaly is diagnosed*, Australasian Catholic Record 1991, 68: 498-504; véase el comentario fuertemente crítico de SPAGNOLO, A.G., *Induzione di parto pretermine per il feto anencefalico?*, Medicina e Morale 1992, 3: 589-591.

<sup>44</sup> BELLER, F.K., QUARKENACK, K., *Fragen zur Bioethik: Terminierung des Schwangerschaft im II und III Trimenon aus eugenischer Indikation*, Geburtshilfe Frauenheilkd 1980, 40: 142 ss.; CHERVENAK, F.A. et al., *When is termination of pregnancy during the third trimester morally justifiable?*, The New England Journal of Medicine 1984, 310: 501-504.

<sup>45</sup> SPAGNOLO, *Induzione di parto...*, p. 591.

<sup>46</sup> Cfr. HEALY, E.F., *Medicina e Morale*, Roma: Paoline, 1958 3ª ed.): 304-307; KELLY, G., *Medico-Moral Problems*, St. Louis: Catholic Hospital Association of the United States and Canada.

<sup>47</sup> Llámase *tuciorismo* la doctrina moral que prescribe atenderse, en los casos de duda, a la más estricta interpretación de la ley. (N. del T.)

# **Sobre la llamada “anticoncepción de emergencia”**

*Centro de Bioética - Universidad Católica del Sagrado Corazón\*  
Documento n. 3/1997*

Estamos asistiendo a la difusión de una práctica de control de los nacimientos que se define como “anticoncepción de emergencia” y que ya se está aplicando en algunos países del norte de Europa y en Norteamérica. La promoción y la experimentación de esta práctica es apoyada —sobre todo, pero no exclusivamente, en los países en vías de desarrollo o, en todo caso, en condiciones precarias (guerras, carestías, migraciones masivas, etcétera)— por algunos organismos internacionales notoriamente “comprometidos” con las campañas de planificación de la natalidad.

Recientemente, los citados organismos han constituido, en colaboración con otras asociaciones de planificación familiar, un “consorcio” internacional, cuyo objetivo declarado es el de ejercer presión tanto sobre los gobiernos locales como sobre los laboratorios farmacéuticos para una mayor producción/accesibilidad a la “anticoncepción de emergencia”. Se solicita, además, que estos productos se despachen en las farmacias bajo la clasificación de “producto básico” —para que se pueda vender incluso sin receta médica—, y que esté ampliamente disponible en todas las instituciones de asistencia sanitaria para las mujeres (consultorios de salud, urgencias médicas en los hospitales, etcétera), y en particular para las adolescentes.

Entre los motivos aducidos por quienes apoyan dicha campaña de la “anticoncepción de emergencia”, estaría la doble finalidad de contrarrestar

\* El Centro está dirigido por S.E. Mons. Elio Sgreccia, catedrático de Bioética en la Universidad Católica, director de dicho Instituto y responsable de “Medicina e Morale”.

los efectos de los “fallos” de la anticoncepción llamada “ordinaria” y de reducir el porcentaje de mujeres que no adoptan ninguna técnica anticonceptiva y que recurrirían, eventual o repetidamente, al aborto quirúrgico como instrumento de control de los nacimientos; aborto que, en determinadas situaciones, es considerado como no seguro para la mujer (*unsafe abortion*).

La “anticoncepción de emergencia”, usada de forma alternativa a la “anticoncepción poscoito” o “intercepción”, es el término que engloba un conjunto de prácticas llevadas a cabo para impedir un eventual embarazo no deseado, y cuyo mecanismo de acción es el de contrarrestar el desarrollo del embrión humano, una vez que se ha producido la fecundación. A pesar de que no se pueda excluir, aunque la relación sexual haya tenido lugar varios días antes de la ovulación, que la “anticoncepción de emergencia” podría actuar bloqueando a veces la ovulación, en general se trata de una acción directa sobre el embrión y, por tanto, de una práctica “abortiva”.

El término de “emergencia” se añade, también, para indicar: 1) la solicitud de utilizar tales prácticas en tiempos muy breves después de una relación sexual que se supone fecundante; 2) la necesidad—definida por quien la propone como “no demandable”— de difundir el uso de estas prácticas.

### **Modalidades de uso**

En la actualidad las modalidades de la “anticoncepción de emergencia” utilizadas son: la administración repetida sólo de estrógenos a dosis altísimas; de elevadas cantidades de una combinación estroprogestínica o de sólo progestínico; la administración de danazol y la inserción del dispositivo intrauterino. En los países en los que se vende, está en fase de experimentación también la mifepristona, mejor conocida como RU486, que actúa—al igual que el danazol— impidiendo la implantación del embrión fecundado.

La administración de altas dosis de estrógenos (0,5-2.0 mg die/por 5 días de etinilestradiol) o de estroprogestínicos combinados según el llamado “protocolo de Yupze” (100 mcg de etinilestradiol + 0.75 mg de levonorgestrol/cada 12 horas por 2 veces) dentro de las 72 horas desde la relación presuntamente fecundante determina, como se sabe, un

efecto luteolítico o la modificación de la aproximación fisiológica de las fases de desarrollo endometrial, con alteraciones a nivel celular y/o enzimático-receptivo. En consecuencia, no se inicia la fase de anidación en la pared uterina del embrión eventualmente fecundado y el embarazo termina *en aborto*. Es interesante señalar que las altas dosis de estroprogestínicos administradas como anticoncepción de emergencia son equivalentes a la cantidad de hormonas absorbidas por la mujer en 2 años cuando las usa como anticonceptivos "ordinarios".

Los estudios efectuados en mujeres a las cuales se les han administrado estroprogestínicos combinados en la inminencia de la ovulación han mostrado, también, la inhibición de la liberación del óvulo. Este efecto, más propiamente "anticonceptivo" y no previsible en las usuales modalidades de administración del producto, estaría presente solamente en el 20 por ciento de los casos.

Entre los efectos colaterales de la absorción de estrógenos y de estroprogestínicos se señalan: náuseas, vómito, cefalea, metrorragias —más frecuentes en el caso de que se use sólo el levonorgestrol—; pero se han señalado también raros episodios de edema pulmonar agudo, así como una creciente incidencia de embarazos ectópicos. Sin embargo, no se han advertido efectos y riesgos a largo plazo de la "anticoncepción de emergencia" hormonal, sobre todo en el caso en que se practique más de una vez en el curso de la vida fértil de la mujer.

La inserción del dispositivo intrauterino no es tan utilizado, desde el momento en que ejercería su efecto hasta 5-7 días después de la ovulación, pero es una buena opción cuando hay contraindicaciones del uso masivo de estrógenos y de estroprogestínicos. El mecanismo de acción es —en la eventualidad de un embarazo— de tipo *abortivo*: se inserta en el útero algunos días después de la relación sexual y el endometrio, al volverse inhóspito por la presencia de un cuerpo extraño, no permite la implantación del embrión ya formado. Entre los efectos colaterales de la inserción del dispositivo se señalan: calambres uterinos, metrorragias y creciente incidencia de enfermedad pélvica inflamatoria.

### **El problema ético-jurídico**

De todo lo que hasta ahora llevamos dicho resulta claro que el mecanismo de acción de la llamada "anticoncepción de emergencia" se explica, en

la mayoría de los casos, impidiendo que un embrión fecundado anide en la pared uterina y que continúe su desarrollo. Se causa, en otras palabras, un *aborto*, la destrucción de un ser humano recién concebido: un acto gravemente ilícito en detrimento del más inocente de los individuos humanos.

Puede parecer un contrasentido el que en la literatura especializada se afirme que la “anticoncepción de emergencia” no actúa con un mecanismo abortivo o que gracias a la “anticoncepción de emergencia” se ha reducido el porcentaje de abortos y, sin embargo, así es. Tales afirmaciones no son otra cosa que el fruto de una manipulación semántica, y aún antes “antropológica”, con el fin de legitimar la destrucción del embrión humano en nombre del respeto de la autonomía de la mujer.

Las “coartadas”, sin embargo, comienzan pronto: se hace que el embarazo empiece desde el inicio de la implantación del embrión en la pared uterina (por tanto, no antes del día 6, como límite mínimo, o no antes del día 14, como límite máximo); el embrión es llamado “pre-embrión”, y el aborto es tal solamente si sobreviene después de la implantación.

Por consiguiente, la “anticoncepción de emergencia” —se dice— actuando antes de la implantación, no determinaría un aborto de un embarazo ya iniciado: el efecto sería únicamente el de “impedir la anidación del embrión en el útero”(!). Estas afirmaciones no encuentran una confirmación posterior en las pruebas de ginecología y obstetricia, y prescinden de la realidad de los hechos: la supresión de una vida humana en las fases iniciales.

Es necesario, entonces, devolver el justo significado a cada término, de manera que todos sepan qué realidad se esconde detrás de la “anticoncepción de emergencia”: esa realidad debe interpelar a la conciencia de cada uno, en particular de los diversos agentes sanitarios (médicos, enfermeras, farmacéuticos, etcétera), que deben poder presentar una objeción de conciencia si —en nombre del respeto de la verdad y de la dignidad de la persona— no quieren contribuir, mediante la prescripción o la dispensación de tales productos, a la destrucción de individuos humanos. Sabemos, en cambio, que algunos Directores Sanitarios de instituciones hospitalarias comienzan a dar órdenes de servicio para los responsables de las Unidades de Obstetricia y Ginecología, obligando al personal a la prescripción de la “píldora del día después”. El hecho de

que tales productos puedan tener, en algunos casos, sólo un efecto antiovulatorio o que no ejerzan ningún efecto en caso de que no se produzca la fecundación, no modifica el juicio ético sobre una práctica semejante. En efecto, al recurrir a la "anticoncepción de emergencia" se asume voluntaria o deliberadamente el riesgo de provocar un aborto. En otras palabras, si hubiera un embarazo, la mujer o el médico se habrían decidido por el aborto.

Queda por considerar, finalmente, el problema de la reglamentación del acceso a la "anticoncepción de emergencia", en relación con la ley italiana n. 194/78 que disciplina la solicitud de aborto. Algunos juristas y médicos legales han puesto de manifiesto que siendo tales medios administrados en una época anterior a la posibilidad de diagnosticar —con las investigaciones normales— la existencia del estado de gravidez, no podría ser invocada en modo alguno la aplicación de los procedimientos previstos por la ley 194/78 que requieren, prejudicialmente, la comprobación del embarazo (por tanto, es una eventualidad que el legislador no había tomado en consideración y que habría que disciplinar).

Por lo que se refiere a la posibilidad de rechazar la prestación de servicios profesionales que implique la prescripción y/o administración de la "anticoncepción de emergencia" por motivos de conciencia, ésta en cambio es legítima —según los mismos estudiosos— no sólo desde el punto de vista ético sino también desde el jurídico. En efecto, una vez alcanzado el convencimiento científico de la acción abortiva de los medios citados, la decisión consecuente de no prescribirlos, no administrarlos y/o no despacharlos no podría configurar la hipótesis de omisión de actos debidos. Ninguna norma, en otras palabras, impone la ejecución del aborto lisa y llanamente, dado que incluso en la hipótesis del aborto en los primeros 90 días se han establecido determinados procedimientos de confrontación entre la mujer y el personal socio-sanitario, así como los tiempos para una posible reconsideración.

Y para rechazar prestaciones vinculadas con la "anticoncepción de emergencia" no es necesario ni siquiera ser objetores de conciencia en cuanto que bien se puede configurar el caso de médicos no objetores que, sin embargo, adviertan la incompatibilidad de la adopción de tales medios con su propia conciencia y se muestren favorables a una actuación del aborto sólo de conformidad con los procedimientos previstos por la ley misma.

En conclusión, la difusión de la práctica de la “anticoncepción de emergencia” representa una ulterior motivación para revisar todo el texto de la ley 194/78 y para poner en marcha una acción real de prevención del aborto, que es siempre un grave trauma para la mujer. Además, es una oportunidad más para comprobar cómo los confines entre anticoncepción y aborto se han atenuado cada vez más, siendo ambos la manifestación de una misma mentalidad contra la vida.

Roma, 8 de marzo de 1997.

Se distribuye el *Documento n. 3 del Centro de Bioética* de la Universidad Católica del Sagrado Corazón, Roma, como anexo a *Cattolica Notizie*, n. 0/04

# La procreación artificial\* hacia el Parlamento italiano: historia larga y complicada

## Resumen

*En este artículo se hace una reseña de los principales acontecimientos relativos a la legislación de la procreación artificial en Italia, la participación de los comités Nacional de Bioética, del Ministerio de Salud y del Ministerio de Gracia y Justicia. Se menciona también la trascendencia que puede tener este tipo de legislación sobre la familia y la sociedad en su conjunto.*

Antes de las últimas elecciones políticas, las noticias de la prensa y las indiscreciones filtradas desde diversos ministerios daban por inminente la discusión de la ley sobre la procreación artificial en el Parlamento italiano, y cada partido político tenía dispuesto su propio proyecto de ley, mismos que se hicieron circular para recoger (no se sabe bien) si pareceres sobre la materia que se iba a debatir o consensos electorales.

En ese tiempo operaban ya tres distintos Comités de carácter nacional que tenían preparados o habían dado ya su opinión.

Existía, y sigue existiendo, el Comité Nacional para la Bioética (CNB), renovado el 31 de diciembre de 1994, el cual, en su precedente organización, había discutido largamente—durante cerca de dos años—sobre el tema de la procreática, expresándose al final con un documento sintético, que recientemente fue publicado en forma oficial.

El CNB se declara unánime al excluir cinco cosas solamente: “a) la donación de óvulo o de espermatozoide en el caso de mujeres en edad

\* Editorial de la revista *Medicina e Morale*, 1996/3.

infértil; b) cualquier forma de procreación asistida solicitada por una pareja cuyos miembros sean del mismo sexo; c) la procreación asistida solicitada por una mujer sola; d) la procreación asistida llevada a cabo después de la muerte de uno de los dos cónyuges; e) la procreación asistida solicitada por parejas que no proporcionen garantías adecuadas de estabilidad” (CNB, *Parecer del CNB sobre las técnicas de procreación asistida. Síntesis y conclusiones*, 17 de junio de 1994. Roma: Presidencia del Consejo de ministros —Departamento para la Información y la Editorial, 1995: 13).

Una de las cuestiones principales, la relativa dispersión-supresión-congelación de los embriones y su suerte futura, fue remitida a un documento que el CNB liberó en la última sesión plenaria y el cual fue dado a conocer en la conferencia de prensa del 12 de julio de 1996.

Este documento proporciona algunas posiciones diferenciadas que comportaron ciertas explicaciones por parte de algunos grupos o miembros, así como una doble afirmación clarificadora y orientadora: que el embrión humano se debe respetar como un individuo humano adulto, y que no se deben crear embriones sobrantes en los procedimientos de procreación artificial.

Con este documento, la posición del CNB sobre la procreación artificial se ha liberalizado mucho. En efecto, el documento sobre la procreación artificial no ha dado orientaciones precisas sobre cuestiones fundamentales, como la del respeto del embrión y de la fecundación heteróloga (con el corolario del anonimato para el hijo nacido por procreación artificial) y no ha ofrecido una explicación profunda de las razones por las que las diversas posiciones se diferencian entre sí. El Parlamento muy poco podrá recoger del documento sintético sobre la procreática —para entendernos, el de las disensiones— y tal vez no tendrá tiempo de leer el voluminoso documento de apoyo, publicado recientemente, en el que se recogen las comunicaciones que representan las diversas posiciones.

Por su parte, el Colegio de Médicos intervino saludablemente con una gama de prohibiciones (publicada también en *Medicina e Morale* 1995, 2: 335) más consistente, y una tasa de responsabilidad que hace honor a la Institución. Se extiende la prohibición a todas las formas de maternidad substituta; a las prácticas de fecundación asistida en mujeres con meno-

pausia no precoz; a las técnicas inspiradas en prejuicios raciales; a la selección del semen basada en prerrogativas de tipo socioeconómico o profesional. Además, se pide proscribir cualquier explotación comercial, publicitaria o industrial de gametos, embriones y tejidos embrionales o fetales.

Sin embargo, incluso en este caso algunas cuestiones importantes no han recibido una respuesta: ¿cómo se pretende, por ejemplo, salvaguardar la vida de todos los embriones y cómo se pueden evitar las complicaciones de la fecundación heteróloga (que tal vez no son cuestiones morales, pero que siguen estando vinculadas con lo que se hace en el ámbito de la procreación artificial)?

Por otro lado, desde hacía más de un año se había activado otro Comité en el Ministerio de Sanidad para ocuparse de los problemas técnico-organizativos de los centros de procreación artificial, prescindiendo de los contenidos éticos, con la esperanza de que se pudiera poner cierto orden en la jungla de los centros de procreación artificial. El documento preparado, cuya inminente publicación oficial se anunciaba de cuando en cuando, se ocupaba solamente de las condiciones higiénico-sanitarias y de autorizaciones para ejercer. Desde el punto de vista de los contenidos, es decir, de lo que los diversos centros podían realizar, no se ponían límites (remitiendo el problema a la futura ley) y se hablaba tanto de las técnicas llamadas simples, como la inseminación, cuanto de las complejas, como la FIVET; no había límites para las mujeres solas, para las ancianas, para las viudas fecundables con el semen del marido muerto, ni para la llamada “reducción embrional”, que es un crimen y debería interesar al Código Penal.

Así, se habría asistido a una reglamentación que preveía la ley, trastocando toda buena práctica jurídica e induciendo una especie de legitimación de hecho de cualquier tipo de técnica.

Si el parecer del CNB abundaba en discordancias, la perspectiva normativa elaborada por el Comité del Ministerio de Sanidad era simplemente absurda, al carecer de toda referencia moral. ¿Cómo era posible prescindir de las normas éticas y limitarse sólo a los aspectos higiénico-sanitarios y organizativos en esta materia, en la que cualquier técnica o método de procedimiento implica graves problemas éticos?

Afortunadamente, la sagacidad de los responsables y algunas reacciones de la prensa hicieron que esta normativa no se publicara.

Mientras tanto, se había constituido en los últimos meses de la legislatura anterior un tercer comité, el del Ministerio de Gracia y Justicia, compuesto por personalidades de específica y reconocida competencia. El contenido del documento conclusivo, elaborado a modo de proyecto de ley, no ha sido presentado todavía y por esto no se conoce oficialmente.

El proyecto de ley, concluido con gran empeño y oportunidad antes de que terminase la legislatura, a cuanto se sabe, se presenta a la altura de la situación por la forma y por los contenidos principales, pero parece que da acceso a la fecundación heteróloga, que es un problema bioético de no poca monta. Parece, en cambio, que se ha adoptado una posición suficientemente clara en cuanto a la cuestión de la protección del embrión y a los límites que hay que poner a la creación de embriones *in vitro*.

### **Lo que está en juego**

Se tiene la impresión de que no sólo entre los ciudadanos, sino que ni siquiera entre los políticos responsables se percibe qué valores están en juego en el campo de la procreática. No es cuestión sólo de afirmar el principio de la no comerciabilidad del cuerpo humano, como ha sido, entre otras cosas, justamente reiterado por la ley francesa. No lo es todo hablar de la prohibición de alquilar los úteros o de comprar esperma. Se requeriría considerar, entre otras cosas, los “nuevos ingresos” que obtendrían los operadores y los directores de los Centros.

Tampoco es cuestión sólo de evitar la transmisión de enfermedades infecciosas o hereditarias a través de las donaciones de gametos, cosa ciertamente no menospreciable dada la difusión del fenómeno y su semiclandestinidad. La alarma del Ministerio de Sanidad era justa, pero no se pueden conceder avales sin que antes haya una ley.

Ni siquiera es suficiente establecer el estándar de competencia de los operadores: existe, ciertamente, el peligro de que cualquier especialista ginecólogo actúe en el consultorio privado sin las garantías y la preparación técnica, con el riesgo no sólo de los contagios, sino también de los cambios de probetas y errores en los gametos, cosas que se descubren solamente cuando el error o el cambio se refiere a un donador de color. Existen cuestiones más graves que éstas y sobre las cuales la tergiversación

o el compromiso no son apreciables y pueden producir daños irreparables. Deseamos recordar las cuestiones cruciales.

1. Ante todo, se debe considerar que a través de la fecundación artificial, sobre todo la extracorpórea, está dándose una nueva forma de aborto provocado, con el agravio “acongojante” de la crioconservación, de la experimentación y de la supresión sucesiva de los embriones.

Y no nos vengan otra vez con la propuesta, especialmente después del documento del Comité Nacional de Bioética (CNB), de la teoría instrumental del preembrión: se trata de seres humanos, de individuos humanos, concebidos, luego congelados y finalmente suprimidos. Sólo en Italia serían 80,000. Estamos en presencia, al igual que los centros de ginecología, de pequeños “lager” en los que la humanidad, la piedad y los derechos humanos son suprimidos junto con los embriones. Y no se piense que basta para tranquilizar las conciencias —laicas o religiosas— con establecer, como se ha hecho en Francia, que después de cierto tiempo (dos, tres o cinco años), los embriones congelados habrán de ser suprimidos. La ley que se necesita —y que debe ser taxativa— es la que prohíbe la creación de embriones sobrantes y, lógicamente, cualquier técnica que provoque la dispersión de embriones sobrantes. Este es uno de los méritos del reciente documento del CNB relativo al estatuto del embrión humano.

2. Otro factor que hay que considerar es el del eugenismo, que pasa a través de las técnicas de procreación artificial mediante las técnicas de inseminación y, sobre todo, mediante las extracorpóreas de la FIVET.

La denuncia de J. Testart, más explícita en su último libro *Le desir du gène* —un autor laico como pocos— debería abrir los ojos antes de legislar: se seleccionan los donadores, se seleccionan los embriones, se seleccionan el sexo y las cualidades físicas y se abre el camino también al eugenismo positivo y de alteración del ser humano, porque puede producirse *in vitro* el encuentro de la técnica de procreación artificial con las técnicas de ingeniería genética. En pocas palabras, para quien no es del oficio, a un embrión *in vitro* se le pueden cambiar las connotaciones genéticas antes de la implantación, provocando mutaciones en su código genético y en el de sus descendientes.

¿Quién controla a los laboratorios donde se fecundan los millares de embriones, se seleccionan y se implantan después, mediante interven-

ciones eventualmente exitosas? ¿Quién defenderá el futuro de las generaciones?

3. Cuando se trata de fecundación heteróloga, está en juego, y gravemente, el valor de la familia. En este caso se pone en acto la paternidad y maternidad plurales; se “reduce” a espectador jurídico al padre, que es inducido a dar el consentimiento para la donación del semen. Por esta senda se han verificado dramas, rechazos y arrepentimientos. Y el hijo que nace de una “donación” debería estar privado del derecho de conocer quiénes son sus padres genéticos bajo el frágil e hipócrita manto del anonimato. Hemos explicado en un editorial precedente (*Il padre anónimo*, Medicina e Morale 1994, 6: 1085-1091) cómo todo este secretismo se tornará, sin más, inútil e ineficaz gracias a las técnicas de diagnóstico molecular del genoma.

4. Respetuosamente decimos a cuantos se sientan en el Parlamento con el ánimo sensible a las leyes de la naturaleza humana —válidas incluso después del “pensamiento moderno”, porque son ontológicas y estructurales respecto de lo que constituye al hombre como tal, e insuprimibles en la conciencia recta de los individuos— y nos dirigimos aún más claramente a aquellos que tienen esta responsabilidad como creyentes católicos —conscientes de la doctrina sobre el matrimonio y la familia—, que el acto procreador se configura como una donación recíproca de los cónyuges, en la totalidad de la persona, por la que el hijo es *genitum non factum* (“engendrado, no hecho”), término de un acto de amor conyugal y no resultado de una fábrica que se llama laboratorio.

Nos atrevemos también a decir, sobre todo a quien está todavía convencido de que el hombre es una criatura —y no un demiurgo autócrata— que la procreación implica la participación del Creador y que por esto no puede ser desnaturalizada o substituida por artilugios humanos y tecnologías substitutivas de la relación interpersonal prevista por el Creador. Esta convicción se puede fundamentar racionalmente y no sólo con base en la fe.

Pero si la ley no está en posibilidad —como se dice— de registrar el sistema religioso católico, porque es laica, entonces se debe recordar que los creyentes han de tener el deber de expresarse claramente, como legisladores, en coherencia con sus convicciones, y que tienen el derecho de la objeción de conciencia como operadores. Se debe tener también

presente que gran parte de cuanto hemos definido como valores en juego no son patrimonio exclusivo de los creyentes, sino que tienen un fundamento humano y racional. En especial, el laico con conciencia recta no puede aceptar que se sacrifiquen los embriones humanos; no puede, por esto, aceptar que se legalice una técnica que provoque tal dispersión o prevea la congelación, la experimentación, la selección eugenésica. Nadie, además, aunque sea laico, podrá negar que la fecundación heteróloga trastoca el concepto de paternidad-maternidad y, por esto, ataca a la identidad del hijo y el concepto mismo de la familia tal como está protegido por la Constitución.

### **Otras fronteras por explorar**

Se puede objetar que actuando así se pretende detener el progreso. Nosotros consideramos que el progreso va en otra dirección: en la del compromiso científico y educativo para la prevención de las causas de la infertilidad; la promoción de las técnicas de restauración de la función procreadora en el organismo del hombre y de la mujer por vía hormonal y quirúrgica (microcirugía tubárica); en la de promover y afinar las técnicas de ayuda antes y después del acto procreador de los cónyuges para que el decurso pueda ser coronado con éxito.

Tal vez este camino no apaga la especulación apresurada de ciertos centros ni exalta la sed del éxito demiúrgico que se ha instaurado en este sector, pero premia la humanidad y la sabiduría, y asegura un futuro más incólume de las generaciones.

Estamos a la espera trepidante de una ley, confiados en que el Parlamento sepa mantenerse anclado en los valores de la vida y de la familia y no tenga temor de ir contra corriente, cuando la corriente es inquietante y está contaminada.

# Sexualidad y derecho\*

*Francesco D'Agostino\*\**

## Resumen

*El autor pone en evidencia, ante todo, los límites de una concepción meramente fenomenológica y funcionalista de la sexualidad, concepción que de hecho minusvalora la sexualidad misma en sus aspectos más profundos y en la comprensión más plena del hombre mismo. Así, se torna necesario un enfoque “integrado” de la sexualidad, mediante el cual se plantee como un problema de verdad.*

*Después de ilustrar el proceso antropogénico, referido siempre a la sexualidad, tal como fue elaborado por Lacan, el autor afirma la necesidad del derecho para la sexualidad misma. En efecto, es más un postulado ideológico que una auténtica posibilidad hermenéutica pensar en la sexualidad como un mero derecho subjetivo, asumida la pretendida “privatización” de la sexualidad. En realidad, el derecho—que está constantemente llamado a regular la relacionalidad—no puede eximirse de regular el ejercicio de la sexualidad y de exigir su observancia, porque es en ese ejercicio cuando el equilibrio relacional interpersonal se manifiesta de la manera más significativa. Todo esto se hace teniendo siempre presente, sin embargo, que el jurista dispone de criterios, más que*

\* Discurso en la inauguración del 22º Congreso Nacional de la Sociedad Italiana de Medicina Legal y de los Seguros, Módena, 24 de septiembre de 1996.

\*\* Catedrático de Filosofía del Derecho, Università degli Studi di Roma “Tor Vergata”; Presidente del Comité Nacional para la Bioética.

*de un conjunto de reglas formales, que corresponden al criterio general que gobierna el universo de la juridicidad, esto es, el de la relacionalidad, entendida como equilibrio en la diferencia.*

*En efecto, más que cualquier otra dimensión, la sexualidad pone de manifiesto constantemente la presencia del derecho, de esa insistente memoria de la presencia, junto con el yo, del otro, de sus razones y de sus expectativas.*

1. Aunque epistemológicamente reductiva —por no decir pobre—, en la cultura contemporánea aún goza de un elevado prestigio una interpretación de la sexualidad que podríamos definir, según el ángulo visual que queramos enfatizar, como naturalista, objetivista u organicista, y que parece constituir la espina dorsal de esa nueva y ambigua disciplina que ha tomado el nombre de *sexología*.<sup>1</sup> En esta perspectiva, la sexualidad se identifica *fenomenológicamente*, sobre todo en el caso de los animales superiores y del hombre, con la actividad y el placer que dependen del funcionamiento del aparato genital, mientras que *funcionalísticamente* es considerada como la modalidad de reproducción óptima (especialmente si se confronta con las modalidades alternativas de la partenogénesis y de la reproducción asexuada), óptima en cuanto que provee a la recombinación genética, y ésta a su vez a la versatilidad evolutiva, ampliando enormemente el número de los caracteres sobre los cuales puede hacerse la selección natural.<sup>2</sup> Esta interpretación tiende, inevitablemente, a enraizar la sexualidad humana (que es la única que ahora nos interesa) en la mera distinción del *instinto*, sacando a la luz un programa innato o heredado, esto es, un comportamiento determinado, propio de una especie, preformado en su desenvolvimiento y circunscrito a situaciones físicas y ambientales específicas y, por consiguiente, “sufrido”, más que experimentado, por el individuo en particular.

Esta lectura de la sexualidad, que por lo demás tiene tras de sí una rica y secular historia, no sólo es insatisfactoria teóricamente, porque corresponde a una objetivización indebida del cuerpo, ampliamente superada por la reflexión más reciente,<sup>3</sup> sino que es también y, sobre todo, responsable de un *reduccionismo teórico* indebido que ha caracterizado a casi

todo el panorama de la antropología occidental. Se trata de ese reduccionismo que ha llevado al desconocimiento de la relevancia globalmente antropológica de la sexualidad y que de forma intencional, paralela e indebidamente ha exaltado en el hombre a la dimensión que se considera por lo común como más alejada de la sexual, si no incluso contrapuesta a ella: la dimensión lógico-racional. En esa perspectiva se entremezclan la teoría aristotélica del hombre como *animal rationale*, la teoría cartesiana del *cogito* como camino hacia la autoidentificación subjetiva, y las teorías económicas positivas mucho más recientes del comportamiento sexual como, por ejemplo, la de Richard Posner<sup>4</sup> —que pretenden “interpretar el tipo y la frecuencia de las diversas prácticas sexuales... como respuestas racionales a una serie de ocasiones y de vínculos”. Al mismo reduccionismo teórico hay que atribuirle la periódica reaparición —a nivel tanto de cultura difusa como, desafortunadamente, de arbitrarias interpretaciones “cultas”—, de continuas y burdas exasperaciones paroxísticas de la sexualidad humana, por lo demás inevitables cuando ésta es pensada como si fuera una mera *energía vital*, una especie de “accidente” capaz de añadirse —más aún, de “potenciar”— esa “substancia” que sería el sujeto, pero no de calificarla; una energía misteriosa en cuanto a la fuente un tanto conocida a todos en sus formas de externarse; una energía de carácter genéricamente *cuantitativo*, que algunos presumirían incluso de poder medir sobre la falsilla o incluso a través de los órganos del cuerpo humano destinados al acoplamiento y a la reproducción.

2. El desconocimiento de la sexualidad que se advierte en esta manera de pensar es radical y particularmente grave, no sólo porque esconde la experiencia humana tras de la animal y por consiguiente no logra dar razón de todas las particularidades que caracterizan ontológicamente, antes aún que moralmente, al hombre —“el animal más difícil de saciar”<sup>5</sup>— en relación con cualquier otro ser viviente, sino sobre todo porque nos aleja de la comprensión de lo que el hombre es en sí mismo, comprensión que exige que la realidad de la *sexualidad* se integre en todo razonamiento sobre el hombre que quiera captar, de manera no reductiva ni mistificada, su identidad específica.

Para construir, por tanto, un razonamiento adecuado de la sexualidad humana es indispensable integrar los datos estrictamente biológicos, a

los que acabamos de aludir, en una perspectiva antropológica no reduccionista: es indispensable, para utilizar una expresión más vigorosa, plantear el problema de la *sexualidad* como un problema de *verdad*.<sup>6</sup> A tal fin, no se necesitará ni siquiera insistir en adoptar una perspectiva antropológica rígidamente unívoca. Será muy posible, en efecto, partir de lecturas del hombre incluso alejadas y diversas entre sí: es notable observar cómo sobre este punto específico surgen coincidencias sumamente significativas.

Piénsese, por ejemplo, en la visión de la sexualidad como dimensión estrictamente calificativa del ser del hombre, que surge de la teología cristiana y, más en general, de la visión cristiana de la persona. Contraponiéndose al famoso dualismo platónico alma asexual/cuerpo sexual y al replanteamiento de ese dualismo que realizaron numerosas doctrinas heréticas (y concretado en la doctrina teológica más madura, la tomista, en cuanto el alma como forma substancial del cuerpo), el cristianismo se opone, en principio, a toda minusvaloración del cuerpo y de su identidad sexual específica. En su propio *Credo* incluso considera como principio de fe la doctrina de la "resurrección de la carne". El pensamiento psicoanalítico llega a consecuencias parecidas, desde su propia perspectiva, y da a la sexualidad esa relevancia antropogénica, tan conocida de todos que resulta inútil insistir en ella. Lo que aquí queremos poner de manifiesto es que, tanto en uno como en otro horizonte, la sexualidad no es un elemento que califique a la subjetividad, adhiriéndose, o por así decir, añadiéndose a ésta, sino que es *el* modo de manifestarse de esa peculiar forma de subjetividad ontológica, que es la subjetividad humana. Para describir a la sexualidad humana y para centrar sin el menor asomo de equívoco este punto esencial, Freud, y con él todo el psicoanálisis, recurre al término *Trieb*, es decir, *pulsión*, en cuanto término no sólo diferente, sino casi antitético al de *instinto*. Como constitutivo psíquico, la pulsión, a diferencia del instinto (que cierra el sujeto al mundo), hace al comportamiento humano no mecánicamente determinado, no preformado, no vinculado ni subordinado al tiempo, a las circunstancias o al ambiente. En términos ya no psicológicos sino antropológicos, podríamos decir que mientras el instinto somete al hombre a la naturaleza, la pulsión permite al hombre no trascender su naturaleza (a la cual pertenecen sus instintos, aunque sean débiles), sino darles una forma. Cada individuo está llamado, *a su modo*, a inventar esta forma por encima de

todo. La pulsión, en suma, pone en juego las modalidades en las que se manifiesta la libertad humana, sus potencialidades, desde las más gozosas hasta las más trágicas; la pulsión es una fuerza que, si puede empujar a un hombre *to the dregs of life*, hasta la peor degradación,<sup>7</sup> también puede llevarlo hasta el límite de la más completa y consciente sublimación de sí mismo (como observa Jesús cuando hace que sus oyentes se fijen en los eunucos, algunos de los cuales *de matris utero sic nati sunt*, así nacieron del útero de la madre, mientras otros *facti sunt ab hominibus*, así fueron hechos por los hombres, y otros más *se ipsos castraverunt propter regnum coelorum*, ellos mismos se castraron por el reino de los cielos. *Mt 19, 12*).

3. Si se lee como una función exclusivamente biológica, la sexualidad parece poseer un destino absolutamente unívoco y obvio, ligado a la reproducción de la especie. Quien quiera que absolutice coherentemente tal aspecto (como hace, por ejemplo, Schopenhauer, por lo demás con indiscutible sutileza), no puede, al fin y al cabo, sino entender la sexualidad como una especie de estratagema, más que, peor aún, un cruel engaño que hace al individuo *der Betrogene der Gattung*, el reclamo de la especie<sup>8</sup> —y no sólo al individuo humano. Y puesto que hay que librarse de los engaños, coherentemente habría que proponerse con firmeza lo imposible, es decir, liberarse de la sexualidad: y esto, repárese en ello, no por razones ascéticas, sino como el único modo de contrarrestar ese flujo aberrante que es la vida. En esta perspectiva, en efecto, a cambio de un breve placer inmediato, e incapaz de percibir el sometimiento profundo a fuerzas impersonales sobrepuestas, a las que tal placer le condena, el hombre, abandonándose a la sexualidad —más que abandonándola, renunciando a ella radicalmente— se haría instrumento inconsciente para la realización de los fines inescrutables de una vida que quiere, de todos modos, seguir viviendo y propagarse indefinidamente, en el más sublime desprecio hacia la que a nosotros —pero sólo por lo parcial de nuestra perspectiva— nos parece precisamente la *individualidad*.<sup>9</sup> Es evidente lo paradójico de semejante perspectiva, al adoptar una visión de la sexualidad tan estrictamente naturalista que pierde cualquier otro de sus significados antropológicos, hasta el punto de proyectar coherentemente una absoluta superación de la misma. Pero se trata de una superación imaginable, mas no realizable. ¿Cómo, en efecto,

puede ser posible trascender la sexualidad si en la sexualidad se enraiza nuestra misma realidad constitutiva?

4. Hay que leer la sexualidad humana no sólo biológicamente, sino también antropológicamente, esto es, en una perspectiva que no esconda su comprensión tras la de sus mecanismos fisiológicos (por lo demás, esenciales), o tras el mero funcionamiento de los órganos de los que extrínsecamente se sirve y que por esto denominamos *sexuales*. Hay que pensar la sexualidad humana con referencia a la totalidad de la persona, es decir, como determinada que está no sólo para la *reproducción* de la especie, sino, en primer lugar, para la misma *producción del yo*.

A diferencia de las otras funciones biológicas, la sexual humana posee una característica absolutamente peculiar: se necesita del *otro* para poder expresarse enteramente. Por esta razón la evolución de la sexualidad coincide con la evolución de las dinámicas relacionales y, en definitiva, con la misma construcción del yo y de todas las dimensiones psico-socio-culturales que caracterizan a la subjetividad (desde las lingüísticas hasta las estéticas o las axiológicas, incluidas las jurídicas). En su dimensión arquetípica, que es la de la *norma*, el Derecho surge, en efecto, en el momento en que el padre veda al hijo el cuerpo de la madre, es decir, surge cuando el niño es obligado, por la prohibición paterna del incesto, a salirse del estado fusional y a aceptar, con todo, la grande, pero humanísima, carga de sufrimiento que de ello se deriva, el esfuerzo de disponerse a construir su propia identidad.

El proceso por el cual el hombre, cualquier hombre en particular, se constituye como tal, pasa a través de la aceptación de su propia identidad sexual. Y adviértase bien que aquí no se trata de la aceptación de un dato, sino de la participación en un proceso, en un auténtico *proceso antropogénico*. Reconstruyamos brevemente sus etapas esenciales, recurriendo al análisis, sumamente agudo, elaborado por Jacques Lacan.<sup>10</sup>

El término *proceso* hace referencia a una dinámica que se desarrolla en el tiempo y que se puede calificar por el operar contextual (aun cuando diferenciado) de diversos "actores". En el proceso antropogénico, lo que se realiza en la triangulación padre/madre/hijo, según un ritmo esencialmente tripartita, la función simbólica del padre (en cuanto representante de la ley), es mucho más decisiva que su función real de progenitor. En una primera fase, el niño se percibe a sí mismo exclusivamente con

referencia a la madre; no tiene, pues, conciencia de que su “en-sí” es otro respecto del de quien lo ha engendrado; en esta fase la figura del padre está ausente y de todos modos es irrelevante. En la segunda fase, el niño percibe la figura paterna y la amenaza que de ella proviene; la intervención paterna abre al niño la posibilidad de autoconstruir su propia subjetividad: el niño está llamado a substraerse al deseo fusional que experimenta por la madre, substracción que no es capaz de llevar a cabo por sus propias fuerzas, sino sólo gracias a la intervención del padre que, privándolo de la madre —imponiéndole la ley y su interdicción— lo priva del objeto de su deseo (y contextualmente priva a la madre de su complemento fálico). En una tercera fase, el niño accede al *Nombre-del-padre*, se identifica con él, esto es, asume al padre a nivel simbólico, y de esa manera accede a todas las dimensiones de lo simbólico, tanto a nivel lingüístico como a nivel social: “el hombre habla, pero es porque es el símbolo que lo ha hecho hombre”.<sup>11</sup>

El proceso de maduración del sujeto corresponde, por tanto, a las diversas fases de su desarrollo sexual “normal”, de ese desarrollo que lo lleva a través de numerosas etapas bien conocidas de todos, desde la sexualidad infantil, indistinta y predatoria, hasta la fase genital adulta, propia de un sujeto que se ha conquistado finalmente a sí mismo y en la cual la relación con el otro se realiza en la forma sexualmente completa. Sexualidad, alteridad y percepción fundante del yo llegan así a copertenecerse en la dinámica bipolar (masculino/femenino) del ser del hombre.<sup>12</sup>

5. En una perspectiva ontológica, el Derecho podría parecer como *posterior* al respeto de la pulsión sexual, dato primigenio y constitutivo —o sea, como un dato derivado (pues, en efecto, cuando la sexualidad es mero instinto, como en los animales, no puede darse el Derecho). En una perspectiva fenomenológica, en cambio, entre Derecho y sexualidad se da una absoluta circularidad.<sup>13</sup> El Derecho nace de la prohibición paterna; pero a su vez esta prohibición sólo puede darse cuando existe (como presencia real o por lo menos simbólica) un padre, es decir, un sujeto enraizado en su unilateralidad sexual y, por tanto, gracias a ello no sólo *que prohíbe*, sino que está *legitimado para prohibir*. La sexualidad humana, a diferencia de la animal, *necesita del Derecho*; tiene necesidad de la regla; requiere afirmarse a sí misma en su propia bipolaridad

constitutiva. Esto lo demuestra el hecho de que cuando tal bipolaridad se atenúa, o incluso se torna inútil, se penetra en un ámbito de indeterminación no sólo de la sexualidad sino de la subjetividad misma, que recibe nombres diferentes por parte de las ciencias psicológicas, pero que de cualquier modo remiten todos a, y se enraízan todos en un déficit de relacionalidad.<sup>14</sup> Esto, en lo relacional y lo social se expresa en fisuras del yo que piden siempre (y a veces desesperadamente) ser subsanadas; fisuras que pueden traducirse en la búsqueda de una *mimesis* de la bipolaridad no resuelta (como en el caso de la homosexualidad) o, en todo caso, en pretensiones de *dominio* (que pueden llegar hasta el caso extremo del sadismo), esto es, en pretensiones que contradicen estructuralmente la lógica de la coexistencia, y por tanto, la lógica propia del Derecho. En efecto, fuera de la relacionalidad, que supone el recíproco *reconocimiento de los sujetos* en relación y que en consecuencia postula entre ellos una fundamental simetría (que hay que entender siempre obviamente en sentido dinámico), no se da otro espacio sino el *desconocimiento*, con su intrínseca, implícita o explícita, carga de violencia respecto del otro, es decir, de aquel que es desconocido. Como regla de la relacionalidad, que supone y al mismo tiempo fundamenta la reciprocidad simétrica de los sujetos en relación, el Derecho salva la posibilidad misma de la coexistencia; de una coexistencia, repárese en ello, que no hay que entender como un mero estar-junto de sujetos idénticos (dado que la identidad hace no sólo superflua sino incluso impensable la relación), sino como un reconocerse entre sujetos que se comprenden en su específica e individual diferencia, que tiene su raíz, como hemos dicho, en su irreducible *sexualidad*.

6. La historia de los hombres, y en particular la historia del Derecho en su innumerable entrelazarse con la política, con la religión, con el arte y más en general con todas las dinámicas que llamamos "culturales", nos proporciona las pruebas más elocuentes de cuanto venimos diciendo. En efecto, esa historia es esencialmente la de las reglas impuestas por la y a la sexualidad, reglas que dan substancia a tabúes, a ritos, a liturgias, a prácticas de iniciación, a producciones culturales, incluso a ordenamientos económicos, a contratos y a instituciones. Quien sepa leer estas dinámicas poniendo atención a su lógica estructural logrará captar —aunque sea sin significativas dificultades— dos perfiles esenciales, que revelan su ca-

rácter profundamente humano. El primero es su *constancia de significado*, aun en la increíble variedad de los significantes: baste pensar simplemente en la casi ilimitada variedad de las leyes que pro-hiben la endogamia e imponen, contextualmente, la exogamia, fundamentan la posibilidad de la familia, de las estructuras sociales y políticas, de la continuidad misma entre las generaciones.<sup>15</sup> La segunda —que es la inevitable carga de la manera como el hombre experimenta su propia libertad— es su constante capacidad de alterarse, de generar “*deviances*”,<sup>16</sup> de dar, por tanto, origen a formas de relación en ocasiones fallidas, en ocasiones paroxísticas, a veces ingenuamente revolucionarias,<sup>17</sup> a veces simplemente deformes: y esto porque el hombre, como escribe Bloch, es *das Umwege machende Tier*, es el “animal que hace desviaciones”.<sup>18</sup> He aquí por qué si al historiador del derecho, y más aún al estudioso de la psicología y de la etnología jurídica, se le impone esencialmente una tarea de reconocimiento y de descripción de estas complejas formas de experiencia, al jurista se le impone una tarea ulterior y bastante más ardua: la de encargarse de elaborar un *juicio* franco y explícito, porque la experiencia jurídica pide continuamente ser ayudada a ejercer su propia función, a ser simplemente ella misma. La ciencia del derecho es normativa no sólo porque asume las normas como objeto propio de su estudio específico, sino mucho más porque, al asumir críticamente su propio objeto —esto es, las normas—, opera inevitablemente sobre ellas, orientándolas y proporcionando sus dimensiones ulteriores de significado.

Por este motivo, la necesidad de que el derecho objetivo se retraiga de esa esfera de la sexualidad, de la que tanto les gusta a algunos hablar en la actualidad; la pretensión de “privatizar” radicalmente la sexualidad, relegándola a un ámbito que el derecho podría como máximo sólo aflorar, pero nunca invadir, o pensándola como un auténtico derecho subjetivo (cada quien tendría el derecho de escoger y luego hacer valer su propia sexualidad, y de pretender que se le garantice el pleno desarrollo de las relativas esferas de acción) parece más un postulado ideológico que una auténtica posibilidad hermenéutica. La realidad es que el derecho, que está constantemente llamado a regular la relacionalidad, no puede eximirse de dar reglas para el ejercicio de la sexualidad y de exigir su observancia, porque es en ese ejercicio donde el equilibrio relacional interpersonal se manifiesta más pleno de sentido. Y puesto que la lógica de la relacionalidad, como decíamos, no posee un carácter

estático, sino que sigue la dinámica antinómica del tiempo y del espacio, es por esto que el jurista tiene la pesada incumbencia de hacerse custodio del correcto desenvolvimiento de esta dinámica, expuesta siempre al riesgo de la fisura, del estancamiento, de la introversión. No existen reglas o criterios *técnicos*, ni nunca se encontrarán fórmulas resolutorias que puedan ayudar al jurista a encontrar soluciones rigurosamente exactas, en todas aquellas circunstancias que puedan ser sometidas a su análisis y a su juicio. No hay mayor ilusión que la de quien cree (como Richard Posner) que es posible “tratar el comportamiento sexual como un comportamiento racional” y, en consecuencia, según los principios de la que se pretende que sea la ciencia del comportamiento racional por excelencia, es decir, la economía; esto, no porque el ejercicio de la sexualidad deba ser considerado como irracional, sino simplemente porque la racionalidad que lo gobierna no es lógico-deductiva, sino gobernada por la empatía relacional.

Pero no por esto hay que pensar que el jurista no dispone de instrumentos para manejar, con el rigor que le es propio, los problemas de la sexualidad. De lo que dispone no es de un conjunto de reglas formales, sino más bien de un criterio, que corresponde, por lo demás, al criterio general que gobierna el universo de la juridicidad (o, para quien gusta de otro tipo de léxico, el criterio fundamental del derecho natural): el criterio de la relacionalidad, entendida como equilibrio en la diferencia. Si es cierto, como decía sugestivamente Hans Urs Von Balthasar, que “hasta en la última célula el cuerpo masculino es masculino y el femenino femenino”,<sup>19</sup> es cierto también que esta diferencia no excluye, sino que funda una posibilidad auténtica de recíproco reconocimiento. Hombre y mujer no son ni absolutamente complementarios, ni absolutamente suplementarios: esta situación, que objetivamente genera una antinomia, origina también la posibilidad de construir el *mundo de los hombres* como experiencia pública y no privada; pública, no en el sentido que deban hacerse públicas todas sus prácticas, sino en el sentido de que los significados que vehicula no poseen nunca una mera valencia individual, sino que siempre y en cualquier caso es una valencia colectiva.

No hay dimensión alguna de la sexualidad que se substraiga a esta valencia: ni siquiera aquella que, aparentemente, podría parecer absolutamente autorreferencial: la transexualidad. Es un “caso” típico que ha

salido a la luz en los últimos años, y que ha sido manejado en general a través de la ideología de la sexualidad pensada como “derecho” personal e indiscutible. ¿Cómo se determina jurídicamente la identidad sexual en un mundo cuya técnica ofrece increíbles posibilidades de manipulación de los cuerpos, y que ha hecho absolutamente obsoleto el ingenioso dicho anglosajón, según el cual “el Parlamento puede hacer todo, menos cambiar al hombre en mujer y viceversa”? Sabemos cuántas y cuán grandes dificultades ha creado este tema al pensamiento jurídico, llamado —por primera vez en su historia— a definir la sexualidad.<sup>20</sup> Sabemos también cómo la referencia subjetiva (justificada, a veces, pero no siempre, por la necesidad de garantizar el equilibrio psíquico de la persona deseosa de cambiar de sexo) se ha convertido en el parámetro de referencia fundamental al respecto. Pues bien, poniendo todo esto por adelantado, queda el hecho de que la solución normativa dada al deseo de transexualidad continúa pareciendo como profundamente insatisfactorio. No se trata aquí ni del hecho (objetivamente innegable) según el cual las operaciones de cambio de sexo no poseen una valencia propiamente terapéutica, sino sólo manipulatoria; ni con mayor razón determina al respecto una consideración ética (y en todo caso no porque la ética no pueda adoptar su propia posición): lo que propiamente constituye el núcleo del problema de las legislaciones sobre la transexualidad es su evidente incapacidad de pensar este fenómeno en sus términos exactos, esto es, en términos de comunicación. No es cierto, en modo alguno, que el deseo transexual se mantenga enteramente dentro de la esfera personal del sujeto (y que, por tanto, se satisfaga precisamente como un “derecho subjetivo”): se refiere, en forma constante y muy característica a la manera como el sujeto se siente visto por el otro. Para Amato,<sup>21</sup> sin pretender proporcionar solución operativa alguna al problema —intención que, por lo demás, tampoco tengo yo ahora— determina, sin embargo, con mucha precisión, de qué modo habría que replantear el problema: más que “¿qué sexo quiero?”, la pregunta fundamental debería convertirse en “¿cómo puede ser acogida mi diversidad?”

Una vez más, el tema vuelve a ser ese sobre el cual venimos insistiendo casi desde el principio de este trabajo. No es tarea del Derecho la de hacer imposibles ni, por otra parte, tampoco deseables homologaciones, sino más bien la de garantizar las diversidades, *que se reconozcan*

como tales y que acepten entrar a formar parte del gran juego de la comunicación social. Más que cualquier otra dimensión del hombre, la sexualidad está expuesta al riesgo, y a la tentación, de substraerse a este juego (con la ilusión de encontrar la manera de poder jugar por sí sola). Y por este motivo, más que cualquier otra dimensión de lo humano, la sexualidad advierte constantemente la presencia del Derecho, de esta insistente (y a veces benéficamente obtusa) memoria de la presencia, junto al yo, del otro, de sus razones y de sus expectativas.

## Referencias bibliográficas

<sup>1</sup> Véase la presurosa, pero acabada crítica de la sexología (o, para ser más exactos, de un cierto modo de construirla) que hace GALIMBERTI, U., *Parole nomadi*, Milán: Feltrinelli, 1994: 184 ss.

<sup>2</sup> Cfr. MEDAWAR, P.B., MEDAWAR, J.S., *Da Aristotele a Zoo. Dizionario filosofico di biologia*, Milán: Mondadori, 1986: 262.

<sup>3</sup> Véase, por todos, PRINI, P., *Il corpo che siamo*, Turín: SEI, 1991.

<sup>4</sup> POSNER, R., *Sesso e ragione*, Milán: Comunità, 1995.

<sup>5</sup> *Das am schwersten zu sättigende Tier*: así BLOCH, E., *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1977: 54; trad. it., *Il principio speranza*, I, Milán: Garzanti, 1994: 60.

<sup>6</sup> Insiste mucho sobre este punto VENTURA, P., *Pensare oggi la sessualità umana*, en ID., *Problemi attuali di Filosofia del diritto*, Turín: Giappichelli, 1991: 61 ss.

<sup>7</sup> Véase, en el *Spoon River Anthology* de E. LEE MASTERN, el epitafio de Lucius Atherton.

<sup>8</sup> SCHOPENHAUER, A., *Metafisica dell'amore sessuale*, en ID., *Supplementi al "Mondo come volontà e rappresentazione"*, II, Roma-Bari: Laterza, 1986: 558.

<sup>9</sup> El tema fue retomado, como se sabe brillantemente, por DAWKINS, R., *The Selfish Gene*, Oxford, 1976.

<sup>10</sup> Véase la síntesis, extraordinaria por su equilibrio y densidad, que hace GALIMBERTI, U., *Dizionario di Psicologia*, Turín: UTET, 1992: 651.

<sup>11</sup> LACAN, J., *Scritti*, Turín: Einaudi, 1996: 269.

<sup>12</sup> Una argumentación más en profundidad de este punto se encuentra en mi *Dialettica dei sessi e dimensioni della familiarità*, en D'AGOSTINO, F., *Linee di una filosofia della famiglia, nella prospettiva della filosofia del diritto*, Milán: Giuffrè, 1991: 81 ss.

<sup>13</sup> Para algunas indicaciones ulteriores en tal sentido, basadas también en una reflexión en relación con los mitos griegos, véase mi *Per una archeologia del diritto. Miti giuridici greci*, Milán: Giuffrè, 1979.

<sup>14</sup> Cfr. los valiosos materiales recogidos en el n° 7/1973 de la "Nouvelle Revue de Psychanalyse", titulado *Bisexualité et difference des sexes*.

<sup>15</sup> Para una ulterior profundización, véase mi ensayo *La giuridicità costitutiva della famiglia*, en D'AGOSTINO, *Linee di una filosofia della famiglia*, p. 51 ss.

<sup>16</sup> Cuya fenomenología ha sido estudiada en profundidad por MATHIEU, V., *Essenza, natura, devianza*, en ID., *Luci ed ombre del giusnaturalismo ed altri studi di filosofia giuridica e politica*, Turín: Giappichelli, 1989: 129 ss.

<sup>17</sup>Cfr. FIASCHI, G., *Il desiderio di nulla. Compimento rivoluzionario e sessualità moderna*, Turín: Giappichelli, 1990.

<sup>18</sup> BLOCH, *Das Prinzip Hoffnung*.

<sup>19</sup> Véase al respecto la investigación fundamental de AMATO, S., *Sessualità e corporeità. I limiti dell'identificazione giuridica*, Milán: Giuffrè, 1985. También resultan útiles las reflexiones de BROEKMAN, J.M., *Recht und Anthropologie*, Munich-Frankfurt i.B.: Alber, 1979.

<sup>21</sup> AMATO, S., *Il soggetto e il soggetto di diritto*, Turín: Giappichelli, 1990: 228.

# La ideologización de la homosexualidad en el contexto de la actual discusión teológica

Ivan Fucek\*

## Resumen

*El artículo no pretende aportar novedades doctrinales hasta ahora desconocidas, ni analizar todos los aspectos del fenómeno "homosexualidad", sino que quiere: 1) informar sobre el fenómeno de manera exhaustiva en el contexto actual, sirviéndose del método interdisciplinario; 2) criticar teológicamente las posiciones "ideologizadas" de algunos escritores.*

*Con esta finalidad se confronta la doctrina actual de la Iglesia católica, siguiendo precisamente algunos de sus documentos más recientes, con la actitud del Parlamento europeo manifestado en la Resolución sobre la paridad de derechos para los homosexuales (1994). El problema se examina en el contexto de toda la persona, en la discusión sobre la definición, sobre la ambivalencia sexual de la persona "según la naturaleza"; sobre la causalidad múltiple de la homosexualidad —en donde se pone atención a los dos tipos más conocidos: la "biogenética", con una alusión al transexualismo, y la "sociopsicológica". Luego se examinan cuidadosamente los criterios escriturísticos y morales, para concluir el artículo con una reflexión pedagógico-pastoral.*

La situación actual se caracteriza por una pornocultura acentuada por doquier. En este contexto se quiere que el fenómeno y la práctica homo-

\* Profesor de bioética en la Academia Alfonsiana y en el Pontificio Ateneo Antoniano, Roma.

sexual entre personas físicamente maduras sea legalizada en todas partes, admitiendo incluso el “matrimonio de homosexuales”.

La Iglesia católica no puede quedarse indiferente ante el modo y los medios con los cuales se aborda este problema.<sup>1</sup> Se expresa de nuevo a través de la Congregación para la Doctrina de la Fe con la *Carta a los Obispos de la Iglesia católica sobre el cuidado pastoral de las personas homosexuales* (“*Homosexualitatis problema*”).<sup>2</sup> No es nuestra intención comentar esta *Carta*, ni siquiera con el documento añadido declarativo de la misma Congregación frente a la legislación, adelantada en varias partes del mundo, en cuanto al problema de la no discriminación de las personas homosexuales.<sup>3</sup> Queremos más bien abordar un estudio sobre el fenómeno indicado por los pastores: “Se requiere un estudio atento, compromiso concreto y reflexión honesta, teológicamente equilibrada”.<sup>4</sup>

El Parlamento europeo da un apoyo directo a las tendencias de los homosexuales con una *Resolución sobre la paridad de derechos para los homosexuales en la Comunidad*.<sup>5</sup> Esta no es la aprobación del matrimonio de los homosexuales, como han dicho los medios de comunicación, pero en su carácter de *Resolución* puede tener un gran influjo en la legislación de los Estados sobre la materia. En la última parte de la *Resolución*, dirigida a la Comisión (art. 12) se “solicita... presentar una propuesta de recomendación sobre la paridad de derechos para los homosexuales”, ya que pretende poner “fin a toda forma de discriminación jurídica basada en la orientación sexual” (art. 13).<sup>6</sup>

Muchas instituciones, organizaciones, congresos y estudios hacen cada vez más presión sobre el público. La práctica se ha ampliado hasta el punto de haberse creado ya y reforzado una cierta *mentalidad*, no sólo entre hombres y mujeres sin ninguna confesión, sino también entre los representantes de las grandes religiones, sin excluir a las comunidades cristianas.<sup>7</sup> De todos modos, es un grave error pensar que la Iglesia puede, si quiere, “permitir la homosexualidad”. *La Iglesia de Cristo no tiene ningún poder de crear, abrogar o cambiar la fe y la moral*. No ha recibido una autorización semejante de Cristo Señor. No puede cambiar la ley natural —la realización de la eterna y divina ley sobre el hombre— inserta en cada uno desde el nacimiento en su ser. No puede cambiar la norma moral de la conciencia, la cual en última instancia es la voz de la “ley de Dios” en el “corazón” de la persona.<sup>8</sup> Por tanto, no es el hombre el que da el origen de la moralidad, sino Dios. La Iglesia no puede

proclamar prescripciones morales que estén conformes con la dignidad de la persona humana, sobre todo como se refleja “en la perfecta imagen divina: Jesucristo Hijo de Dios encarnado”.<sup>9</sup>

La Iglesia, por consiguiente, *interpreta y propone* las verdades de fe y de moral a la luz de la doctrina revelada. Ella “en modo alguno es la autora ni el árbitro”.<sup>10</sup> Debe obedecer “a la verdad, que es Cristo, cuya imagen se refleja en la *naturaleza* y en la *dignidad* de la persona humana”.<sup>11</sup> Pero antes aún debe estudiar, observar, reflexionar, vigilar y orar para recibir la luz del Espíritu Santo, para que pueda captar exactamente en el “*sensus fidelium*” la intuición de todo aquello que es recto en el campo de la fe y de la moral<sup>12</sup> y luego racional y sabiamente formularlo para la situación del momento a la que se refiere. La Iglesia está obligada, por tanto, a buscar para las nuevas circunstancias, formulaciones más adecuadas de la *misma doctrina*, en su substancia.<sup>13</sup> Esta fue también la tarea principal del Concilio Vaticano II (1962-1965). En el fondo, *el camino* de la Iglesia es *el hombre*,<sup>14</sup> siempre y en cada época de la historia; en su singular dignidad de la persona humana, la cual es “la única criatura a la que Dios ha querido por sí misma”;<sup>15</sup> el hombre, pues, es creado, redimido y confiado a la Iglesia, la cual deberá conducirlo a la salvación y a la santificación. Esta es su misión aquí sobre la tierra.<sup>16</sup>

El problema acerca de la homosexualidad es interdisciplinario y se ha de ver en el contexto *de toda la persona*, en la *unidad* de cuerpo y alma —*homo corpore et anima unus*<sup>17</sup> (el hombre uno en cuerpo y alma)—, en la unidad incluso filosófico-teológica y de la naturaleza y la gracia. El hombre sexual y sexuado es redimido con la sangre de Cristo, y el cristiano, gracias al bautismo, está injertado en su cuerpo visible que es la Iglesia (*Rom* 6, 1-14).<sup>18</sup> Por tanto, examinemos el concepto de la homosexualidad, en su ambivalencia y causalidad. Seguirá, luego, una discusión sobre los criterios éticos, sobre los argumentos escriturísticos y sobre la práctica pastoral.<sup>19</sup>

### ¿Quién es una persona homosexual?

La noción “homosexualidad” *etimológicamente* viene de la palabra *homos* (igual) y *sexus* (sexo). En *sentido amplio* indica todas las actividades en las cuales el entusiasmo o la atracción sexual son sus-

citados por alguien del mismo sexo. La *de la adolescencia es una turbación psicológica indiferenciada o reversible, por la que una personalidad es habilitada a intereses sexuales intensos para con miembros del mismo sexo.*<sup>20</sup> Se trata de una anomalía que consiste en la *desviación de la atracción afectivo-sexual*, por la que el sujeto experimenta atracción por personas del mismo sexo y en ocasiones practica relaciones con ellas.<sup>21</sup> En *sentido estricto*, implica cualquier contacto genital y un placer sexual y, por tanto, involucra a personas que, consciente o inconscientemente, llevan a cabo actos homosexuales o tienden a efectuarlos.<sup>22</sup>

Con esto distinguimos entre la *tendencia* y el *comportamiento* homosexual. En este sentido podemos decir con E. Sgreccia, quien en esto sigue a J. Marmor: "*El homosexual es un individuo que está motivado por una decidida atracción erótica preferencial por miembros del mismo sexo y que en general, pero no necesariamente, tiene relaciones sexuales con ellos*".<sup>23</sup>

Si nos limitamos a la *visual clínica* de la cuestión, según la cual un homosexual viene estructurado como tal sólo en la edad madura, los 17-18 años en adelante, cuando "el individuo se da cuenta de su estado",<sup>24</sup> entonces podemos decir que *el homosexual es aquel individuo masculino/femenino el cual en la edad adulta experimenta permanentemente una atracción erótica hacia las personas del mismo sexo, y por tanto habitualmente lleva a cabo con ellas actos genitales.*<sup>25</sup> Desde el momento en que el homosexual es consciente de su estado, comienza para él una vida difícil. Según la descripción hecha por G. Cesari y E. Sgreccia, retomada por A. Lucisano y M.L. Di Pietro, en el camino doloroso del homosexual se distinguen cuatro etapas: "1) la toma de conciencia de ser diferente, con la consiguiente angustia y postración que incide en toda la esfera de los sentimientos y de las relaciones; 2) la acentuación de la depresión psíquica y de la sensación de soledad con una experiencia de vida de desprecio y de persecución incluso por parte de la familia; 3) el acercamiento a otros sujetos homosexuales y la integración en un grupo de 'diferentes'; 4) el desarrollo de reacciones agresivas hacia quien es responsable de su marginación social. El aislamiento en el grupo homosexual, a menudo fruto del rechazo por parte de la sociedad, tiende, desafortunadamente, a reforzar y exasperar aún más la tendencia".<sup>26</sup>

Por una parte se trata de un estado permanente de *tendencia* erótico-genital (inclinación, atracción) de un adulto; por la otra, del *comportamiento* concreto erótico genital (actos genitales o bien fálicos, relaciones).<sup>27</sup> Sin embargo, no cualquier comportamiento homosexual es un seguro indicador de la tendencia homosexual, no sólo entre los preadolescentes, sino también entre los adolescentes en la edad de la pubertad y pospubertad: éstos a menudo entran en juegos de cariz homosexual por una fuerte curiosidad juvenil, que acaban con gran frecuencia en la masturbación mutua. Ni siquiera la tendencia homosexual del adulto se hace necesariamente realidad en el comportamiento homosexual concreto, es decir, existen personas maduras de un nivel moral suficientemente elevado, las cuales, a pesar de que estén permanentemente orientadas como homosexuales, jamás han caído en actos homosexuales. De esto surge claramente que las expresiones “permanente”, “definitivo”, “irreversible”, “estructurado” dejan espacio a la libertad humana sostenida por la gracia divina, y no indican en modo alguno la determinación mecánica a la homosexualidad.

También la *carta “Homosexualitatis problema”* de la Congregación para la Doctrina de la Fe distingue adecuadamente estas dos perspectivas, que califica en el aspecto moral. La *Carta* dice, en efecto, que la misma *inclinación* no es en sí pecado, aun cuando siempre es “objetivamente desordenada”.<sup>28</sup> Y puesto que el hombre no puede ser indiferente a lo “objetivamente desordenado” porque puede llevarle al mal moral, hay que tomar en cuenta, seriamente, una inclinación semejante, sobre todo en la educación.<sup>29</sup>

Se distinguen *homosexuales habituales y casuales*. Los *esencialmente* inclinados a la homosexualidad y los que lo son *por accidente*. Hay *tipos activos y tipos pasivos*, los cuales generalmente no seducen a los otros, sino que fácilmente se dejan seducir. Además, se habla de *homosexuales irreversibles* (sin salida posible) y *reversibles* (temporales). Para los primeros (los irreversibles) la homosexualidad se ha vuelto otra naturaleza, puesto que no son capaces de vivir el matrimonio, y si lo contraen continúan viviendo homosexualmente con una pareja fuera del matrimonio. Si luego, en el momento del matrimonio, han silenciado su verdadera situación, el matrimonio es nulo, y por tanto la autoridad eclesiástica puede declarar su invalidez, ya que se trata de un error grave acerca de una cualidad de la persona.<sup>30</sup> Se dice que hay *homosexuales sin*

*amor*, es decir, por puro placer fálico o genital, y *homosexuales con amor*, cuando dos personas fingen amarse como “marido y mujer”. Aun sin haber hablado previamente de la calificación ética de estas actitudes, nos preguntamos sobre la *calidad* de este amor y sobre su *constancia*: después de un período largo (3-5 años) o breve (algunos meses), desaparece; más aún, con frecuencia se cambia de plano en odio.

Los casos menos graves (romántico-eróticos) son los de los llamados “enamorados del mismo sexo” (*homófilos*), los cuales sienten un afecto específico hacia el mismo sexo, seguido de la atracción erótica, que a menudo no llega al cumplimiento de actos sexuales. Es decir, el nivel de la relación es tal que en la mayoría de los casos quedan excluidos los actos sexuales. Pero si se trata de los adultos llamados “enamorados del mismo sexo de niños o jóvenes” (*pederastas*), éstos pueden ser, y a veces lo son, peligrosos para los niños y los jóvenes. La causa está en su *inclinación*, que puede desencadenarse y tomar forma de seducción, o incluso de estupro, y en este caso los niños o los jóvenes podrían convertirse en un puro objeto de desahogo de la desviación del seductor. A este propósito hablan muchas estadísticas publicadas por los medios de comunicación acerca de la prostitución y la venta de niños.

Según Alfred C. Kinsey, el concepto de *bisexualidad* se atribuía a aquellos que sentían por igual la tendencia homosexual y la heterosexual. Hay quien dice que todo hombre es en cierto sentido también bisexual. Kinsey considera ya obsoleta la triple división (*heterosexual, homosexual, bisexual*), y sugiere la necesidad de una distinción más detallada. Según Kinsey, la homosexualidad del adulto siempre está fijada en la *genitalidad* de la persona, y no en su aspecto externo o en otras cualidades, cosa que algunos psicoanalistas ponen en duda.<sup>31</sup>

### ¿Es ambivalente la sexualidad “según la naturaleza”?

Hay sexólogos —“los sexólogos más actualizados”, afirma R. Zimbron Levy aunque no los cite por su nombre—, que piensan de la siguiente manera: la finalidad directa de la inclinación genital es alcanzar el orgasmo, pero la forma concreta depende de la comprensión y de la experiencia de cada uno. En tal sentido, este autor cita algunas conclusiones de los sexólogos.<sup>32</sup>

Se dice que cuando los *grandes mamíferos* están privados del contacto con el otro sexo, se comportan “homosexualmente”. Y si tales “experiencias” perduran, estos animales no se interesan ya por el otro sexo. Se concluye que el impulso sexual en los mamíferos altamente desarrollados (incluido el hombre) *no está definido según la naturaleza*, sino “abierto”, es decir, es *ambivalente* y se adapta según las circunstancias del ambiente.<sup>33</sup>

Otra prueba se basa en los resultados de las investigaciones de Ford y Haech, los cuales se sirvieron de las investigaciones de algunos estudiosos del *comportamiento sexual en 76 tribus primitivas*. Se dice que de estas 76 tribus primitivas hay 49 en las que no existe regla o límite alguno acerca de la homosexualidad. Lo cierto es, dicen, que la homosexualidad como tal es reconocida en estas 49 tribus en la forma exclusiva, pero que “todos” los hombres se comportan *bisexualmente*. El ser humano, por tanto, es bisexual “según la naturaleza”, y sólo las circunstancias sociales (costumbres, presiones, leyes) son las que deciden el comportamiento social de la persona.<sup>34</sup>

La cultura de *altas civilizaciones*, como la griega y la helénica, permitían la homosexualidad, en particular la pederastia, ignorando la clara oposición de Platón y Plutarco, por ejemplo. Esta cultura dejó testimonio sobre el fenómeno en los escritos de Jenofonte y del mismo Platón. Pausanias, en el *Banquete* de Platón, defiende abiertamente la homosexualidad, mientras la poetisa Safo canta al “amor” entre mujeres en la isla de Lesbos (“lesbianismo”). En la antigua Roma, la práctica homosexual alcanza su culminación al inicio de la caída del Imperio. El fenómeno se toleraba, más aún, se permitía públicamente, sobre todo en los círculos de la alta aristocracia, y se dice que se reconocían “igualmente” (?) tanto la bisexualidad como la homosexualidad. De ello hablan Juvenal y Suetonio, y también el mismo San Pablo en la carta a los Romanos (1,18-32).<sup>35</sup>

En todas las situaciones en las cuales los hombres no tienen *posibilidad de contactos normales con las mujeres* (en las prisiones, barcos mercantes, cuarteles, casas para estudiantes, internados, seminarios, etcétera) se han señalado con más frecuencia casos de comportamiento homosexual. Más aún, en estas circunstancias algunos hombres que han tenido siempre relaciones normales heterosexuales, caen en la práctica

homosexual. Por consiguiente, el impulso genital del hombre (y de la mujer) es indeterminado "por naturaleza".<sup>36</sup>

Sin embargo, *no es legítimo* concluir del comportamiento sexual no normal en circunstancias anormales al orden ontológico, esto es, a la ambivalencia "según la naturaleza". Los ejemplos citados prueban lo contrario: las *circunstancias* son las que estimulan el comportamiento. Es absurdo pensar que el hombre, el ser libre, en tales circunstancias sea determinado a poner en acto el impulso sexual; su sexualidad no se reduce a impulsos biológicos y al ejercicio genital. Precisamente la realidad ontológica del hombre libre es diferente de la realidad de los animal. Según la cultura (por lo general pagana), el ambiente y las circunstancias, no se excluye la tendencia "bisexual" u "homosexual", es decir: *no se puede hablar de una ambivalencia sexual constitucional del hombre*.

San Pablo quiere subrayar también que la homosexualidad es un vicio exclusivo de los *paganos*, que nada tiene en común con la tradición cristiana. En efecto, este vicio *ha distinguido* a los pueblos y las culturas egipcia, babilónica, griega, romana, cananea, hitita y otras del antiguo Oriente, de la cristiana y bíblica del Pueblo elegido, el cual, debido a que vivió en medio de aquellos pueblos, más de una vez estuvo tentado de seguir los mismos comportamientos paganos, a los que en ocasiones ni siquiera los cristianos eran inmunes (*1 Cor 6,12-20*).

Respecto de lo que llevamos dicho, hay también una "*contraprueba*" *psicoanalítica*, basada en las teorías de Sigmund Freud.<sup>37</sup> Freud sostiene que la *homosexualidad* representa, en el proceso de desarrollo del individuo humano y de su sexualidad, la *segunda fase*; mientras que la primera es el *autoerotismo*, y la tercera y última es la *heterosexualidad*. Por tanto, las *causas* de la homosexualidad en el hombre adulto hay que buscarlas en el desarrollo incompleto de la psicosexualidad, la cual se ha detenido erróneamente en la "segunda fase", en la regresión a ésta, después de las primeras experiencias negativas heterosexuales seguidas de conflictos y traumas de naturaleza psicológica.

Si bien la teoría de Freud es *apriorística* y desde el punto de vista científico resulta discutible, es interesante notar que los tres "grados de desarrollo" teorizados por Freud para la sexualidad humana serían "según la naturaleza"; es decir, que el desarrollo de la sexualidad humana normalmente se desenvuelve en la triple gradualidad. Freud no sostiene

que el detenerse en el “segundo grado” de desarrollo (*regresión*) sea “según la naturaleza”. Por el contrario, el detenerse o el volver al segundo grado es *algo negativo* en el proceso de desarrollo del hombre normal. Por consiguiente, según Freud, la homosexualidad *no es* “según la naturaleza” al igual que lo es la heterosexualidad, ni el hombre está igualmente orientado en su impulso a la homosexualidad que a la heterosexualidad. La heterosexualidad es la última etapa del desarrollo normal de todo hombre, y quien no la alcanza se queda *sexualmente inmaduro*.

### Causalidad biogenética

La historia biográfica de un homosexual es misteriosa, a veces inexplicable. No resulta evidente por qué una persona manifiesta una orientación homosexual, mientras otra que vive en las mismas circunstancias no la muestra. A. Serra analiza los resultados de las investigaciones de expertos como Crown, Wiedeking, Seyler, Dörner y Rosenthal, especialmente sobre las diversas tendencias sexuales en los gemelos homocigotos, y concluye: “Está claro que el problema de las *causas de la desviación sexual* en el hombre *no se ha resuelto todavía*: quedan numerosas lagunas por colmar e incertidumbres por superar. Sin embargo, los datos hoy disponibles bastan *para ser cautos* al abordar este tema... Todo sujeto que presente un trastorno en este campo constituye un caso particular que debe ser evaluado aisladamente”.<sup>38</sup>

Por tanto, las principales teorías —como la biogenética (herencia, genes, hormonas, estructura física) o la sociopsicológica (familia, sociedad, educación, psique, identificación al revés)— no tienen el privilegio exclusivo de explicar las causas de la homosexualidad, y menos aún una sola aislada de las otras.<sup>39</sup>

Según los defensores de la teoría biogenética, todo lo que se refiere al organismo humano *está condicionado genéticamente* y lo recibimos desde el nacimiento (*herencia*). Este patrimonio está fijado y programado *en los genes* y se transmite de generación en generación. Dado esto, no existe razón alguna para excluir de esta ley las *inclinaciones* heterosexuales, bisexuales u homosexuales, las cuales son igualmente *innatas*, puesto que están insertadas profundamente en el organismo (*teoría de los genes*). Aquí surge el problema de la polarización de estas inclinaciones

que no corresponde siempre en forma proporcional a la *anatomía* del individuo (*estructura física*). Pero la causa de esto está en las *hormonas*. Sabemos, dicen ellos, que el embrión en el seno materno casi completa su desarrollo hormonal en las primeras diez semanas; a falta de un número suficiente de hormonas masculinas se dará una feminización del embrión masculino, y en ausencia de las femeninas en cantidad suficiente tendremos la masculinización del embrión femenino. Así, el desarrollo hormonal inicial influye *esencialmente* sobre la sexualidad. Después de esta fase inicial las hormonas influirán aún, pero sólo sobre las características sexuales “secundarias” (la voz, la velloidad, y similares) y en la fuerza del impulso sexual, pero no en las características “primarias” (*teoría de las hormonas*).

Mientras algunos antropólogos y sexólogos defienden la tesis de la ambivalencia de la sexualidad, ciertos biólogos, en consonancia con su convicción especialmente sobre las hormonas, defienden la hipótesis de que tal *ambivalencia está genéticamente* enraizada y no es igual para todos: en unos prevalecerá la inclinación heterosexual, en otros la homosexual.

Sin embargo, muchos investigadores biólogos *no están convencidos* de la teoría biológica, acerca de la cual S. Crown, aunque se incline mucho a ella valorándola en sus resultados, afirma que entre los homosexuales “el potencial biológico actúa juntamente con las fuerzas psicológicas, sociológicas, culturales y circunstanciales, y por tanto producen un estado semejante”.<sup>40</sup>

En relación con el aspecto biomédico, ¿se puede decir que la inclinación homosexual *innata*, como consecuencia de la insuficiencia hormonal (masculina/femenina), es *normal y sana* de la misma manera que la heterosexual? Hay hombres con enfermedades “innatas” (hereditarias), pero nadie los considera “normales” o “según la naturaleza”. Por tanto, la homosexualidad, en cuanto se dice *innata*, y *según la naturaleza*, es una *enfermedad*, cosa que los representantes de esta teoría no aceptan. Por el contrario, afirman que la homosexualidad “según la naturaleza” es *sana*, como lo es la heterosexual. Pero entonces, ¿cómo explicar con la “falta de hormonas” *ese tipo* de homosexuales, que precisamente como homosexuales, tienen características masculinas muy acentuadas (“tipo activo”) incluso anatómicamente, sin rastro alguno de feminización? El conocido psicoanalista italiano G. Zuanazzi, por su parte, completa lo

dicho: “Hombres afeminados y mujeres masculinas *no son necesariamente* homosexuales, y en todo caso representan una minoría en el grupo respectivo. Al contrario, en el homosexual encontramos regularmente la *exaltación de la feminidad*, si es mujer; un cierto “*fetichismo del falo*”, si es hombre. Por esto incluso los datos sobre la sexualización cerebral prenatal y neonatal *no son de gran ayuda ni resultan convincentes*, para cualquier forma de esta parafilia, *la hipótesis de la génesis hormonal*”.<sup>41</sup> Se habla de los homosexuales *innatos* en dos documentos del Magisterio de la Iglesia católica:

1) La Declaración “*Persona humana*” (1975) distingue la homosexualidad curable e incurable. En este segundo grupo pone a los “homosexuales, “*qui tales sunt in perpetuum ob quoddam quasi impulsus innati genus aut vitiatam constitutionem, quae existimatur sanari non posse*” (que son definitivamente tales por una especie de instinto innato y de constitución patológica, considerada incurable)”.<sup>42</sup> Tres breves observaciones: *a)* el documento no aprueba la teoría biogenética, por eso usa la expresión “una especie de instinto innato” (*ob quoddam quasi impulsus innati genus*); *b)* este instinto innato es “de constitución patológica” (*vitiatam constitutionem*), es decir, enfermo; *c)* “considerada incurable” (*existimatur sanari non posse*), que afirma una opinión, nada más.

2) *El Catecismo de la Iglesia Católica* (1992), en italiano, dice acerca de la *Castidad y homosexualidad* que “un número no menos apreciable de hombres y de mujeres presenta *tendencias* homosexuales *innatas*. Tales personas no escogen su condición homosexual, sino que ésta constituye para la mayoría de ellos una prueba”.<sup>43</sup> Nos preguntamos: *a)* de qué *innatismo* habla el *Catecismo* en la traducción italiana, puesto que el término no se encuentra ni en la edición original francesa, ni en otras traducciones (se está todavía a la espera de la “típica” en latín). La edición francesa habla “*des tendances homosexuelles foncières*”; la inglesa, de las “*deep-seated homosexual tendencies*”; la croata usa la expresión “*duboke homoseksualne te nje*” (“profundas inclinaciones homosexuales”); *b)* en todo caso, el significado del término italiano “*tendencias innatas*” sugiere en realidad un fenómeno *anómalo*, “la tendencia homosexual *en cuanto ligada a una cierta anomalía*”.<sup>44</sup>

Terminamos esta consideración con el resumen de Serra sobre los componentes de la sexualidad humana en una óptica estrictamente

biológica, teniendo en cuenta los conocimientos biológicos hoy disponibles sobre la sexualidad humana: “1) Todo sujeto humano está constituido en el estado de *mujer* o de *varón* como resultado de la actualización de un proyecto bien definido y esencial que lleva inscrito en cada una de sus células desde el momento de la concepción. Este proyecto es el que fundamenta la *singularidad biológica* de la mujer y del hombre. 2) La singularidad biológica por intermedio de las hormonas, *afecta a todas las estructuras y funciones* del sujeto, hasta a las más directamente implicadas en sus actividades cognitivas y comportamentales. 3) De esta singularidad biológica *surgen los componentes ineludibles de la fuerza llamada ‘sexualidad’* que, continuamente modulada por una ‘inderogable interacción con los componentes ambientales, sobre todo socioculturales, en que el individuo se desarrolla’, caracteriza al modo de actuar y reaccionar de la mujer y del hombre. 4) Las diferencias de expresión de esta fuerza en la mujer y en el hombre representan las resultantes de tal interacción. Estas no sólo no inducen desigualdad alguna entre ellos ni son su signo, sino que, por el contrario, confieren a cada cual esas características que son finalísticamente condición indispensable de armonía y desarrollo... Los actuales conocimientos, incluso limitados, parecen evidenciar una claridad cada vez mayor de que el componente biológico tiene una parte notable en el origen, maduración y expresión de la sexualidad; pero sigue siendo siempre y solamente un componente que debe integrarse y armonizarse con los otros componentes más específicamente humanos, a fin de que de su conjunto resulte una fuerza constructiva y no, por el contrario, disociadora de la persona”.<sup>45</sup>

¿Qué decir de la *identidad personal del transexual*? Una orientación persistente hacia la persona del mismo sexo tiene una fortísima manifestación también en el *transexual*. Este último no reconoce su propia *identidad*, es decir, la pertenencia al sexo característico de su fenotipo. Este tipo de persona siente la fuerte inclinación a jugar el papel y, si es posible, adoptar la estructura corporal del otro sexo, sosteniendo que su inclinación es recta, pero, desafortunadamente, el cuerpo está equivocado. La aspiración de cambiar el cuerpo lleva hoy a intervenciones quirúrgicas. Pero, ¿de dónde nace esta fuerte tendencia a cambiar el propio sexo? ¿Es un fenómeno de naturaleza psíquica o *genética*?

Dice G. Piana: “Las *causas* que han producido tal desorden de identificación sexual parecen *difíciles de individualizar*. Las disfunciones

relativas a la *evolución biológica y neurológica* —aunque no se deban minusvalorar— *son en conjunto insuficientes para justificar el fenómeno...* Probablemente también aquí, como en el caso de la homosexualidad, la búsqueda *debe ampliarse a un conjunto de factores biopsíquicos y socioambientales*, que cobran su justa relevancia cuando son captados en sus interacciones recíprocas”.<sup>46</sup>

### Causalidad sociopatológica

Aquí los imputados (¿exageradamente?) son los *padres*. ¿Existen verdaderas pruebas de que la homosexualidad en los niños es un producto (¿directo, indirecto?) de la *inmadurez afectiva* (¿desviación?) de los padres? Al problema se le dan varias explicaciones.

1. La teoría *psicoanalítica* pone el acento en el desarrollo psicosexual y psicosocial del individuo. Este desarrollo tendría varias fases: desde las del “erotismo oral” (primer año) y del “erotismo anal” (segundo y tercer año), a la del “erotismo fálico” (de los cuatro a los seis años).<sup>47</sup> Esta última, es decir, la fase “edípica”, es tal vez la más importante.

En torno al *sexto año* de vida se ponen las bases determinantes de la orientación sexual *adulta*: se realiza o no la famosa *identificación* con el padre del mismo sexo. He aquí la *clave* del razonamiento sobre la homosexualidad. Pero se plantea la cuestión: ¿cómo resolver, *fisiológicamente*, el antagonismo edípico cuando llega a una intensidad no tolerable? Esto es posible, dicen ellos, únicamente por la *identificación* con el padre del propio sexo. Si el padre no ofrece seguridad ni confianza, el hijo logrará realizarla con dificultad. Si la madre no es un símbolo de vida y de amor, la hija tendrá las mismas dificultades. Los niños que logran identificarse con el padre del mismo sexo, y resolver así el complejo edípico, desde ese momento en adelante se relacionan con el padre del sexo opuesto “a través” del padre del propio sexo. Esto significa *salir de la fase edípica* y poner las bases psicodinámicas profundas de la orientación sexual adulta, que será y deberá ser confirmada (después de la fase de “latencia” de entre los seis y los doce años) *en la pubertad*.

En otras palabras, si la fase edípica no “se cierra” en el tiempo debido (en torno a los seis años de edad); esto es, si la *identificación* con el padre

del propio sexo *no se produce* (el hijo con el padre, la hija con la madre), el sujeto *regresa afectivamente, fijándose en la fase pregenital o preedípica*, es decir, aquella en la que no había *antagonismos* ni tensiones intolerables. Demasiado inseguro, por tanto, acerca de su propia *identidad* sexual, no será capaz de afrontar la relación con el sexo complementario y se replegará sobre personas de su mismo sexo. Estando animado por una “energía” que lo empuja a la relación, encontrará la solución *desviada*, precisamente la *homosexual/lesbiana*. Esta es la razón por la que todos los actos de masturbación y homosexuales no son actividades de una sexualidad madura, sino *actividades fálicas* de la regresión infantil.

Y tales individuos corren el riesgo de no hacerse nunca sexualmente maduros.

2. La teoría de los *procesos simbólicos* está vinculada más todavía a la edad primaria del desarrollo del niño (los primeros dos o tres años), en la cual forma sus *procesos simbólicos*. Las *condiciones* en que se produce tal desarrollo son de importancia capital para la eventual orientación homosexual. Los expertos en psicología demuestran que la homosexualidad *masculina* está íntimamente ligada con una madre *posesiva* y demasiado tierna por una parte, y por la otra, con una relación *paterna* demasiado rígida y severa. El niño demuestra hacia la madre una *ternura* anómala y hacia el padre un rechazo agresivo. Por consiguiente, tanto la madre como el padre frenan y orientan erróneamente o bloquean de plano la maduración psicosexual normal del hijo. El *muchacho con tendencia homosexual* teme y odia al padre y, al mismo tiempo, aspira fuertemente a su amor y a su aceptación. En cambio, un padre bueno no sólo no “produce” un hijo homosexual, sino que más bien puede neutralizar incluso el afecto demasiado íntimo de la madre.<sup>48</sup>

En la *homosexualidad femenina* (lesbianismo) pueden estar perturbadas tres dimensiones: la propia identidad femenina; el recto sentido de ser mujer; la seguridad de poder crear relaciones normales con personas masculinas. En general es la *madre* la que transmite a la hija la convicción de que “el ser mujer” es una desgracia en la vida (“objeto” de arbitrariedad del marido; “máquina” para parir), y que la relación sexual con el hombre es un verdadero *sufrimiento*. Finalmente, un padre duro y cruel produce en la hija el temor a los varones. La consecuencia de todo esto es que una hija así, con una *personalidad inestable*, que teme

a los hombres pero que busca seguridad, *acaba en las relaciones lésbicas*. También en esto, como en el caso del muchacho homosexual, entra en juego una *estrategia de defensa*.

3. No es legítimo, sin embargo, deducir las causas psicológicas sólo de la relación padres-hijos. La homosexualidad, sin duda, tiene su génesis en *múltiples causas convergentes*, y cualquier deducción de causalidad de una sola causa, después de tantos intentos científicos en diversas direcciones, sería unilateral. La sabiduría requiere, puesto que no disponemos de “pruebas matemáticas”, que se mantengan abiertas las puertas hacia todas las direcciones: genética, ambiental, psicoafectiva, psicosocial, pedagógica... El fenómeno homosexual seguramente se ha de vincular también con las *actuales condiciones culturales*, si el muchacho o la chica en su crecimiento no gozan de un *auténtico amor*, sino que viven en la frialdad, el rechazo, la crueldad, el estrés, etcétera: si no encuentran seguridad y apoyo en las personas responsables de su educación, su maduración afectiva no puede ser normal. Contra semejantes influjos negativos el muchacho o la chica podrían, como “escudo defensivo”, refugiarse en la homosexualidad. En muchas familias en crisis, enfrascadas en los propios problemas cotidianos e incluso con desequilibrios sexuales (sin amor conyugal, con relaciones abiertas a una tercera persona, o con padres separados), muchos jóvenes *nunca han experimentado el amor*, la aceptación, el interés por sus propios problemas. Muchos están simplemente expuestos a todo género de peligros, e incluso a la *prostitución*. Estas *estructuras de pecado* de nuestra sociedad u otras semejantes pueden influir extraordinariamente en la homosexualidad de los jóvenes. Tomando en consideración esta *complejidad e interdependencia de las causas*, mucho nos tememos que el fenómeno de la homosexualidad esté destinado a *ampliarse* si la familia y la sociedad van hacia una descomposición moral cada vez más acentuada.

Al finalizar este análisis de las causas de la homosexualidad, vale la pena decir que se pueden distinguir *dos categorías* de homosexuales, según el modo como aceptan su situación. Algunos *aceptan normalmente* su situación sin trastornos de carácter neurótico y psicopático y, por tanto, para ellos se puede decir que han conquistado un cierto equilibrio psicodinámico. Otros, por el contrario, no habiendo alcanzado este grado de madurez y descubriéndose esclavos de esta tendencia, seguida por un comportamiento activo, *caen en la neurosis*, en la angustia y en

la repulsa de ellos mismos; se sienten como enfermos contagiosos rechazados por la familia, por los amigos, por la sociedad, por Dios y, por consiguiente, excluidos incluso de la posibilidad de salvación, si son creyentes.

### Discusión sobre los criterios escriturísticos

Seis textos bíblicos (*Gén* 19,1-13; *Lev* 18,22 y 20,13; *Rom* 1,26; *1 Cor* 6,9, y *1 Tim* 1,10) tienen un valor imprescindible, pero no podemos tomarlos aislados de la totalidad de la antropología bíblica.

Algunos autores hacen una distinción entre *homosexualidad* y *homosexualismo*.

La *homosexualidad* es un fenómeno *personal* definitivamente fijado en los impulsos homosexuales de la persona hacia el mismo sexo; esencialmente originado por causas biológicas y a menudo reforzado por condiciones psicológicas. De esta manera, la verdadera homosexualidad nunca es en sí misma substancialmente fruto de la decisión *libre*, jamás es *reversible*, y excluye por completo la posibilidad de contraer matrimonio con una pareja del otro sexo. El *homosexualismo*, por el contrario, es un fenómeno *social* que induce a las personas heterosexuales al comportamiento homosexual simplemente por una moda, motivado por caprichos o causas similares, lo cual es contrario a las tendencias fundamentales de su sexualidad natural.

Partiendo de esta distinción, tales autores<sup>49</sup> explican detalladamente seis textos bíblicos, los cuales, según ellos, no hablan de homosexualidad, sino de homosexualismo. Por tanto, “la Biblia no tendría nada que decir sobre el problema de la homosexualidad” porque habla de homosexualismo.<sup>50</sup>

La argumentación parece convincente, pero la *distinción* carece de todo fundamento científico. Para la teología católica es y sigue siendo el argumento más fuerte contra la homosexualidad (tomándola incluso —dado, pero no concedido— según la distinción susodicha) el *espíritu* (y no la letra) de la Sagrada Escritura en su globalidad.<sup>51</sup> En los fundamentos de toda la Revelación se encuentra un *proyecto antropológico* sobre el hombre como “imagen de Dios” (*Gén* 1,26), que como hilo conductor contraseña a toda la Biblia, culminando en Jesucristo Verbo de

Dios Encarnado: “El es imagen de Dios invisible, engendrado antes de toda criatura” (Col 1,15; 2 Cor 4,4). Es absurdo pensar que Dios, al crear al hombre, lo pensara en un 10 por ciento *según la naturaleza* biopsíquicamente homosexual irreversible —absolutamente incapaz para el matrimonio—, y luego lo bendijera y ordenara: “Sed fecundos y multiplicaos, llenad la tierra” (Gén 1,28). También es absurdo pensar que este 10 por ciento de homosexuales constitucionales no es responsable por sus acciones homosexuales, porque estarían “obligados” por la naturaleza a llevarlas a cabo, debido a que no son libres; todo ello es contrario a la Revelación entera, la cual presupone al *hombre libre*, capaz de decidirse por la salvación o por la condenación. Absurdo es, además, acusar a la Iglesia por su “doctrina obsoleta” sobre la homosexualidad, si la *misma doctrina* en la viva tradición de la comunidad cristiana desde los inicios hasta el presente es en su esencia *constante e inmutable*, expresada con la intuición (*sensus fidei et morum*, “sentido de la fe y las costumbres”)<sup>52</sup> de los fieles en todas las épocas de su historia.<sup>53</sup> De hecho el cristianismo, incluso el hebraísmo, se distinguía del paganismo por no haber permitido nunca la mínima tolerancia de forma alguna de comportamiento homosexual.<sup>54</sup> A esta luz hay que evaluar también la argumentación de los seis textos de la Sagrada Escritura.

El texto del Génesis 19 habla de la destrucción de las ciudades de Sodoma y Gomorra a causa del pecado, en particular de la práctica homosexual y de las perversiones “*contra natura*”. Algunos contemporáneos ven en el pecado de estas ciudades la *violencia* homosexual y el no respetar el *derecho de hospitalidad*. La carta a los Obispos “*Homosexualitatis problema*” de la Congregación para la Doctrina de la Fe, en el n. 6, afirma: “El deterioro debido al pecado continúa desarrollándose en la historia de los hombres de Sodoma (cfr. Gén 19,1-11). No puede haber duda sobre el juicio moral ahí expresado contra las *relaciones homosexuales*”. El biblista M. Gilbert dice, entre otras cosas: “Según todos los textos bíblicos, partiendo de Génesis 19,1-11, como de otros lugares, incluso en las tradiciones hebraicas y cristianas, la homosexualidad es el flagelo del paganismo, y aquel que cree en la Revelación no puede encontrar en ella *el camino de su vida*”.<sup>55</sup>

Los dos textos del libro del Levítico (18,22 y 20,13) pertenecen al conjunto de la llamada *ley de santidad* (capítulos 17-26): “Cuando se

indican las *condiciones* necesarias para pertenecer al pueblo elegido, el autor excluye del pueblo de Dios a aquellos que tienen un comportamiento homosexual";<sup>56</sup> más aún, para ellos se prevé la *pena capital*. Peschke dice: "La prohibición evidentemente no vale sólo para la prostitución homosexual *del culto*, como a veces se piensa, porque se encuentra en la globalidad de muchas otras prohibiciones fundamentales y preceptos de orden moral, los cuales sin duda no permiten ser limitados sólo al campo *cultural*. Y, sin embargo, hay que decir que las leyes del Antiguo Testamento no valen automáticamente en el Nuevo Testamento, porque el primero ha cesado y ha sido superado por el segundo".<sup>57</sup>

E. Gilbert pone en relación los dos textos con *1 Cor* 6,9 de Pablo, subrayando el hecho de que mientras el Levítico *condena a muerte* a ambos homosexuales en la pareja, Pablo los considera *excluidos del reino futuro*.<sup>58</sup>

En la primera *Carta a los Corintios*, en torno al año 57, Pablo escribe: "No os engaños... ni los *inmorales*..., ni los *adúlteros*..., ni los *afeminados*, ni los *sodomitas*... heredarán el reino de Dios" (*1 Cor* 6,9). El versículo repite la lista de los vicios y de las virtudes del ambiente helenístico romano, objetivo de la normativa ética de la época de Pablo, de donde surgen implícitamente normas morales fundamentales. Dos expresiones se refieren a las actividades homosexuales de los afeminados y a sus parejas activas, y no sólo, a nuestro juicio, a los pederastas. Aquí probablemente el autor alude a *Lev* 18,22 y a *Lev* 20,13 y dice a los Corintios: "Y así erais algunos de vosotros; ¡pero habéis sido lavados, habéis sido santificados, habéis sido justificados en el nombre del Señor Jesucristo y en el Espíritu de nuestro Dios!" (*1 Cor* 6,11).<sup>59</sup> "Sobre el trasfondo de esta legislación teocrática (en el Levítico), San Pablo desarrolla una perspectiva *escatológica*, en cuyo interior replantea la misma doctrina, enumerando entre los que no entran en el Reino de Dios también a aquellos que actúan como homosexuales" (véase *1 Cor* 6,9).<sup>60</sup>

En la *Carta a los Romanos*, escrita en el invierno del año 57-58 en Corinto, Pablo enseña que sólo Cristo salva a todos, sean paganos o hebreos. El paganismo cayó en decadencia a causa de la inmoralidad; porque los paganos, al no conocer a Dios, se habían dedicado a la idolatría y algunos cayeron en las perversiones corporales. Pablo describe tanto la homosexualidad masculina como la homosexualidad femenina con palabras que aluden al plan creador de Dios en el que el

hombre y la mujer están previstos respectivamente como marido y mujer (*Gen 1,27*).

“Por lo cual los entregó Dios a las pasiones vergonzosas, pues las mujeres cambiaron las relaciones naturales en relaciones contra naturaleza; e igualmente los varones —dejando la relación natural con la mujer— se abrasaron en la concupiscencia de unos por otros, los varones de los varones, cometiendo torpezas y recibiendo en sí mismos el pago debido a su extravío” (*Rom 1,26-27*).

Así, algunos paganos practican las “relaciones *contra naturaleza*” homosexuales, porque “se encendieron de pasión los unos por los otros”. Han abandonado, pues, el natural deseo heterosexual que debían apagar dentro del matrimonio.<sup>61</sup>

Los autores arriba mencionados, en consonancia lógica con su posición, sostienen que en este texto Pablo no se refiere a la homosexualidad constitucional, sino al “homosexualismo”. De frases como: “cambiaron las relaciones naturales”, “dejando la relación natural”, deducen que se trata de “homosexualismo”. Y se preguntan: si Pablo hubiera tenido conocimiento de una distinción semejante, ¿no habría juzgado diversamente el caso de la homosexualidad constitucional? Peschke piensa que no sólo no se puede dar una respuesta totalmente *negativa* a esta pregunta, sino que ni siquiera se puede estar seguro de una respuesta *positiva*.<sup>62</sup> Nosotros, por el contrario, estamos convencidos de que San Pablo nunca habría aprobado un comportamiento homosexual de los “homosexuales constitucionales”, sino que los habría orientado hacia la *ascesis cristiana*. “*Rom 1,26-27* concierne a la homosexualidad tanto femenina como masculina, sin siquiera distinguir entre compañero activo o pasivo. Y en este mismo texto Pablo estigmatiza más la *tendencia profunda de una sexualidad paganizada* que un acto específico”.<sup>63</sup>

Más adelante en su *Carta*, Pablo desarrolla la visión cristiana de la corporeidad humana y, después de haber mencionado el bautismo, escribe: “Como pusisteis vuestros miembros al servicio de la impureza y de la iniquidad, así entregad vuestros miembros al servicio de la justicia para la santificación” (*Rom 6,19*).<sup>64</sup>

Además, a propósito de la *1 Tim 1,10* (donde Pablo menciona a los “fornicarios y sodomitas”, etcétera,) la carta “*Homosexualitatis problema*” (n. 6) dice: “Finalmente, en perfecta continuidad con la enseñanza

bíblica, en la enumeración de aquellos que actúan contrariamente a la sana doctrina, se mencionan explícitamente como pecadores a aquellos que llevan a cabo actos homosexuales”.<sup>65</sup>

En este texto, según Gilbert, Pablo condena a las *parejas activas* en la actividad homosexual, los cuales son descritos con la misma expresión de *1 Cor 6,9* que hace referencia a *Lev 18,22* y *20,13*. De aquí surge claramente que estos textos paulinos no se dirigen exclusivamente a los pederastas.<sup>66</sup>

Se puede decir, pues, que la Sagrada Escritura, en la diversidad de las culturas paganas, rechaza *siempre y constantemente* toda forma de homosexualidad. El Antiguo Testamento combate el *paganismo cananeo*, y el libro de la Sabiduría el *paganismo helenístico alejandrino*. Pablo en *Rom 1, 16-17* se dirige al *paganismo romano*, y en la *1 Cor* a los cristianos procedentes del *paganismo griego*. Se advierte una diferencia en el tiempo y en el espacio: *la homosexualidad es un flagelo pagano y no puede ser aceptada como un comportamiento cristiano*. El Antiguo Testamento (*Lev 20,13*) condenaba a muerte a los homosexuales. El Nuevo Testamento, por su parte, no conoce un castigo semejante. Sin embargo, según Pablo (*1 Cor 6,9*), la homosexualidad *excluye* del futuro Reino escatológico.<sup>67</sup>

## Discusión sobre los criterios morales

¿Cuál es la responsabilidad moral de las personas homosexuales?<sup>68</sup>

Para algunos escritores la pregunta principal es si las relaciones de los homosexuales son *constantes* o *casuales*. Si son constantes, tales relaciones constituyen una *alternativa* al matrimonio, porque las personas de que se trata son *substancialmente* tales y, por tanto, tienen *derecho*, como los demás, a la común vida sexual (al matrimonio), con tal que se respeten y sean mutuamente fieles. No deben permitirse *comportamientos de desintegración* (promiscuidad, prostitución), sino vivir los *comportamientos de integración* (“amor constante”, que entre ellos es una “virtud muy alta”). Si bien no en todas sus particularidades, esta teoría es seguida por McNeill, Baum, Kosnik y coautores, Zimbron Levy, Maguire, Alcalá, L. González de Alba y otros.<sup>69</sup> Tales autores sostienen que los homosexuales “substanciales” no tienen otra posibilidad de

elección, por lo que la actividad homosexual en sí no puede ser desordenada.<sup>70</sup>

Otros autores (Visser, Korff) en el comportamiento homosexual ven *el mal moral*. Sin embargo, no excluyen para algunos individuos la posibilidad de un estado de coacción, de tal manera que su comportamiento homosexual concreto podría ser juzgado según el principio del *mal menor* y, por tanto, en este sentido sería pastoralmente tolerable.<sup>71</sup>

Hay algunos, como Curran o Dedek, dispuestos a “justificar” el comportamiento homosexual evocando el principio del *compromiso ético* que, a decir verdad, se mantiene por debajo del ideal, pero inconcreto y condicionado, y a veces incluso ineluctablemente, de las estructuras pecaminosas de la sociedad.<sup>72</sup>

Finalmente, está el grupo de autores que consideran el comportamiento homosexual en sí como un *mal óntico*. Semejante mal debe ser evitado, pero haciendo excepción por graves motivos (Kaene, Cahill, Hanigan). También M. Oraison admite que puede haber excepciones.<sup>73</sup>

Los homosexuales llamados “constantes”, “substanciales” y con “relaciones integrativas”, y que tendrían “derecho” a realizar actividades homosexuales serían como máquinas, sin libertad fundamental y ninguna posibilidad de resistencia, lo cual es inadmisibile.<sup>74</sup> Dos tipos de relaciones sexuales, las del matrimonio legítimo y las homosexuales, no pueden ser medidas con el mismo *rasero metaético*, pues de otra manera se destruiría la concepción cristiana del hombre creado por Dios y redimido por Cristo. Además, supongamos que entre los homosexuales persistiera la *constancia* del vínculo: ¿podría esa “constancia” justificar las actividades homosexuales? La respuesta de la *Carta a los obispos* es que “en un caso determinado pueden haber existido en el pasado y pueden seguir existiendo todavía *circunstancias* (sic!) tales como para *reducir* o incluso *quitar la culpabilidad* de un individuo en particular”. Pero se rechaza la opinión de que “el comportamiento homosexual de las personas homosexuales está siempre y totalmente sometido a *coacción* y, por tanto, no tiene culpa”;<sup>75</sup> con lo cual se rechaza oficialmente el *estado coactivo* de los homosexuales como característica *innata*. La coacción psíquica y psicofísica en ciertas circunstancias puede existir. En ese caso, como admite la misma *Carta a los obispos*, disminuye e incluso elimina la culpabilidad de un determinado comportamiento.<sup>76</sup> Aquí vale el sabio principio de los grandes moralistas: cuanto más

gravada está la sexualidad de una persona por diversos factores, y perturbada con problemas irresueltos en su expresión y acción, tanto menos difícil es controlarla y, de esta manera, la responsabilidad de la persona llega a disminuir e incluso puede faltar completamente. Por tanto, un pecado en sí grave, a causa de tales circunstancias atenuantes, puede ser un pecado venial, o incluso no ser pecado. La solución *de compromiso* en este caso sigue estando por lo menos éticamente poco clara, por lo que no es aceptable como norma de comportamiento. Y la solución del *mal óptico* hace que se desencadene toda una discusión en torno al “mal premoral”. De la misma manera respondemos a la posibilidad de admitir “excepciones”, con la premisa de que no puede haber “excepciones” si tales actos son “interiormente desordenados”, como explica el documento *Persona humana*, de la misma Congregación para la Doctrina de la Fe.

### **Reflexión final pedagógico-pastoral**

Llegados a este punto de la reflexión, examinemos tres perspectivas:

1. la *sociopedagógica* atestigua que las personas homosexuales hasta hace poco se escondían. Hoy han salido del anonimato; han abierto sus propias iglesias y clínicas; han organizado su asistencia social, asociaciones profesionales y centros deportivos; han fundado editoriales y publicado periódicos y revistas; han producido su propio cine y videocassetes, tienen casas discográficas y grupos musicales que producen discos, organizan encuentros y debates. Todas estas actividades han creado una nueva cultura. Es en este contexto sociológico y pedagógico donde hay que considerar tanto la doctrina sobre la homosexualidad cuanto la actividad pastoral para con los homosexuales.<sup>78</sup> Las estadísticas sobre el fenómeno no son confiables, pero según Kinsey hay un 4 por ciento de hombres con una *orientación* exclusivamente homosexual, y según otros un 5 por ciento, y se habla incluso de un 10 por ciento; mientras que para el lesbianismo es confiable más o menos la mitad de estos valores. Los comportamientos *activos homosexuales* los llevan a cabo el 2.2-2.3 por ciento de los varones, según afirma H. Elis para Inglaterra y M. Hirschfeld para Alemania; mientras que para las mujeres los valores son la mitad.<sup>79</sup>

2. Para la visión *pedagógico-pastoral*, “la persona humana, creada a imagen y semejanza de Dios, no puede ser *definida* de forma adecuada con una referencia *reductiva* sólo a su *comportamiento sexual*”.<sup>80</sup>

“Rehusarse a sacrificar la propia voluntad en aras de la obediencia a la voluntad del Señor es de hecho poner *obstáculos a la salvación*. Precisamente como la cruz es el centro de la manifestación del amor redentor de Dios para nosotros en Jesús, así la conformidad de la auto-renuncia en los hombres y mujeres homosexuales, conjuntamente con el sacrificio del Señor, constituirá para ellos una fuente de autodonación que los *salvará* de una forma de vida que amenaza continuamente con *destruirlos*. Como los demás, las personas homosexuales están llamadas a vivir en castidad”.<sup>81</sup> Tal cosa es lo que requiere también el *Catecismo de la Iglesia católica* (n. 2359). Y no deja de ser significativo que, en toda la discusión sobre la homosexualidad, esta dimensión esté ausente, como si el homosexual no debiera formarse, autodominarse, comprometerse en la continencia y castidad como cualquier otro cristiano. Ciertamente, “su culpabilidad será juzgada con prudencia”,<sup>82</sup> pero se requiere dominio de sí, oración, gracia sacramental, con todo lo cual ellos pueden acercarse gradualmente a la perfección.<sup>83</sup>

3. La perspectiva *psicopedagógica* atestigua que su actividad antes y después genera frustraciones, traumas, depresiones; sentimiento de inferioridad, de culpa, de rechazo por parte de los más cercanos, de la sociedad, de ellos mismos y de Dios. La pareja siente atracción de uno hacia otro, pero también rechazo y desconfianza al mismo tiempo. Son *incapaces* de dar el uno al otro el *verdadero amor sexual* que tan fuertemente desean. Son incapaces de dar alegría, felicidad, sino sólo la *solicitud* del propio placer que desaparece rápidamente, dejando una sensación de banalidad, de mezquindad. El homosexual poco a poco comprende que tiene un vacío abismal en sí mismo, y cada vez más tiende a buscar satisfacer el instinto; pero cuanto más lo satisface, más fuertemente experimenta este vacío dentro de sí. De este modo puede llegar a una situación *patológica* y a un auténtico síndrome de comportamiento, que es inexorablemente repetitivo, al grado que puede parangonarse con la dependencia de la droga. Es necesario, por tanto, someterse a una *reeducación radical*, utilizando diligentemente todos los medios disponibles tanto humanos como divinos. No es fácil reeducar a tales personas, pero es necesario. El medio más eficaz es el

*amor auténtico*, que ellos no conocen porque su amor no es verdadero. Además, el homosexual, cuando en edad avanzada ya no atrae a nadie, se siente solo, abandonado, relegado, continuamente rechazado incluso por sus viejas amistades. Se da cuenta de que en su vida no ha realizado nada para sí mismo ni para los demás. La comunidad de los fieles en el *amor* debe estar dispuesta no sólo a dar respuestas justas a los homosexuales, verdaderamente incapaces de vivir el amor heterosexual, porque, como diría Pablo “arden”, esto es, su deseo sexual es fuerte (1 Cor 7,9), sino también a ayudarlos eficazmente a dar un sentido a su propia vida, con obras culturales, caritativas y de otro género, de manera que poco a poco se olviden de sí mismos y logren poner las necesidades del prójimo en primer plano.<sup>84</sup>

## Referencias bibliográficas

<sup>1</sup> De esta materia se ocupó ya hace más de 20 años la SAGRADA CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Declaración acerca de algunas cuestiones de ética sexual* (“*Persona humana*”) (29.12.1975), Acta Apostolicae Sedis (AAS) 1976, 68: 77-96. Sobre los homosexuales, véase el n. 8.

<sup>2</sup> ID., *Homosexualitatis problema ad universos catholicae Ecclesiae episcopos de pastorali personarum homosexualium cura* (“El problema de la homosexualidad a los obispos de la Iglesia católica de todo el mundo sobre el cuidado pastoral de las personas homosexuales”), AAS 1987, 79: 543-555: “El problema de los homosexuales y del juicio ético sobre los actos homosexuales se ha vuelto objeto, cada vez más, de debate público... Y con frecuencia se proponen argumentos y posiciones expresas no conformes con la enseñanza de la Iglesia católica, suscitando una justa preocupación en todos cuantos están comprometidos en el ministerio pastoral” (n. 1).

<sup>3</sup> Véase el documento titulado *Some considerations concerning the response to legislative proposals on the non-discrimination of homosexual persons* (“Algunas consideraciones concernientes a la respuesta a propuestas de ley sobre la no discriminación de las personas homosexuales”), L'Osservatore Romano del 14.7.1992: 4.

<sup>4</sup> ID., *Homosexualitatis problema*, n. 2.

<sup>5</sup> PARLAMENTO EUROPEO, *Resolución sobre la paridad de derechos para los homosexuales* (Documento A3-0028/94, PV 57/II del 8.2.1994): 18-19. Véase un comentario del documento de FERRARI, DA PASSANO, P., *Omosessualità e diritto*, La Civiltà Cattolica 1994, II: 17-26.

<sup>6</sup> En el art. 14, “se considera que la recomendación debería como mínimo tratar de poner fin:  
– a los diversos límites de discriminación de edad para el consentimiento al acto sexual según que sea llevado a cabo por un homosexual o un heterosexual;  
– a la persecución de la homosexualidad como ultraje al pudor público o delito contra las buenas costumbres;  
– a cualquier forma de discriminación en el ámbito del derecho del trabajo y de la función pública así como en el ámbito del derecho penal, civil, contractual y comercial;

- al archivo electrónico de datos concernientes a la orientación sexual de un individuo, sin él saberlo y sin su consentimiento, o bien a la divulgación no autorizada o al uso impropio de tales datos;
- a los obstáculos interpuestos al matrimonio de parejas homosexuales o bien a una institución jurídica equivalente, garantizando plenamente derechos y ventajas del matrimonio y permitiendo el registro de las uniones;
- a cualquier limitación del derecho de los homosexuales de ser padres o bien de adoptar o tener en custodia a niños”.

<sup>7</sup> Véase FUCEK, I., *Pornografía nei mass-media. In margine a un documento del Magistero cattolico*, Medicina e Morale 1990, 2: 265-300; ID., *Toward a solution to the conflict created by mass media*, en ROSSI, P., SOUKUP, P. (eds.), *Mass media and the moral imagination*, Kansas City: Sheed & Ward, 1994: 178-196; ID., *Pornografía e violenza nei "mass-media"*, Civiltà Cattolica 1990, II: 573-580; ID., *Pornografía e violenza nei mass-media: una sfida alla teologia morale*, Asprenas 1990, 37: 179-194.

<sup>8</sup> JUAN PABLO II, *Carta encíclica "Veritatis Splendor"* (6.8.1993), n. 54,

<sup>9</sup> CONCILIO VATICANO II, *Constitución pastoral "Gaudium et Spes"* (7.12.1965), n. 22, en *Documentos del Vaticano II*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1975: 216-218. El texto de la *Veritatis Splendor* claramente formula y refuerza aún más la objeción actual contra la Iglesia católica: “La doctrina de la Iglesia, y en particular su firmeza en defender la validez universal y permanente de los preceptos que prohíben los actos intrínsecamente malos, es juzgada no pocas veces como signo de una intransigencia intolerable, sobre todo en las situaciones enormemente complejas y conflictivas de la vida moral del hombre y de la sociedad actual. Dicha intransigencia estaría en contraste con la condición maternal de la Iglesia. Esta -se dice- no muestra comprensión ni compasión” (n. 95, 1).

Pero ofrece también una doble respuesta enraizadas en la misma misión maternal de la Iglesia: como Esposa de Cristo y como Maestra: 1) “En realidad, *la maternidad de la Iglesia no puede separarse jamás de su misión docente, que ella debe realizar siempre como Esposa fiel de Cristo, que es la Verdad en persona*” (n. 95). 2) Explicando su misión como Maestra, la *Veritatis Splendor* cita la Exhortación apostólica *Familiaris Consortio* (n. 33): “Como Maestra, no se cansa de proclamar la norma moral... De tal norma la Iglesia no es ciertamente ni la autora ni el árbitro. En obediencia a la verdad que es Cristo, cuya imagen se refleja en la naturaleza y en la dignidad de la persona humana, la Iglesia interpreta la norma moral y la propone a todos los hombres de buena voluntad, sin esconder las exigencias de radicalidad y de perfección” (n. 95).

<sup>10</sup> JUAN PABLO II, *Exhortación apostólica "Familiaris Consortio"* (22.11.1981), AAS 1981, 73: 81-191.

<sup>11</sup> *Ibid.*

<sup>12</sup> CONCILIO VATICANO II, *Constitución dogmática sobre la Iglesia "Lumen gentium"* (21.11.1964), n. 12, en *Documentos del Vaticano II*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos 1975: 47-48.

<sup>13</sup> La Iglesia tiene el deber inexcusable de *indagar* en la fe y en la moral, siguiendo el lenguaje de los documentos del Vaticano II, pero sin erosionar las enseñanzas de la *doctrina cristiana*. Véase PABLO VI, *Solemne profesión de fe*, (30.6.1968), en *Enchiridion Vaticanum*, vol. 3, Bolonia: EDB, 1977: 254-255; o bien el discurso del mismo Papa *A cinco años de la clausura del Concilio Vaticano II*, donde cita un fragmento del *Discurso de apertura de las sesiones conciliares* de Juan XXIII, subrayando su pensamiento: “Una cosa, en efecto, es el depósito de la fe *en sí mismo*, es decir, las verdades contenidas en nuestra venerable *doctrina*, y otra cosa la *forma* como se *enuncian* estas verdades, conservando éstas, sin embargo, el mismo *significado* y el mismo *valor*. Hay que dar mucha *importancia a esta forma* y trabajar pacientemente, si es

necesario, en su elaboración; es decir, se habrá de recurrir a los modos de exposición que *mejor correspondan* a una enseñanza de índole sobre todo *pastoral*" (*Enchiridion Vaticanum*, vol. 3, pp. 1712-1713).

<sup>14</sup> JUAN PABLO II, *Carta encíclica "Redemptor hominis"* (4.3.1979), AAS 1979, 71: 257-324.

<sup>15</sup> CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et Spes*, n. 24, en *Documentos del Vaticano II*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1975: 218-219.

<sup>16</sup> Seguimos en esto los estudios de muchos autores, como SGRECCIA, E., *Bioetica e disturbi sessuali*, en ID., *Manuale di bioetica. II. Aspetti medico-sociali*, Milán: Vita e Pensiero, 1966: 125-176; FUCEK, I., *Omosessuali nel celibato e nel matrimonio: alcuni casi*, *Periodica de Re Canonica*, 1994, 83: 273-291; THÉVENOT, X., *Les homosexualités*, *Études* 1983, 3: 339-342; PESCHKE, K.H., *Homosexualität*, en ROTHER H.-VIRT, G. (eds.), *Neues Lexikon der christlichen Moral*, Innsbruck-Viena: Tyrolia Verlag, 1990: 340-348; MÜLLER, W., *Homosexualität - eine Herausforderung für Theologie und Seelsorge*, Mainz 1986; PIANA, G., voz *Omosessualità e transessualità*, en COMPAGNONI, F., PIANA, G., PRIVITERA, S. (a cargo de), *Nuovo dizionario di teologia morale*, Cinisello Balsamo, Paoline, 1990: 830-838; ZIMBON LEVY, R., *Nuevos enfoques sobre la homosexualidad* (ed. privada fotocopiada), Mérida, Yucatán, 1989; BARNHOUSE, R.T., *Homosexuality: a symbolic confusion*, Nueva York 1977; SPIJKER VAN DE, H., *Omotropia. Un discorso diverso sull'omosessualità*, Turin 1983; KEMPE, T., *Aspetti sociali dell'omofilia*, en AA. VV., *L'omosessualità. Aspetti medici, sociali e pastorali*, Brescia 1967: 73-96; MOBERLEY, E., *Homosexuality: structure and evaluation*, *Theology* 1980, 83: 177-184; MARCHESI, G., *L'omosessualità: problema pastorale per la Chiesa. A proposito del documento vaticano*, *La Civiltà Cattolica* 1986, IV: 560-569; MARMOR, J., *L'inversione sessuale*, Milán 1970; SOCARIDES, C.W., *The sexual deviations and the diagnostic manual*, *American Journal of Psychotherapy* 1978, 32: 414-426; KIELY, B., *Sulla recente lettera della Congregazione per la Dottrina della Fede. La cura pastorale delle persone omosessuali: nota psicologica*, *L'Osservatore Romano* del 14.11.1986: 6; COTTER, J., *Homosexual and the holy*, *The Way*, July 1988: 231-243; RUSSO, G., *Le turbe nell'orientamento eterosessuale*, en ID., *Educare alla bioetica. Per la scuola, per la catechesi, la pastorale giovanile*, Roma: Dehoniane, 1994: 108-113; PIANA, G., voz *Omosessualità*, en LEONE, S., PRIVITERA, S. (a cargo de), *Dizionario di bioetica*, Palermo: EDB-ISBN, 1994: 657-659; BRUGUÈS, J.-L., *Dizionario di morale cattolica*, Bolonia: Ed. Studio Domenicano, 1994: 261-264; LUCISANO A., DI PIETRO, M.L., *Sessualità umana. Una guida per conoscere e per capire*, Cinisello Balsamo: San Paolo, 1994.

<sup>17</sup> Véase CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et Spes*, n. 12, en *Documentos del Vaticano II*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1975: 207.

<sup>18</sup> Véase DEHAYE, P., *La dignità della persona umana*, en BARAUNA, G. (a cargo de), *La Chiesa nel mondo di oggi. Studi e commenti intorno alla Costituzione pastorale "Gaudium et Spes"*, Florencia: Vallecchi, 1966: 264-268; ALSZEGHY, Z., *L'immagine di Dio nella storia della salvezza*, en AA. VV., *Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo*, 3ª ed., Leumann: Elle Di Ci, 1968: 425-452; LADARIA, L.F., *Corpore et anima unus: Unità di anima e di corpo*, en *Catechismo della Chiesa Cattolica. Testo integrale e commento teologico* (a cargo de R. Fisichella), Casale Monferrato: Piemme, 1993: 692-694; FUCEK, I., *Homo corpore et anima unus (GS 14)*, en ID., *la sessualità al servizio dell'amore. Antropologia e criteri teologici*, Roma: Dehoniane, 1993: 79-87; ID., *L'unità e la dignità della persona nell'antropologia sessuale cristiana*, *Medicina e Morale* 1989, 3: 465-489.

<sup>19</sup> Véanse algunos escritos discutibles: por ejemplo el de ZIMBRON LEVY, *Nuevos enfoques...*, pp. 40-42, en donde, hablando de los *critérios de los moralistas más permisivos*, entre los cuales

enumera a González, L.J., Curran, Oraison, Alcalá, Van de Spijker H., McNeill, J., Dugal, G., Kosnik, A., dice que éstos “y otros autores opinan que el comportamiento homosexual es algo ‘natural’, y por lo tanto bueno, con tal de evitar lo nocivo” (pp. 41-42).

<sup>20</sup> RUSSO, *Le turbe...*, p. 110.

<sup>21</sup> SGRECCIA, *Bioetica e disturbi sessuali*, p. 129.

<sup>22</sup> BRUGUÈS, J.L., *Omosessualità*, p. 261.

<sup>23</sup> SGRECCIA, *Bioetica e disturbi sessuali*, p. 129.

<sup>24</sup> LUCISANO, A., DI PIETRO, M.L., *L'omosessualità...*, p. 211.

<sup>25</sup> Véase PIANA, voz *Omosessualità*, pp. 657-659. Piana, según J. Marmor, da la misma definición que hace suya también Sgreccia: “Prefiero definir al homosexual en sentido clínico como un individuo que está motivado, en la edad adulta, por una decidida atracción erótica preferencial por miembros del mismo sexo y que usualmente (pero no necesariamente) tiene relaciones sexuales con ellos” (p. 658).

<sup>26</sup> LUCISANO, DI PIETRO, *Sessualità umana...*, p. 211, donde añaden: “Por lo que se refiere a los síntomas típicos de la homosexualidad masculina, entre ellos se encuentran desazón y angustia, sobre todo en el adolescente, por el descubrimiento desagradable de ser diferente, reacción depresiva, más frecuente en el adulto, que se acompaña de sentimiento de culpa incluso en ausencia de un comportamiento desviado, tendencia a la agresividad, fuerte afección a la madre. La homosexualidad femenina tiene características análogas con depresión, angustia e inseguridad, mientras falta el componente agresivo”.

<sup>27</sup> CESARI, G., *Natura ed interpretazione dell'omosessualità*, en SGRECCIA, E. (a cargo de), *AIDS. Problemi bioetici correlati con la clinica, la epidemiologia e le implicazioni socio-culturali della sindrome da immunodeficienza acquisita*, Bolonia: Centro di Iniziativa Culturale, 1988: 107: “...todos los actos de masturbación, la homosexualidad, la búsqueda de la actividad sexual por sí misma, *no son actividades genitales* (de una sexualidad madura, pues), *sino actividades fállicas*; esto es, *actividades infantiles que manifiestan una insuficiente* (o incompleta) *maduración de tipo sexual*” (las cursivas son nuestras).

<sup>28</sup> “La particular inclinación de la persona homosexual, aunque no sea en sí pecado, constituye sin embargo una tendencia más o menos fuerte hacia un comportamiento intrínsecamente malo desde el punto de vista moral... Por este motivo la inclinación misma debe ser considerada como objetivamente desordenada” (CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Homosexualitatis problema*, n. 3).

<sup>29</sup> La *Carta a los Obispos “Homosexualitatis problema”* en el n. 3 presta una atención particular al hecho de que la misma Congregación para la Doctrina de la Fe haya discutido ya este tema en la Declaración *Persona humana*: “En aquella declaración se subrayaba el deber de tratar de comprender la condición homosexual, y se observaba que la culpabilidad de los actos homosexuales debería ser juzgada con prudencia. Al mismo tiempo la Congregación tomaba en cuenta la distinción que normalmente se hace entre condición o tendencia homosexual y actos homosexuales. Estos últimos se describían como actos que están privados de su finalidad esencial e indispensable, como ‘intrínsecamente desordenados’ y que, como tales, no pueden ser aprobados en caso alguno” (véase n. 8, 4).

<sup>30</sup> GHIRLANDA, G., *Il diritto della Chiesa mistero di comunione. Compendio di diritto ecclesiale*, Cinisello Balsamo-Roma: Paoline-PUG, 1990: 354-355; *Catecismo de la Iglesia católica*, nn. 1097, 2; 1098; 1984, 3.

<sup>31</sup> ZIMBRON LEVY, *Nuevos enfoques...*, pp. 9-11. R. Kinsey distingue: 1) los heterosexuales que nunca han sentido la tendencia hacia el mismo sexo; 2) los heterosexuales que *una o dos veces* han tenido relaciones homosexuales pero sin tal tendencia; 3) aquellos cuyas experiencias concretas son más fuertes con el otro sexo, pero *en menor medida* también con el mismo sexo;

4) los que sienten la inclinación pero no han efectuado *nunca* el acto con el mismo sexo; 5) los que son atraídos *igualmente* por una y otra parte (“bisexuales auténticos”); 6) los que son abiertamente homosexuales pero realizan *también* relaciones heterosexuales; 7) aquellos que son homosexuales *completos* que sólo casualmente pueden tener alguna relación con el otro sexo; 8) los que son homosexuales *estructurales* (“exclusivos”), sobre los cuales el otro sexo no tiene ningún influjo ni en la experiencia ni en las relaciones psicofísicas, ni en la fantasía.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 11.

<sup>33</sup> *Ibid.*, pp. 11-12.

<sup>34</sup> Véase LIEF, H.I., *Sexual survey, part 4: Current thinking on homosexuality*, Medical Aspects of Human Sexuality 1977, 11: 110-111; RISMAN, B., SCHWARTZ, P., *Sociological research on male and female homosexuality*, Annual Review of Sociology 1988, 14: 125-147.

<sup>35</sup> Véase VON HILDEBRAND, D., *Plato and homosexuals*, Homiletic and Pastoral Review 1981, December 1981: 19-23.

<sup>36</sup> ZIMBRON LEVY, *Nuevos enfoques...*, 12-13.

<sup>37</sup> Véase CENTRO DI STUDI FILOSOFICI DI GALLARATE, *Enciclopedia filosofica*, vol. III, Venecia-Roma: Ist. per la collaborazione culturale, 1957: 1018.

<sup>38</sup> SERRA, A., *Le componenti biologiche della sessualità umana*, en CENTRO ITALIANO FEMMINILE (CIF), *Uomo-donna progetto di vita*, Roma: UECI, 1985: 103-136, aquí 131 (las cursivas son nuestras).

<sup>39</sup> BARBARINO, A., DE MARINIS, L., *Basi biologiche sul concetto “imprinting” ipotalamo-hipofisario*, Medicina e Morale 1984, 2: 166-171; MASSONE, A., *Omosessualità, cause e terapie*, Brezno di Bedero: Salcom, 1978; HASCOMBE, G., *the right of lesbian parenthood*, J. Med. Ethics 1983, 9: 133-135; GAFO, J., *Biologia dell’omosessualità umana: transizione o salto?*, en AA. VV., *Omosessualità, scienza e coscienza*, Asis: Cittadella, 1983: 23-35; STORMS, M.D., *theories of sexual orientation*, Journal of Personality and Social Psychology 1980, 38: 738-792; STOLLER, R.J., *sybiosis anxiety and the development of masculinity*, Archives of General Psychiatry 1974, 30: 164-172; LACHAMANN, F.M., *Homosexuality: some diagnostic perspectives and dynamic considerations*, American Journal of Psychotherapy 1975, 29: 254-260; SERRA, A., *Sulle componenti biologiche della sessualità*, La Civiltà Cattolica 1988, II: 425-439; OVESEY, L., *Homosexuality and pseudohomosexuality*, “Homosexual dynamics in psychiatric crisis”, American Journal of Psychiatry 1972, 128: 1268-1272; PERICO, G., *L’omosessualità*, en ID., *Problemi in etica sanitaria*, Milán: Ancora, 1992: 391-414; SGRECCIA, E., *Bioetica e disturbi sessuali*, en *Manuale di bioetica. II*, pp. 125-176; CAPPELLETTI, V., *Il concetto di devianza e la sua applicazione alla sessualità*, en AA. VV., *Comportamenti sessuali devianti. Atti del I Congresso Internazionale di Sessuologia* (San Remo 5-8.4.1972), Turin: Minerva Medica, 1974: 17 ss.; LEVY-VALENSI, E.A., *L’enigma dell’omosessualità*, Asis: Cittadella, 1976.

<sup>40</sup> CROWN, S., *Male homosexuality: perversion, deviation or variant?*, en CIBA FOUNDATION SYMPOSIUM 62, *Sex hormones and behavior*, Amsterdam: Excerpta Medica, 1979: 145-164, citado por SERRA, *Le componenti biologiche...*, p. 129 y nota 30.

<sup>41</sup> ZUANAZZI, G., *Si può costruire uno stile di vita fondato su uno “spazio” di libertà che esiste per tutti*, L’Osservatore Romano, 16-17.3.1987: 5 (las cursivas son nuestras).

<sup>42</sup> CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Persona humana*, n. 8.

<sup>43</sup> *Catecismo de la Iglesia católica*, n. 2358. Por su parte, la edición autorizada por la Santa Sede en español habla de “tendencias homosexuales instintivas” (Véase *Catecismo de la Iglesia Católica*, 3ª ed. revis., s/l: Asociación de Editores del Catecismo, 1993: 516.) (N. del T.).

<sup>44</sup> Véase PESCE, P.G., *Il sesto comandamento*, en *Catechismo della Chiesa Cattolica. Testo integrale...*, p. 1088.

<sup>45</sup> SERRA, *Le componenti biologiche...*, pp. 131-132.

<sup>46</sup> PIANA, voz *Omosessualità e transessualità*, p. 835; véase CAFFARRA, C., *Il transessualismo: aspetti etici*, Medicina e Morale 1985, 4: 717-723; ZUANAZZI, G., *Aspetti psico-patologici del transessualismo*, *Ibid.*, pp. 730-745; SGRECCIA, E., *Aspetti morali del transessualismo*, *Ibid.* 1984, 2: 181-206.

<sup>47</sup> CESARI, *Natura ed interpretazione...*

<sup>48</sup> Véase KIELY, B., *La cura pastorale delle persone omosessuali*, L'Osservatore Romano del 14.11.1986; HARVEY J.H., *The controversy concerning the psychology and morality of homosexuality*, Am. Eccles. Rev. 1973, 167: 602-625; HAVELOC, E., *Psicologia del sesso. Inversione sessuale*, Roma: Newton Compton, 1970; KOLODNY, R.C., *Medical and psychiatric perspectives on a healthy sexuality*, en SHELP, E.E. (ed.), *Sexuality and Medicine. I. Conceptual roots*, Dordrecht: D. Reidel, 1987: 3-17; MONTELEONE J.A., *The physiological aspects of sex*, en AA. VV., *human sexuality and personhood*, St. Louis (MO): The Pope John Center, 1981: 71-86; PANCHERI, P., *Disturbi psichiatrici e sessualità*, Federazione Medica 1987, 40, abril: 423-428; PETERSON, R.M., *Psychological aspects of human sexual behavior*, en AA. VV., *Human sexuality...*, pp. 86-111.

<sup>49</sup> ZIMBRON LEVY, *Nuevos enfoques...*, p. 43-48.

<sup>50</sup> No olvidamos la observación contenida en la *Carta a los Obispos "Homosexualitatis problema"* en el n. 4: "Una de las dimensiones esenciales de un auténtico cuidado pastoral [para los homosexuales] es la identificación de las causas que han producido confusión respecto de la enseñanza de la Iglesia". Luego el documento distingue tres de estas causas: "Entre ellas hay que señalar una nueva exégesis de la Sagrada Escritura, según la cual la Biblia o no tendría nada que decir sobre el problema de la homosexualidad, o incluso le daría una tácita aprobación, o bien finalmente ofrecería prescripciones morales tan condicionadas cultural e históricamente que no podrían ya ser aplicadas a la vida contemporánea. Tales opiniones, gravemente erróneas y desviadas, requieren pues una especial vigilancia".

<sup>51</sup> *Ibid.*, n. 5: "Es cierto que la literatura bíblica debe a las diversas épocas, en las cuales fue escrita, gran parte de sus modelos de pensamiento y de expresión (cfr. CONCILIO VATICANO II, *Constitución dogmática "Dei Verbum"* (18.11.1965), n. 12, en *Documentos del Vaticano II*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1975: 125. [...] Hay que subrayar, sin embargo, que, aun en el contexto de una diversidad tan notable, existe una evidente coherencia al interior de las Escrituras mismas sobre el comportamiento homosexual. Por esto la doctrina de la Iglesia sobre este punto no se basa solamente en frases aisladas, de las que se pueden extraer discutibles argumentos teológicos, sino más bien en el sólido fundamento de un constante testimonio bíblico. La actual comunidad de fe, en ininterrumpida continuidad con las comunidades judaicas y cristianas en cuyo seno fueron redactadas las antiguas Escrituras, continúa siendo nutrida por esas mismas Escrituras y por el Espíritu de verdad cuya Palabra son" (las cursivas son nuestras).

<sup>52</sup> Véase CONCILIO VATICANO II, *Lumen Gentium*, n. 12.

<sup>53</sup> En este sentido la *Carta Homosexualitatis problema* (n. 5, 2) subraya de nuevo la unidad de la Revelación en la Escritura y en la Tradición: "Es igualmente esencial reconocer que los textos sagrados no se comprenden realmente cuando se interpretan de un modo que contradice la Tradición viva de la Iglesia. Para ser correcta, la interpretación de la Escritura debe estar efectivamente de acuerdo con esta Tradición. El Concilio Vaticano II se expresa al respecto de la siguiente manera: 'Así, pues, la Tradición, la Escritura y el Magisterio de la Iglesia, según el plan prudente de Dios, están unidos y ligados, de modo que ninguno puede subsistir sin los otros; los tres, cada uno según su carácter, y bajo la acción del único Espíritu Santo, contribuyen eficazmente a la salvación de las almas' (CONCILIO VATICANO II, *Dei Verbum*, n. 10)" (las

cursivas son nuestras).

<sup>54</sup> Véase JUAN PABLO II, *Carta Encíclica "Evangelium vitae"* (25.3.1955), México: Librería Parroquial, 1995. Sobre el concepto exacto de la sexualidad humana, véanse los nn. 10, 13, 23, 59, 81, 88, 97.

<sup>55</sup> GILBERT, M., *Che dice dell'omosessualità il Nuovo Testamento?*, L'Osservatore Romano del 8.11.1986. Al principio de su ensayo dice Gilbert: "Los Evangelios no refieren ninguna palabra de Jesús sobre la homosexualidad. Este silencio se explica probablemente por el hecho de que el judaísmo de la época no era afecto a este tipo de relaciones, que por lo demás aborrecía. Es el apóstol Pablo el que en sus cartas dirigidas a los cristianos que vivían en el mundo grecorromano, hace referencia a ella *por tres veces*. Y cada vez Pablo declara que la homosexualidad es incompatible con una auténtica vida cristiana" (las cursivas son nuestras).

<sup>56</sup> CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Homosexualitatis problema*, n. 6.

<sup>57</sup> PESCHKE, *Homosexualität*, p. 343. Bajo este punto de vista la carta "*Homosexualitatis problema*" dice (n. 5): "Por otra parte, el mundo en el que el Nuevo Testamento fue escrito había cambiado ya notablemente, por ejemplo, respecto de la situación en la cual fueron escritas o redactadas las Sagradas Escrituras del pueblo hebreo. No obstante, hay que subrayar que, aun en el contexto de una diversidad tan notable, existe una coherente *coexistencia* al interior de las Escrituras mismas sobre el comportamiento homosexual".

<sup>58</sup> GILBERT, *Che dice dell'omosessualità...*, p. 1.

<sup>59</sup> ROSSANO, P., *Lettere ai Corinti*, en *Lettere di San Pablo*, Cinisello Balsamo: Paoline, 1988: 131.

<sup>60</sup> *Ibid.*

<sup>61</sup> GILBERT, *Che dice dell'omosessualità...*, dice entre otras cosas: "Es comprensible que Pablo vuelva sobre este tema puesto que la cultura griega y helenística admitía fácilmente la homosexualidad y en particular la pederastia, a pesar de algunas claras oposiciones, por ejemplo de Platón y de Plutarco. Lo que Jesús había dicho sobre el matrimonio ("No separe el hombre lo que Dios ha unido", *Mt* 19,6) o incluso sobre la sola mirada de deseo (*Mt* 5,28), Pablo debe ampliarlo a lo que amenaza con contagiar a las comunidades cristianas del helenismo y que, no obstante, están inmersas en ese ambiente pagano" (p. 1).

<sup>62</sup> PESCHKE, *Homosexualität...*, p. 343.

<sup>63</sup> GILBERT, *Che dice dell'omosessualità...*, p. 1.

<sup>64</sup> Como tal argumento interesante, se desarrolla en la *Homosexualitatis problema*, n. 6: "En otro pasaje de su epistolario él, fundándose en las tradiciones morales de sus antepasados, colocándose en el nuevo contexto en confrontación entre el cristianismo y la sociedad pagana de su tiempo, presenta el comportamiento homosexual como ejemplo de la *ceguera* en la que ha caído la humanidad. Substituyendo la armonía original entre el Creador y las criaturas, la grave desviación de la *idolatría* ha conducido a toda suerte de excesos en el campo moral. San Pablo encuentra el ejemplo más claro de esta desarmonía precisamente en las relaciones homosexuales (cfr. *Rom* 1,18-32)".

<sup>65</sup> CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Homosexualitatis problema*, n. 6.

<sup>66</sup> GILBERT, *Che dice dell'omosessualità...*, p. 1.

<sup>67</sup> *Ibid.*

<sup>68</sup> Véase, entre otros: LOOSER, G., *Homosexualität - menschlich - christlich - moralisch. Das Problem sittlich verantworteter Homotropie als Anfrage an die normative Ethik*, Berna-Frankfurt a. M.: Peter Lang, 1980; PLÉ A., *L'homosexualité: approches morales et pastorales*, Vie spirituelle, 1972, 102, le supplément: 240354; GRIZEZ, G., *Sodomites use their bodies in a selfdefeating attempt at intimacy*, en ID., *The way of the Lord Jesus*, vol. 2, *Living a Christian life*, Quincy: Franciscan Press, 1992: 653-654; BATCHELOR E., (ed.), *Homosexuality and*

*ethics*, Nueva York: The Pilgrim Press, 1980; CASSANI M., *Aspetti etici dell'omosessualità*, Medicina e Morale 1989, 1: 35-53.

<sup>69</sup> Citado en ZIMBRON LEVY, *Nuevos enfoques...*, pp. 41-42.

<sup>70</sup> “Algunos sostienen que la tendencia homosexual, en ciertos casos, no es el resultado de una opción deliberada y que la persona homosexual no tiene alternativas, sino que está *obligada* a comportarse de modo homosexual. En consecuencia, se afirma que actuaría en estos casos casos *sin culpa*, al no ser verdaderamente libre” (CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Homosexualitatis problema*, n. 11, 1).

<sup>71</sup> Cfr. PESCHKE, *Homosexualität*, p. 346.

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 346.

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 346.

<sup>74</sup> “En realidad incluso en las personas con tendencia homosexual se debe reconocer esa *libertad fundamental* que caracteriza a la *persona humana* y le confiere su particular dignidad. Como en toda conversión del mal, gracias a esta libertad, el *esfuerzo humano*, iluminado y sostenido por la *gracia de Dios*, podrá permitir a esas personas evitar la *actividad homosexual*” (CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Homosexualitatis problema*, n. 11, 2).

<sup>75</sup> *Ibid.*, n. 11.

<sup>76</sup> *Ibid.*

<sup>77</sup> ID., *Persona humana*, n. 8.

<sup>78</sup> En este sentido, véase la carta pastoral del Card. Basil Hume, *A note on the teaching of the catholic church concerning homosexual people*, Westminster, Londres: Archbishop's House, 1995 February, nn. 1-17, con un comentario especial de un anónimo: *Comments on card. hume's statement on homosexuality*, pp. 1-4.

<sup>79</sup> Véase KINSEY, A.C., POMERY, W.P., MARTIN, C.E., *Il comportamento sessuale dell'uomo*, Milán: Bompiani, 1960: 524 ss.; ID., *Il comportamento sessuale della donna*, Milán: Bompiani, 1960: 469 ss.; AA. VV., *Gli omosessuali*, Boloña: EDB, 1970: 26; HÄRING, B., voz *Omosessualità*, en *Dizionario enciclopedico di teologia morale* (4ª edic.), Roma: Paoline, 1976: 682-689; PERICO, *L'omosessualità*.

<sup>80</sup> CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Homosexualitatis problema*, n. 16.

<sup>81</sup> *Ibid.*, n. 12.

<sup>82</sup> ID., *Persona humana*, n. 8.

<sup>83</sup> *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 2359.

<sup>84</sup> Véase HONNING, B., *Una lettera a favore della persona umana*, L'Osservatore Romano, del 17.12.1986: 4; CARRASCO DE PAULA, I., *La condizione omosessuale va messa allo stesso livello delle altre tendenze disordinate presenti nella persona*, L'Osservatore Romano del 24.2.1987: 4; ZUANAZZI, *Aspetti psicologici...*, p. 5: “Nadie escoge la homosexualidad; sin embargo es posible escoger *el modo* de vivirla: el homosexual puede *sublimar* su propia sexualidad *anormal* o profesarla, soportarla con valor o hacer de ella un arma de protesta; detenerse al principio del camino o embriagarse con su propia ‘transgresión’. En el plano del comportamiento existe un ‘espacio de libertad’, en el que cada homosexual puede construir su propio estilo de vida”. Recomendamos estudiar bien la exhortación de la *Homosexualitatis problema*, desde el n. 12 al n. 18, sobre todo aquellas partes que hemos citado menos en este trabajo: la cruz de la vida (n. 12), vida casta (n. 13), formación de la conciencia (n. 14), fuga de la ocasión próxima de pecado (n. 15), oración y sacramentos (n. 15), cómo organizar programas catequísticos y otras iniciativas sensatas (n. 17).

# Ética del ambiente

*Maria Beatrice Fisso\*, Elio Sgreccia\*\**

## **Resumen**

*Los autores presentan en este trabajo las teorías antropocéntricas basadas en la premisa de que el hombre juega un papel principal en el mundo natural.*

*Esto significa que la naturaleza no es portadora de un valor en sí misma, sino que posee exclusivamente el valor que el hombre le asigna. Esta atribución, que es la causa de la eventual consideración de la naturaleza bajo un perfil moral, puede ser fruto de una opción humana de carácter constitutivo, o bien puede ser, en una concepción creacionista, un acto de reconocimiento.*

*A decir verdad, al interior de las teorías antropocéntricas se da una pluralidad de interpretaciones de la relación hombre-naturaleza. Así, se va desde un antropocentrismo llamado “fuerte”, que proclama la supremacía absoluta del hombre sobre la naturaleza, negando cualquier carácter moral a tal relación, hasta un antropocentrismo “moderado” o “débil”, fundado en la idea de un deber de protección y de conservación de la naturaleza que admite una especie de limitada relevancia moral de la naturaleza en su relación con el hombre.*

\* Candidata al doctorado en investigación bioética, Universidad Católica del Sagrado Corazón (UCSC), Roma.

\*\* Catedrático de Bioética, Director del Instituto de Bioética, UCSC, Roma.

*Dentro de esta última forma de antropocentrismo se coloca también la enseñanza de Juan Pablo II, quien en la encíclica Centesimus Annus y después en la Evangelium Vitae atribuye al hombre el papel de "custodio responsable" de la naturaleza, precisamente como consecuencia de su superioridad sobre ella.*

### **Las teorías antropocéntricas**

En la base de las teorías antropocéntricas se encuentra la premisa de que el hombre juega un papel principal en el mundo natural, por el que este último no posee un valor totalmente autónomo. Esto significa que la naturaleza no es portadora de un valor en sí misma, sino que posee exclusivamente el valor que se revela en el acto atributivo del hombre. Esta atribución, que es la causa de la eventual consideración de la naturaleza, bajo un perfil moral, puede ser fruto de una opción humana de carácter constitutivo, o bien puede volverse, dentro de una concepción creacionista, un acto de reconocimiento obligado para la persona humana cuando descubre el profundo significado de lo creado respecto del Creador.

Sin embargo, la naturaleza sigue siendo siempre un objeto, al que se le atribuye o reconoce una relevancia menor, en cuanto *cosa* al servicio de una persona. El valor atribuido al mundo natural, por tanto, no es reconocido nunca por sí mismo, sino que surge de una serie de otros factores: su capacidad de satisfacer las necesidades actuales de la vida del hombre, el hecho de haber sido creado por Dios, la preocupación por la supervivencia de las generaciones futuras.

Entre las teorías antropocéntricas se observa, no obstante, una multiplicidad de interpretaciones de la relación hombre-naturaleza. En realidad, se pasa de un antropocentrismo llamado "fuerte", que proclama la supremacía absoluta del hombre sobre la naturaleza y que niega cualquier carácter moral a tal relación, a un antropocentrismo "moderado" o "débil", fundado en la idea de un deber de protección y de conservación de la naturaleza, y que admite una especie de limitada relevancia moral de la naturaleza en su relación con el hombre.

A la luz de tales consideraciones, sin embargo, no es necesario fundamentar una nueva ética para todas estas teorías, sino, en todo caso, modificar los modelos éticos tradicionales, teniendo en cuenta el hecho de que el actual progreso tecnocientífico impone una gestión diferente y más cuidadosa del bien-naturaleza, puesto que este patrimonio puede deteriorarse irremediablemente y comprometer la salud y la supervivencia misma de la especie.

### **El antropocentrismo fuerte y la “cow-boy ethics”<sup>1</sup>**

La versión fuerte del antropocentrismo se caracteriza por una concepción de la relación hombre-naturaleza que establece la supremacía absoluta de la especie humana, utilizando diversas justificaciones para fundamentar la irrelevancia moral de los seres no humanos. Se habla a este propósito de “chauvinismo” humano. Bajo este punto de vista, la naturaleza aparece como algo moralmente indiferente, pues el único valor que posee y encierra es el valor económico para la satisfacción de las necesidades materiales humanas. En consecuencia, el problema de los deberes o de la responsabilidad del hombre para con la naturaleza se vuelve un falso problema, desde el momento en que sólo existen derechos de los hombres respecto de la naturaleza y, en primer lugar, el derecho a explotar sin ningún límite los recursos disponibles.

La “cow-boy ethics” o “ética de frontera” se basa en la norma de que es deber moral de todo hombre la utilización lo más rápida y completa posible de los recursos naturales disponibles, a los cuales hay que explotar para obtener una ventaja inmediata. El modelo es justamente el de las ideologías de frontera que consideraban la conquista, la colonización y la urbanización de los territorios salvajes como señal inequívoca de progreso incluso moral.

Como se ha observado, ésta es la más desgastada de las concepciones antropocéntricas, y no sólo por motivos filosóficos, sino porque está en plena decadencia el mito de la sobreabundancia, junto con sus corolarios: la certeza del carácter ilimitado de los recursos; la idea de que los no renovables se pueden substituir; la confianza en la posibilidad total de resolver técnicamente las cuestiones ambientales; la convicción de que la producción intensiva de los bienes y el incremento de los

consumos son los únicos criterios, estrictamente cuantitativos, de medida del bienestar.

Tal ética considera como objetivo prioritario la realización de una sociedad, históricamente identificable (la de la competitividad y el libre mercado), en la cual cada individuo tiene como fin moral de sus acciones el perseguir su propio interés privado.

Esta teoría se concreta en una forma de “egoísmo ético”, ajena enteramente a las formas de antropocentrismo moderado y que, en último análisis, no puede ni siquiera considerarse una verdadera ética ambiental. Tal posición puede sintetizarse en la negación de la necesidad de formular una ética ambiental, vista la capacidad de la sociedad de resolver los problemas ambientales por sí sola merced a sus propias capacidades de autorregulación.

### **El antropocentrismo moderado**

Aunque no sea posible proponer un enfoque como el que acabamos de esbozar, hay que admitir, de todos modos, que no se puede eliminar enteramente un enfoque de tipo antropocéntrico, es decir, una concepción filosófica en la cual el hombre ocupe un papel central y determinante respecto del resto de la naturaleza. Este tipo de configuración no implica necesariamente una actitud destructiva hacia la naturaleza, sino un modo de concebir a esta última principalmente en función del hombre.

Una vez elegido este enfoque fundamental, puede haber luego varias modalidades de acercamiento al problema, según que se ponga mayor o menor énfasis sobre la conservación, y según si se quiere plantear el problema hombre-naturaleza en una perspectiva creacionista o no. En general, en cualquier caso, todas estas teorías, partiendo precisamente del supuesto de que los recursos son limitados, se ocupan de gestionar su conservación, considerando el desarrollo en un horizonte temporal más amplio. Se subraya con frecuencia la prohibición de despilfarrar los recursos, incluyendo en ese concepto tanto la utilización insuficiente, cuanto el fallido aprovechamiento de los recursos potenciales. Se puede notar, pues, que en la base está la idea constante de tratar de lograr el máximo rendimiento sostenible, buscando de esa manera contemporizar la conservación con el desarrollo. En esta hipótesis no ha desaparecido del todo la idea de aprovechamiento y expansión, pero estos últimos no

son considerados ya ilimitados, puesto que son valorados al mismo tiempo que el conjunto de los intereses humanos.

Se considera como positiva la capacidad del hombre de transformar el mundo no humano que, sin embargo, no adquiere nunca valor exclusivamente por sí mismo, sino por la capacidad que tiene de aportar beneficios a los hombres. Tal valor se justifica y fundamenta recurriendo a diversos argumentos, como la capacidad del mundo no humano de aportar alimento a los hombres, el hecho de constituir un laboratorio de información para el hombre mismo, su significado simbólico y educativo, su origen creado, etcétera.

Una ética ambiental de este tipo, que garantiza plena relevancia moral prioritaria a los seres humanos, constituye un acercamiento de tipo más conservador a la ética del ambiente, pero a la larga se puede revelar como la solución efectiva en el plano práctico y más válida desde el punto de vista teórico. A este enfoque pueden reducirse algunos autores, como por ejemplo John Passmore<sup>2</sup> y Kristin Shrader Frechette,<sup>3</sup> las corrientes utilitaristas, la ética de la responsabilidad de Hans Jonas y la ética ambiental católica, con la especificidad propia que la distingue.

## El utilitarismo

En el antropocentrismo se puede resumir la postura de los autores que aceptan tal enfoque por razones prácticas, es decir, al pensar que sólo siguiendo un enfoque de tipo antropocéntrico es posible proponer principios capaces de orientar la acción concreta de defensa del ambiente. En esta línea se sitúa Brian Norton,<sup>4</sup> que propone ampliar la concepción común de bienestar del hombre, para incluir en ella no sólo los bienes materiales sino también los psicológicos y espirituales. Norton introduce el principio de las preferencias calificadas distinguiendo entre *felt preferences* y *considered preferences*. Las primeras serían las preferencias generadas exclusivamente por el sentimiento del hombre, mientras las segundas serían fruto de una reflexión humana racional. Por tal motivo, sólo en estas últimas sería posible centrar un razonamiento de preservación de la naturaleza.

A estas teorías se les ha hecho una especie de objeción de carácter general, puesto que presentan el vicio de fondo de considerar siempre al ambiente sólo como un recurso. En esencia, estas concepciones sólo

habrían atenuado el papel de dominador del hombre, transformándolo de dominador despótico en dominador responsable.<sup>5</sup> Tal acusación se ha sintetizado en el término *recursismo* para indicar el hecho de que la naturaleza adopta siempre un valor económico en beneficio de las necesidades humanas. Todos los enfoques antropocéntricos acaban por reclamar un uso racional de los recursos: reducen las cuestiones de moralidad en las relaciones hombre-naturaleza a una cuestión de intereses de los seres humanos, que constituyen la base en la que habrá que centrar la reflexión de tipo ético. En cualquier caso, lo que según estas teorías importa en la determinación de la relevancia moral es el punto de vista humano. Esta relevancia incluso puede ser atribuida a otros elementos (por ejemplo, a los seres que sienten), pero porque es querida por el hombre como una extensión de la categoría de los seres moralmente relevantes.

Desde un punto de vista lógico, la objeción del “recursismo” parece olvidar que la necesidad humana de utilizar el mundo natural para poder vivir constituye un dato de hecho ineludible, y que cualquier teoría que pretenda no tenerlo en cuenta se torna poco incisiva en el plano de la práctica. Por esto, ninguna de las teorías que se pueden reducir al antropocentrismo moderado pretende eliminar el uso de la naturaleza, sino sólo determinar los criterios para hacerlo en forma racional: lo que se revela como esencial es poner de manifiesto la profunda diferencia que existe entre “uso” y “abuso”, puesto que sólo este último debe considerarse ilícito éticamente. Las consideraciones en las que se basa tal valoración pueden diferir profundamente entre los diversos modelos éticos. En efecto, para aquellos que siguen el enfoque utilitarista el abuso es ilícito puesto que se revela a la larga como muy poco beneficioso. En cambio, para la ética ambiental católica no es posible una explotación indiscriminada, puesto que desconocería también la profunda dignidad del mundo natural, como fruto que es de la obra creadora de Dios y, por tal motivo, merecedora de todo respeto.

### **Hans Jonas y la ética de la responsabilidad**

La ética de la responsabilidad es la propuesta que surge de la obra del filósofo alemán Hans Jonas. El propone un razonamiento crítico sobre la modernidad “que caracteriza a la ciencia en la globalidad de sus

implicaciones teóricas y prácticas”.<sup>6</sup> Y, por un lado, toma en cuenta “las consecuencias prácticas del desarrollo científico, que en virtud de sus aplicaciones tecnológicas ha venido alterando de modo substancial el perfil de la condición humana”. Toda la especie humana está amenazada no por la naturaleza sino por el mismo poder que ha conseguido dominarla, y, por esto, “la tecnología no cesa de ser una esfera neutral del actuar humano y se hace, de ese modo, objeto ineludible de la ética”.

Al propio tiempo, este autor se da cuenta de que nuestros nuevos poderes sobre la naturaleza plantean un interrogante ético fundamental: ¿por qué motivo deberíamos preocuparnos del futuro de los otros y de la suerte de nuestro planeta? Desde el momento en que es imposible afirmar que la persistencia de la presencia del hombre sobre la tierra es un imperativo categórico —dada la difusión, en el terreno filosófico, del nihilismo, que tiende a negar la realidad del ser—, hoy el hombre no está preparado para manejar los problemas ambientales, puesto que no sabe desempeñar la tarea de administrador de los recursos naturales, evitando poner en peligro la supervivencia de las generaciones futuras a causa de sus despilfarros presentes.<sup>7</sup>

El nihilismo, para Jonas, no ha sabido responder a la pregunta ética fundamental, por lo que es necesario proponer como solución una “ética de la responsabilidad”, con base en la cual cada quien debe sentirse responsable del propio comportamiento y tiene que tratar a la naturaleza teniendo en cuenta las consecuencias negativas de un desarrollo incontrolado —no sólo para las generaciones actuales sino sobre todo para las futuras. “La responsabilidad de los padres constituye el arquetipo, en sentido filosófico y ontogenético, de una forma de deber no fundada en una relación directa de reciprocidad”, que el hombre de hoy debe tener en relación con las generaciones futuras.<sup>8</sup> El filósofo apela a la cautela para invitar a las generaciones contemporáneas a prever las posibles consecuencias negativas de sus acciones, sin que por eso tenga que abandonarse a la desesperación, sino incluso lograr extraer de las sombrías previsiones un nuevo respeto para el hombre.

Desde sus primera obras, Hans Jonas ha intentado elaborar una crítica del nihilismo, sin por eso considerar necesaria para su superación una teología en sentido clásico, ya que, a su juicio, una metafísica racional debe ser capaz de fundar un imperativo de responsabilidad sin recurrir a la fe y sin renunciar a un enfoque antropocéntrico.

## Ética ambiental católica

También la configuración cristiana católica de la relación hombre naturaleza puede ser considerada como una concepción antropocéntrica. No cabe duda de que en otros tiempos se pudo considerar al ambiente, por lo menos en la cultura católica, como un objeto destinado a ser libremente utilizado por el hombre. Algunos, sin embargo, han querido atribuir la responsabilidad de esta concepción puramente instrumental del ambiente de forma exclusiva a la cultura católica.

C. Améry, en vinculación con Lynn White, hablaba en un ensayo “de las crueles consecuencias del cristianismo”:<sup>9</sup> “la destrucción del ambiente por obra de la civilización tecnológica de Occidente” estribaría, según este autor, “en la coherencia de la tradición judeocristiana”, desde el momento en que se puede deducir un total señorío del Hombre sobre lo Creado en el relato bíblico de la Creación. Se considera, así, que ha sido la Iglesia la que difunde tal idea y atribuye al hombre un ilimitado dominio sobre la tierra.

Tal posición habría sido legitimada por el conocido pasaje del Génesis (*Gén 26-28*), en el cual se confiere al hombre el poder de “dominar” todo el resto de lo creado”. Dios los bendijo y les dijo: “Sed fecundos y multiplicaos, llenad la tierra, sometedla y dominad sobre los peces del mar, sobre las aves del cielo y sobre todo ser viviente que se arrastra sobre la tierra”.

No es este lugar para entablar una discusión de carácter exegético con el fin de refutar esa opinión, pero, no obstante, nos parece oportuno hacer algunas sencillas consideraciones.

En primer lugar, no podemos olvidar, obviamente, el carácter particular del lenguaje bíblico y sus “géneros literarios”. Tal consideración se adapta a algún pasaje bíblico y, por tanto, también al aquí considerado.

Por un lado, es indiscutible que “la fe bíblica de la creación ha contribuido a quitar al cosmos ese sentido de sacralidad mágica, típico, por ejemplo, de las culturas orientales; por otro lado, sin embargo, este proceso difiere bastante de las tendencias de explotación en un estilo de dominio cruel de la naturaleza, que no están en consonancia con los textos del Viejo Testamento sobre la creación”.<sup>10</sup> Una lectura más atenta de los pasajes del Génesis, considerados por ciertas doctrinas ambientalistas como fundamento de las concepciones antropocéntricas, nos

permite refutar esa interpretación subrayando que tales pasajes expresan simplemente la existencia de una relación ordenada entre los hombres y lo creado. La interpretación auténtica de la tarea de dominar del hombre es la de custodiar y construir.

Por encima de los géneros literarios encerrados en el relato, y más allá de los influjos cosmogónicos del área cultural del escritor sagrado del relato de la Creación del que forma parte el fragmento analizado, se advierte, ante todo, que existe un mundo creado, que tal creación es intrínsecamente armónica y que esa se ha logrado perfectamente en los intentos.

No se debe olvidar, además, que la narración de la creación en el Génesis es doble. Existe, en efecto, una redacción eloísta en el capítulo 1 y una redacción yahvista en el 2. En esta última el hombre, aun ocupando una posición central, es definido como “custodio del Edén”.

El mismo Pontífice en la reciente encíclica *Evangelium Vitae* (nn. 34 y 42)<sup>11</sup> ha explicado el auténtico significado que hay que atribuir al pasaje del Génesis, objeto de tantas discusiones. Se ha puesto de relieve, efectivamente, el hecho de que el hombre ocupa “el vértice de la actividad creadora de Dios”, como su “culminación”, por lo que existe una “primacía del hombre sobre las cosas”, las cuales “están destinadas a él y confiadas a su responsabilidad”. El dominio concedido por el Creador al hombre no es un poder absoluto, ni se puede hablar de libertad de usar y abusar o de disponer de las cosas como mejor le plazca. La limitación impuesta por el mismo Creador desde el principio, y expresada simbólicamente en la prohibición de comer el fruto del árbol (cfr. *Gen* 2, 16-17), muestra con suficiente claridad que, en relación con la naturaleza visible, estamos sometidos a leyes no sólo biológicas, sino también morales que no se pueden transgredir impunemente”.

Estos conceptos ya habían sido expresados por el Pontífice en 1990, en su mensaje tradicional con motivo de la Jornada Mundial de la Paz. El Santo Padre, invitando a los fieles a ser agentes de paz, los exhortaba a reconocer “en lo creado los signos de la sabiduría de Dios..., acogiendo el don de la creación como una cosa buena, como signo y sacramento del amor perenne de Dios para con todos aquellos que habitan este planeta”.<sup>12</sup>

Por consiguiente, se puede considerar que el papel del hombre dentro de este mundo ordenado y equilibrado no puede ser el de un amo despótico, sino el de un custodio responsable de la armonía de lo creado, que

deberá comprender el significado profundo del mundo, su equilibrio armónico y estar dispuesto a restaurarlo cuando corra peligro de ser perturbado. Hay que advertir eventualmente que esta idea de responsabilidad para con la creación ha sido poco eficaz desde el punto de vista histórico, pues se ha dado mucha mayor importancia a la actuación de cada hombre en particular y a sus tareas en el trabajo, que al mundo vital externo al hombre.

En segundo lugar, no hay que menospreciar el hecho de que desde los orígenes dentro de la misma Iglesia ha habido componentes teológicos que han proclamado el respeto de lo Creado, en cuanto don de Dios. Basta recordar el ejemplo del franciscanismo para refutar de una vez por todas las críticas a las que aludimos anteriormente.

La novedad más significativa del pensamiento de San Francisco fue su capacidad de saber leer en sentido positivo toda la realidad de lo creado, operando una auténtica "reconversión cultural". Tal cambio tuvo tanto más valor cuanto que se ubicaba dentro de una cultura que temía a la naturaleza, infinitamente más grande que el hombre.<sup>13</sup>

La misma variedad existente entre los diversos componentes de lo creado es interpretada por el Santo de Asís como expresión de la misma capacidad creadora de Dios y de su benevolencia. La diferencia, entonces, surge como fruto de la voluntad divina, por lo que el hombre debe sentir alegría y agradecimiento por lo específico de cada elemento. El agradecimiento no se debe limitar a una actitud simplemente pasiva de abstenerse de perjudicar a las otras realidades, sino sobre todo en un profundo respeto que se traduce en un tratamiento positivo de todas las criaturas. De esta manera, la naturaleza pierde su instrumentalidad al servicio del hombre, para hacerse expresión de la misma benevolencia divina que se manifiesta en una pluralidad de formas.<sup>14</sup>

El "Cántico de las Criaturas", considerado por muchos como una especie de manifiesto del movimiento ecologista, puede ser leído justamente en la óptica de una invitación a redescubrir lo mucho de positivo que hay en cualquier aspecto de la creación, incluso en la muerte, que no es sólo sufrimiento y dolor, sino que revela el camino para hacer realidad el destino ultrarreno.

Más bien, hay que poner de relieve que este modelo entró en crisis con el naturalismo de la edad moderna, el cual ha privilegiado una concepción mecanicista de la naturaleza, siendo necesario llegar a la grave degradación

ambiental actual para comenzar a situarse nuevamente en la perspectiva franciscana.

Finalmente, no hay que olvidar que la problematización a nivel filosófico de la relación hombre-naturaleza está relacionada también con factores histórico-sociales. Sólo después de la industrialización masiva se ha visto en toda su gravedad el resultado de la degradación ambiental. Ciertamente, hasta entonces no habían faltado las catástrofes naturales, incluso de notable gravedad, pero lo que ha caracterizado a la crisis de los últimos años es la amplitud del problema, que no tiene limitaciones de espacio o de tiempo, y cuya causa estriba en la actividad humana.

La técnica moderna presenta una peligrosidad diferente, puesto que su carácter perjudicial es alimentado e incrementado precisamente a través del deseo de buscar lo útil. Los investigadores e inventores a menudo no tienen control sobre sus propios descubrimientos, que son utilizados indiscriminadamente si responden a la lógica del mercado. Tales circunstancias han dado pie para preguntarse sobre la oportunidad de limitar los resultados peligrosos del progreso técnico-industrial, interpretado, desde siempre, sólo en clave positiva.<sup>15</sup>

En el pasado, el mundo de la cultura, incluida la católica, no había tenido grandes motivos para interesarse por los problemas del desarrollo o de la contaminación, puesto que esta última aún no había suscitado mayor preocupación. No hay que pasar por alto, además, el hecho de que precisamente considerando los nuevos poderes que el hombre había asumido sobre la naturaleza como consecuencia del progreso científico y tecnológico, se nos ha planteado cuáles podrían ser los resultados de un proceso semejante si hubiera continuado hasta el infinito. Tales interrogantes —que son, por lo demás, los que llevaron al nacimiento de la bioética— surgieron justamente por la necesidad de cuestionar el curso del progreso, mediante una reflexión atenta de carácter filosófico, encaminada a determinar qué debía ser considerado como moralmente lícito.

En definitiva, podemos afirmar que es inaceptable hablar de desinterés de la cultura católica por el problema ambiental. El mismo Pontífice no ha dejado de reiterar en muchas ocasiones la auténtica función del hombre dentro del mundo. En la encíclica *Centesimus Annus* ha subrayado específicamente que “en la raíz de la insensata destrucción del ambiente

natural se da un error antropológico muy difundido en nuestros tiempos”: la existencia de una mentalidad despótica en la relación con las cosas, que desconoce el profundo valor de lo creado y acaba por legitimar las diversas modalidades de destrucción de la naturaleza.

La Iglesia no puede proponer soluciones en el plano técnico, sino sólo reiterar que cualquier intervención sobre la naturaleza es legítima cuando respeta la armonía intrínseca de lo creado y cuando está destinada al desarrollo del hombre y a la promoción de los más auténticos valores humanos y sociales.<sup>17</sup>

## Conclusiones

Para terminar nuestro razonamiento es oportuno hacer una ulterior aclaración desde el punto de vista filosófico: el enfoque correcto de la relación hombre-naturaleza no puede prescindir de una reflexión sobre la necesidad o no de explicar la realidad natural recurriendo a una hipótesis creacionista.

La ética del ambiente adquiere connotaciones bastante diferentes si se imagina, como lo hicieron las visiones mecanicista y determinista del Ochocientos, un mundo en el que el hombre aparece como “un subproducto menospreciable de un mecanismo universal ya dado y constituido independientemente de cualquier existencia y actividad concreta”.<sup>18</sup> Efectivamente, esta configuración podría legitimar un enfoque antiantrópico, puesto que justifica la equiparación substancial entre el hombre y los demás componentes de la naturaleza.

Al ahondar en la reflexión sobre los mismos fenómenos evolutivos se ha impuesto la superación del determinismo mecanicista, para tratar de conjugar, al mismo tiempo, “azar” y “necesidad”. Efectivamente, el “fenómeno de la evolución biológica sobre nuestro planeta se revela tan extraordinariamente complejo que nos deja cuando menos perplejos”.<sup>19</sup> El horizonte de las causalidades biológicas dentro del cual se han realizado las diversas formas de vida requiere una explicación ulterior: el solo principio de causalidad no es una explicación suficiente. “Si esas condiciones iniciales hubieran sido incluso sólo ligeramente diferentes, si toda una serie de constantes físicas fundamentales... no hubieran sido *escogidas* con cuidado —es decir, si no se hubiera dado una sintonización

muy fina entre todos los elementos que caracterizan el inicio—, el proceso cósmico se habría orientado por direcciones muy diferentes de las que nos es dado comprobar, que habrían hecho imposible la aparición de la vida. El universo más que una totalidad inaferrable, parece cada vez más “una unitotalidad que está ejecutando un programa específico..., un gran laboratorio muy complicado y refinado”.

De esta forma se logra dar un paso sucesivo, esto es, el de justificar la culminación de la evolución cósmica en la vida inteligente. Este paso es esencial si se quiere rendir cuenta del carácter específico y peculiar del papel del hombre dentro del mundo natural. En otros términos, sólo poniendo en evidencia el espesor ontológico, la eminencia metafísica de la mente, se puede comprender el antropocentrismo, puesto que la mente “en cuanto realidad esencialmente ontológica, es decir, como realidad constitutivamente capaz de *logos*..., revela y supera a un tiempo la cerrazón y la incompleción de un cosmos caracterizado por una inteligibilidad constitutiva, que al no tener, sin embargo, la luminosidad del espíritu, no logra expresarse con el lenguaje del ser, en relación con el ser”.<sup>20</sup>

“No es la materia la que produce a la mente, sino que es más bien la mente (el alma intelectiva) la que asume el cuerpo como su materia, confiriéndole un ser nuevo, justamente el de su naturaleza espiritual, el que constituye al hombre concretamente como persona humana, espíritu en el mundo”. Sin embargo, el reconocimiento fundamental que la mente debe hacer no es el de un cosmos que se muestra a la investigación inteligible, sino el reconocimiento del propio existir contingente al interior de un universo contingente. En todo caso, hay que poner de manifiesto que este reconocimiento tiene como condición de posibilidad el abrirse del hombre a un horizonte de absoluta trascendencia, y desemboca en el de considerar la creaturalidad propia y todo el universo físico, o sea, el “remitir intrínseco de este existir contingente a otra realidad absolutamente fundante”.

Este modo de plantear el problema ha sido ampliamente compartido por las diversas religiones y culturas de la humanidad, pero ahora se dificulta su aceptación por la moderna racionalidad científica y filosófica.

Después de estas consideraciones necesariamente sintéticas, no podemos dejar de afirmar que, desde el punto de vista filosófico, es indispensable dar un fundamento trascendente al antropocentrismo,

colocando la relación hombre-naturaleza en una perspectiva creacionista. Esto significará situar tal relación dentro de esa construcción filosófica abierta a la metafísica que es el personalismo ontológicamente fundamentado. Además, la coincidencia de una construcción semejante con los datos provenientes de la Revelación es algo ulterior y constituye una visión más amplia y segura.

La necesidad de mantenerse en una óptica antropocéntrica surge del hecho de que no se puede dejar de tener como primer referente al hombre si se quiere fundamentar una ética del ambiente realmente capaz de proponer soluciones operativas. El hombre representa el vértice del universo; precisamente por esta posición de primacía no se puede atribuir la misma relevancia moral al hombre y a las demás entidades naturales. No se logra recuperar el equilibrio con la naturaleza equiparando al hombre con los otros seres sino cambiando, en primer lugar, su modo de pensar y de actuar en relación con todas las entidades no humanas. Existe también una gradación de importancia en las diversas entidades de la naturaleza que acaba por repercutir también en el valor moral que hay que atribuirles. Esta diversidad está inscrita en la naturaleza misma, dentro de la cual existe una estructura jerárquica cuyo vértice es el hombre. Esto no significa desconocer el valor de la naturaleza creada, sino más bien hacer una serie de opciones que permitan protegerla de manera efectiva.

El hombre está obligado por su superioridad a respetar a la naturaleza, desempeñando un papel de "custodio responsable" de la misma. Tal función implica la posibilidad de dar diferente relevancia a las diversas entidades naturales, sin reducirlas nunca a simples cosas de las cuales puede servirse para alcanzar la satisfacción propia.

Dentro de este enfoque, que definimos como moderado, sólo el hombre, en virtud de su propia posición en el ambiente, tendrá la posibilidad de reconocer una relevancia moral a las otras criaturas y de regular su propia conducta basándose en la mayor o menor importancia que les atribuya.

Sin embargo, si por un lado esta tarea sigue siendo competencia del hombre, por el otro no hay que menospreciar, en absoluto, el hecho de que ese reconocimiento no debe depender de criterios puramente utilitaristas, y debe hacerse según valoraciones más amplias, que consideren a la naturaleza como un bien que hay que conservar y defender;

como un bien que no tiene origen en el hombre sino en el Creador y que, por consiguiente, no puede ser gestionada de un modo despótico e incontrolado.

¿Hasta qué punto es lícito intervenir sobre la naturaleza para modificarla? Esta parece ser la pregunta que se plantean, cada vez con mayor frecuencia, científicos y filósofos, intentando darle una respuesta. Una vez que se hayan satisfecho las necesidades primarias inherentes a la supervivencia misma, el hombre tiene derecho a mejorar sus propias condiciones de vida, siempre y cuando tenga en cuenta los límites intrínsecos a la naturaleza misma. La existencia humana será feliz cuando logre conformarse a esa armonía intrínseca del mundo natural, la cual no tiene derecho a alterar.

En conclusión, por tanto, se replantea con fuerza, en la base del aparato científico-tecnológico, la necesidad de una ética fundada en el Hombre y en el concepto o el hecho de la creación. El hombre debe superar la tentación de omnipotencia que hoy experimenta y, así, evitar el riesgo de ser destruido por lo que él mismo ha descubierto, proyectado y construido.<sup>22</sup>

Cuando haya que juzgar concretamente la oportunidad de modificar la naturaleza, se deberá tener presente que tales modificaciones sólo serán legítimas si aportan beneficios a las generaciones presentes y no perjudicarán a las futuras. Todos están involucrados en el problema ambiental y son responsables de él, no sólo quien causa la contaminación o explota indiscriminadamente el mundo natural, sino también quien se refugia en la imposibilidad de impedir todo eso.

Cada vez más somos inducidos a valorar el alcance y la finalidad de nuestras acciones no sólo respecto de la situación presente sino también en función de la calidad de vida y de la misma supervivencia de las generaciones futuras.

La técnica moderna posee una peligrosidad mayor que nunca, por lo que no es posible limitar sólo a los científicos la responsabilidad de decidir si se aceptan o no ciertos riesgos. Sin querer poner en discusión la libertad de investigación de los científicos, el momento de decisión requiere una colaboración interdisciplinaria que pueda tener adecuadamente en cuenta los perfiles éticos que acompañan a las innovaciones tecnológicas y sociales.

Se impone, por esto, pasar de una *ética de la libertad* a una *ética de la responsabilidad*, “que también tenga como criterio el bien ajeno y el de la naturaleza. Todo esto lo podrá hacer posible la conciencia de la interdependencia de todos los seres humanos y la necesidad de la solidaridad entre todos los pueblos”.<sup>23</sup>

“El hombre tiene capacidades para desarrollar la cultura y poseer la historia, las cuales deben estar dirigidas hacia nuevas formas de cultura ambiental. Las opciones que el hombre deberá hacer en un futuro no lejano requerirán un mayor grado de responsabilidad y más sentido de abnegación, cuando no de sacrificio”.<sup>24</sup>

Ciertamente la responsabilidad adquiere un sentido particular sólo en relación con algún otro respecto del cual se responde de las propias acciones. La responsabilidad frente a las generaciones futuras tiene significado solamente si el hombre se trasciende a sí mismo y tiende a la realización de un bien último.

No podemos pasar por alto el hecho de que, dentro del actual pluralismo, la cultura llamada laica podría rechazar una construcción metafísica de este tipo, prefiriendo, por el contrario, un enfoque de tipo pragmático.<sup>25</sup> Hay que hacer notar, sin embargo, que una ética empírica no posee la misma fuerza que otra ética sustentada por una construcción abierta a la metafísica, en la que el Otro se constituye como referencia ideal de la conducta propia, ya que puede ser mucho más eficaz si tiene como finalidad hacer realidad un sentido último que la sostiene y la trasciende.

De todos modos, el llamado a la responsabilidad para con las generaciones futuras puede ser compartido tanto por quienes se sitúan dentro de una construcción filosófica abierta a la trascendencia, como ocurre con los cristianos, cuanto por quienes rechazan esta apertura, con tal que acepten asumir obligaciones de semejante alcance.

Persiste el problema teórico de la validez de los diversos fundamentos de las concepciones metafísicas respecto de la empírica o utilitarista, pero éste no es el lugar para tratarlo.

Finalmente queremos recordar lo que en la *Evangelium Vitae* ha quedado escrito a este propósito: “*El hombre tiene una responsabilidad específica sobre el ambiente de vida, o sea, sobre la creación que Dios puso al servicio de su dignidad personal, de su vida: respecto no sólo al presente, sino también a las generaciones futuras*”.<sup>26</sup>

## Referencias bibliográficas

- <sup>1</sup> BARTOLOMMEI, S., *Etica e Natura*, Bari: Laterza, 1995: 44-47.
- <sup>2</sup> PASSMORE, J., *Man's responsibility for nature: ecological problems and western traditions*, Nueva York: Charles Scriber's Soc., 1974.
- <sup>3</sup> SHRADER-FRECHETTE, K.S., *Environmental ethics*, Pacific Grive (Cal): Boxwood Press, 1981.
- <sup>4</sup> NORTON BRYAN, G., *Why preserve natural variety?*, Princeton (NJ): Princeton University Press, 1991; ID., *Toward unity among environmentalists*, Nueva York: Oxford University Press, 1991.
- <sup>5</sup> RUTLEY, R., RUTLEY, V., *Against the inevitability of human chauvinism*; GOODPASTER, K.E., SAYRE, K.M. (eds.), *Ethics and problems of the 21st Century*, Nôtre Dame: University of Nôtre Dame Press, 1979: 36-59.
- <sup>6</sup> PORTINARO, P., *Introduzione*, p. XIX-XXV, en JONAS, H., *Il principio responsabilità*, Einaudi: Turín, 1990.
- <sup>7</sup> VOGEL, L., *Does Environmental Ethics need a metaphysical grounding?*, Hastings Center Report 1995, 25 (7): 30-39.
- <sup>8</sup> VOGEL, *Does environmental...*
- <sup>9</sup> BOCKLE, F., *Etica dell'ambiente: fondamenti filosofici e teologici*, en POLI, C., TIMMERMANN, P. (a cargo de), *L'etica nelle politiche ambientali*, Padua: Fondazione Lanza-Gregoriana Editrice, 1991: 358-359.
- <sup>10</sup> POLIDORO, G., *Fonti energetiche e ambiente*, en LIPPOLIS, L. (a cargo de), *Diritti umani, poteri degli stati e tutela dell'ambiente*, Milán: Giuffrè, 1995: 105-114.
- <sup>11</sup> JUAN PABLO II, *Carta encíclica "Evangelium Vitae" (25.3.1995)*, México D.F.: Librería Parroquial, 1995.
- <sup>12</sup> ID., *Angelus en la Jornada Mundial por la Paz (1.1.1990)*, en *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, XII (1), Ciudad del Vaticano: Librería Editrice Vaticana, 1992: 5-6.
- <sup>13</sup> POLIDORO, *Fonti energetiche...*
- <sup>14</sup> HUGUES, J.D., *Francis of Assisi and diversity of creation*, Environmental Ethics 1996, 18: 311-320.
- <sup>15</sup> FREGA, C.G., *Per un'etica dell'ambiente*, Studi Cattolici 1994, 399: 324-327; BENETTI, D., *I termini della questione ambientale: alla ricerca di un nuovo equilibrio tra l'uomo e l'ambiente*, en AA.VV., *Habitat un ambiente per vivere*, Milán: Jaca Book, 1994: 13-28; COGLIANDRO, G., *La qualità della vita e l'ambiente*, Bioetica e Cultura 1993, II, 3: 75-85; POTENTE, M.A., *Uomo e natura nella spiritualità cristiana*, en AA.VV., *Ambiente e tradizione cristiana*, Brescia: Morcelliana, 1990: 31-39.
- <sup>16</sup> JUAN PABLO II, *Carta encíclica "Centesimus Annus" (1.5.1991)*, Bolonia: Centro Editoriale Dehoniano, 1991, n. 37.
- <sup>17</sup> SPIAZZI, R., *Código de doctrina social*, México D.F.: Diana, 1995.
- <sup>18</sup> MURATORE, S., *L'evoluzione cosmologica e il problema di Dio*, Roma: AVE, 1993: 8.
- <sup>19</sup> *Ibid.*, p. 9.
- <sup>20</sup> *Ibid.*, p. 204.
- <sup>21</sup> *Ibid.*, p. 206.
- <sup>22</sup> FREGA, *Per un'etica dell'ambiente*, pp. 324-327.
- <sup>23</sup> FARRI, V., *I fondamenti etici dello sviluppo*, Acta Philosophica 1992, I, 1: 17-25.
- <sup>24</sup> PRZEWOZNY, TODISCO, TARGONSKI, *Etica ambientale*, p. 131.
- <sup>25</sup> VOGEL, *Environmental...*
- <sup>26</sup> JUAN PABLO II, *Evangelium Vitae*, n. 42.

## Bioética clínica

# Problemas éticos en el diagnóstico ocupacional

*Nicola Magnavita,\* Angelo Sacco,\*\* Giuseppe De Lorenzo\*\**

### Resumen

*El diagnóstico etiológico de enfermedad profesional reviste particular importancia en cuanto que no sólo permite la adopción de medidas preventivas adecuadas, terapéuticas y referentes a los seguros a favor del paciente, sino también intervenir para mejorar el ambiente laboral, lo cual puede beneficiar grandemente a la comunidad laboral en su conjunto.*

*Sin embargo, para enfocar correctamente la relación costos/beneficios se requiere que los reconocimientos del diagnóstico sean planificadas cuidadosamente. En las fases de rastreo se debe tener cuidado de asegurar a los trabajadores las mismas condiciones de información y secreto que se respetan en el diagnóstico general. En el diagnóstico etiológico más complejo de las enfermedades profesionales, la decisión acerca del tipo y la profundización de los exámenes debe ser tomada caso por caso, teniendo en cuenta, según una óptica personalista, las condiciones de cada paciente en particular y de los beneficios que puede aportar el análisis. Consideraciones éticas, vinculadas al respeto del paciente, inducirán a conductas de diagnóstico diferenciadas en casos aparentemente similares. Con el objeto de ejemplificar tales posibilidades se exponen dos casos clínicos.*

\* Instituto de Medicina del trabajo, Universidad Católica del Sagrado Corazón, Roma.

\*\* Cátedra de Medicina del Trabajo, Università degli Studi di Roma "Tor Vergata".

## El primer caso clínico

El caso, ya examinado bajo el perfil clínico-preventivo en otro lugar,<sup>1</sup> se refiere a un obrero de la construcción de 61 años, con anamnesis positiva por exposición a polvos mixtos (silicatos y calizas, silicio, amianto) y vibraciones. El sujeto, gran fumador y bebedor, había acudido por primera vez a nosotros para ser observado por una sintomatología caracterizada por disnea de esfuerzo, con tos y catarro, y parestesias de las falanges distales de la mano izquierda, que aparecían sobre todo en las horas nocturnas, y sin conexión con la inmersión de las manos en agua fría o el manejo de herramientas vibratorias. Después de estar unos días hospitalizado, el paciente pidió ser dado de alta antes de que terminaran todos los reconocimientos programados. Se formuló, por consiguiente, un diagnóstico de "bronconeumonía profesional por silicatos y calizas; angioneurosis de los miembros superiores de naturaleza no determinada, con trastornos tróficos sobre terreno psoriásico". La evidencia de inmunocomplejos circulantes y de anticuerpos antinucleares, aunada a signos difusos de afectación de los grandes vasos, nos indujo a prescribir la terminación de las investigaciones en un plazo breve. El paciente omitió seguir tal indicación, ya que le interesaba, por razones de los seguros, demostrar que gozaba de buena salud y que no había experimentado limitaciones en su capacidad laboral.

Pasados cinco años desde el primer examen, el marcado agravamiento de la sintomatología vascular, que había cobrado las características de verdaderas crisis de Raynaud, afectando a las cuatro extremidades y asociadas a lesiones tróficas, motivó un internamiento en otro hospital, donde el examen radiográfico del tórax de rutina, puso en evidencia una opacidad homogénea, de márgenes claros, localizada en el pulmón derecho. Al paciente se le practicó una broncoscopia con biopsia, la cual permitió diagnosticar un carcinoma indiferenciado o de células pequeñas (*oat cell*). Por medio de otros estudios se demostró que se trataba de una lesión limitada, dado que no había afectación metastásica de otros órganos o aparatos.

El sujeto acudió de nuevo a nosotros cuando el diagnóstico histológico había sido ya confirmado y se había puesto en marcha un protocolo de quimioterapia. Se planteó entonces el problema de decidir la ejecución

de ulteriores exámenes, destinados a definir mejor la etiología de las enfermedades ya diagnosticadas.

Un examen angiográfico de las manos habría proporcionado probablemente, elementos útiles acerca del origen de las manifestaciones vasculares, y hubiera permitido discriminar entre una forma angiospástica (típica de las formas de angioneurosis por instrumentos vibratorios en fase inicial) y otra angiopática, con trombosis de los vasos digitales (propia de las formas paraneoplásicas, o de las secundarias a una colagenopatía sistémica). Las mismas informaciones, con un mayor grado de especificidad, habrían podido obtenerse con una biopsia transcutánea. Habría sido posible, así, interpretar correctamente la sintomatología de Raynaud, atribuyéndola, con mayor o menor grado de probabilidad, a una causa profesional directa (la exposición a vibraciones transmitidas a lo largo del eje mano-brazo), o bien a una patología multifactorial, eventualmente profesional (la neoplasia) o, finalmente, a una extraprofesional (la enfermedad autoinmune).

En cuanto a la enfermedad pulmonar, habría sido útil efectuar exámenes encaminados a investigar el posible origen profesional de la neoplasia, por ejemplo: un lavado bronquial, a través del líquido recogido en diversos sectores del pulmón, habría permitido evaluar el contenido de fibras y corpúsculos de asbesto, o de partículas de silicio, dando así una medida de la exposición a polvos cancerígenos. La biopsia pulmonar, mediante toracotomía habría permitido ahondar en la definición, a través de la búsqueda de los mismos polvos en el parénquima pulmonar afectado por la neoplasia. De esta manera habría sido posible atribuir un mayor o menor grado de veracidad a la hipótesis de que la exposición profesional sería la causa predominante de la enfermedad neoplásica.

Sin embargo, las condiciones generales del paciente y el bajo nivel de su calidad de vida, nos disuadieron para proceder en las direcciones de diagnóstico citadas.

No obstante esto, fue posible formular una hipótesis etiológica que presenta un alto grado de veracidad y que encuentra soporte en datos de la literatura, esto es, la de una concurrencia de causas profesionales y extraprofesionales en la génesis del cuadro observado.

El hecho de que la evolución de las lesiones esclerodérmicas haya sido paralela a la del tumor, haría inclinarse por una etiología paraneoplásica del fenómeno; sin embargo, habría que admitir en este caso que

la lesión vascular habría precedido en cinco años por lo menos a la aparición radiográfica de la neoplasia. Podemos suponer que a la exposición a los cancerígenos se agregó a una patología vascular preexistente, agravando la situación. Pero aquí vale también la hipótesis inversa, esto es, que las anormalidades inmunológicas detectables en la esclerodermia podrían haber favorecido la proliferación de clones neoplásicos; una hipótesis semejante sostuvieron Focan y cols.<sup>2</sup> al comentar un caso de esclerodermia asociado a anemia aplásica, amiloidosis y carcinoma pulmonar.

En cualquier caso, si se tienen, por un lado, agentes como el silicio, el asbesto, las vibraciones o el frío, capaces de alterar en diversa medida la funcionalidad inmunitaria; y por el otro, una serie de condiciones patológicas como la esclerodermia, la neumopatía, las neoplasias, en cuya génesis es determinante la afectación del sistema inmune. Tendríamos muchas dudas sobre el verdadero origen del problema.

La sobrevivencia y la precariedad de la calidad de vida en pacientes oncológicos terminales como el arriba descrito, exigen una gran cautela en los reconocimientos diagnósticos, a fin de no empeorar inútilmente la calidad de vida. La acción del que diagnostica debería, por tanto, estar guiada por una serena valoración y por un uso correcto del principio de proporcionalidad diagnóstica, no pudiendo en este caso plantear una definición de la relación riesgos/beneficios.

## **El segundo caso clínico**

El paciente, de 57 años de edad, ha trabajado durante 35 años abriendo zanjas en las calles, utilizando diferentes herramientas vibratorias.

No fumador, ha notado la gradual aparición de disnea por esfuerzo; refiere además manifestaciones de Raynaud en las extremidades superiores e hipoacusia. Por medio de controles sanitarios, efectuados en el lugar de trabajo, surgió la sospecha de una enfermedad profesional, por lo que nos enviaron al paciente para que lo sometiéramos a observación.

El examen radiográfico del tórax demostró la presencia de alteraciones intersticiales de carácter micronodular y reticulonodular, permitiendo confirmar el diagnóstico de silicosis (clasificable como p/r 1/1 según la

clasificación ILO 1980). A nivel del lóbulo pulmonar superior izquierdo se ha identificado una atelectasia de forma redonda (o "pseudotumor"), hallazgo no excepcional en la exposición al asbesto. Mediante una tomografía computarizada del tórax se evidenciaron, además, múltiples nodulaciones y placas pleurales difusas y bilaterales, afectando tanto a la pleura costal como a la pericardiaca y a la diafragmática, que podrían interpretarse como signos de exposición al asbesto.

Los volúmenes pulmonares estáticos y dinámicos y la capacidad de difusión del óxido carbónico resultaron estar dentro de los límites de lo normal, confirmando, por lo tanto, que la neumoconiosis había sido diagnosticada precozmente, antes de que se establecieran alteraciones graves e irreversibles de la funcionalidad respiratoria y de los intercambios intraparenquimales de los gases.

Las buenas condiciones generales del paciente permitieron la ejecución de un lavado bronquio-alveolar; en el líquido resultante se determinó la presencia de corpúsculos de asbesto, confirmando que se había producido tal exposición.

La función vascular periférica fue investigada mediante fotoplestismografía digital, que indicó en reposo una reducción de la amplitud del evento esfíngico en las arterias digitales y rigidez de las ramas, por esclerosis parietal. Después de la prueba al frío desaparecía completamente el flujo, y se restablecía sólo pasado mucho tiempo. Los resultados negativos de la investigación de autoanticuerpos, crioglobulinas y complejos inmunes, así como la ausencia de alteraciones anatómicas del tracto cervical (costilla supernumeraria, síndrome del escaleno, etcétera) o de signos de afectación de tipo aterosclerótico del círculo general, permitieron establecer con un alto grado de veracidad el diagnóstico de angioneurosis por instrumentos vibratorios. Posteriormente se estableció una terapia médica con vasodilatadores y calcio-antagonistas.

Finalmente, un examen audioimpedanciométrico permitió demostrar la existencia de un cuadro de hipoacusia neurosensorial por trauma acústico crónico.

## Discusión

La atención hacia los problemas deontológicos y éticos en medicina del trabajo se ha acentuado en los últimos decenios, como atestiguan los

trabajos dedicados cada vez con más frecuencia al tema<sup>3</sup> y los esfuerzos por codificar las normas de comportamiento, como el Código Etico Profesional para los Agentes de Medicina del Trabajo,<sup>4</sup> o el nuevo Código de Conducta Etica del Colegio Americano de los Médicos del Trabajo (ACOEM).<sup>5</sup>

Un aspecto relativamente menos profundizado, pero no por eso menos importante, se refiere a los problemas éticos del diagnóstico de las afecciones profesionales.

Si el diagnóstico en medicina general tiene por finalidad la elaboración de una terapia lo más apropiada posible y la formulación de un pronóstico, el propósito del diagnóstico profesional es mucho más complejo, siendo el acto terapéutico sólo una parte de las potencialidades que encierra.

De manera esquemática, podemos reconocer en la labor del médico del trabajo dos niveles distintos de actividad, que corresponden respectivamente a la supervisión sanitaria en los lugares de trabajo y a los reconocimientos clínicos llevados a cabo en el ambiente laboral.

En el lugar de trabajo, en el transcurso de la supervisión sanitaria, el médico laboral efectúa reconocimientos preventivos de primer nivel, a fin de evaluar las condiciones de salud de cada individuo y del grupo; buscando, luego, la relación entre las alteraciones observadas y la exposición a factores de riesgo profesionales. El método de trabajo, a este nivel, es predominantemente epidemiológico. El hallazgo de alteraciones de los parámetros biológicos en la población debe inducir inmediatamente a poner en marcha todas las medidas necesarias para reducir los niveles de riesgo en los ambientes de trabajo, a fin de impedir que llegue a manifestarse una patología profesional en un número más o menos grande de trabajadores.

En la eventualidad de que los sujetos "positivos" a los reconocimientos de primer nivel presenten una patología que podría estar vinculada con la actividad laboral, la puesta en marcha de los procedimientos previstos por la ley (denuncia de enfermedad profesional, informe del médico legista, etcétera) obligará a someter al trabajador a ulteriores reconocimientos de diagnóstico especializados, propios de la medicina del trabajo (según el nivel) y destinados, además de a tomar medidas terapéuticas y preventivas apropiadas, a definir el nexo de causalidad y a cuantificar, en términos médico-legales, la reducción de la capacidad laboral.

El diagnóstico de primer nivel se sirve, en general, de métodos incruentos, bien estandarizados, capaces de proporcionar información muy relevante sobre el individuo en particular y sobre el grupo.

Pasando del primero al segundo nivel de diagnóstico ocupacional se observa un cambio radical en la óptica del médico. En el primer nivel, en efecto, la epidemiología del trabajo examina las relaciones entre las enfermedades en un grupo de trabajadores y la exposición a agentes tóxicos. La clínica del trabajo, por el contrario, se ocupa primordialmente de atribuir la causalidad a cada trabajador en particular. Está claro que a ese nivel la necesidad de un enfoque personalista es aún más evidente.

El diagnóstico de segundo nivel debe responder a una compleja serie de exigencias, como: verificar si se ha producido la exposición profesional al riesgo (mediante los llamados “indicadores de dosis”) y, cuando sea posible, cuantificarla (a través de los “indicadores de acumulación”) y reconocer sus efectos (“indicadores de efecto”); confirmar la existencia de la enfermedad; definir sus características en relación con otras enfermedades similares (diagnóstico diferencial) y documentarla adecuadamente por requerimientos de las compañías de seguros y médico-legales; evaluar la eventual reducción de la capacidad laboral y proporcionar indicaciones acerca de la idoneidad para el trabajo residual. En otras palabras, es cualitativa (es decir, debe comprobar la presencia de la afección objeto de estudio), etiológica (debe comprobar el nexo de causa-efecto entre la exposición profesional y la patología), cuantitativa (debe evaluar en términos porcentuales la reducción de la aptitud genérica para el trabajo).

El diagnóstico clínico y médico-legal, cualitativo, etiológico y cuantitativo, se vale en determinados casos de métodos instrumentales sofisticados e invasivos. De algunos de ellos puede derivarse malestar o perjuicio para el individuo, por ejemplo, en el ámbito del diagnóstico de las bronconeumopatías del pulmón y el lavado bronco-alveolar. El primero, por ejemplo, es un examen cruento, no exento de riesgos (hemorragias, neumotórax, enfisema subcutáneo, efectos vagales) aunque se lleve a cabo en ambiente especializado, que hay que utilizar en aquellos casos en que “necesidades impostergables de carácter terapéutico impongan un diagnóstico etiológico cierto”.<sup>6</sup>

Puesto que el beneficio que puede derivar para el paciente de los reconocimientos de naturaleza médico-legal es estrictamente económico, la medida de evaluación de la relación riesgos/beneficios parece, en ese contexto, mucho más desigual. No es posible "sopesar" entre sí dos bienes diferentes: por un lado la salud, y por el otro la eventual ventaja económica.

La oportunidad de recurrir a procedimientos técnico-científicos de diagnóstico invasivos en el campo médico-legal no debe ser, por consiguiente, evaluada sólo a la luz de los presuntos beneficios de pensión que podrían derivarse para el paciente por la aplicación de los métodos mismos. Por el contrario, se debe tener en cuenta el estado de salud global del sujeto, su expectativa de vida, los riesgos reales para la vida y la salud que la aplicación de las técnicas puede comportar.

Con el objeto de hacer menos dramática la decisión acerca de la posibilidad de aplicar ciertos métodos en un paciente tecnopático, es de desear que el médico general, el cirujano, el radiólogo y el médico laboral procedan de manera unitaria en la definición y en la actuación de un interdiagnóstico cuyo fin sea la terapia, la prevención y, finalmente, la definición del nexo de causalidad.

A menudo esto no se verifica, en cuanto que la anamnesis profesional se recoge apresuradamente y sólo después de la completa definición diagnóstica del cuadro examinado, el médico general consulta al médico laboral a fin de tener luz sobre la etiología del trastorno. Es en estos casos cuando el médico laboral, estando ante un sujeto enfermo y ya notablemente debilitado, debe abstenerse de proponer otros métodos de diagnóstico invasivos, formulando un juicio de causalidad de presunción sobre bases de verosimilitud. Competerá luego al asegurador evaluar la verosimilitud del nexo con vistas al tratamiento asegurado.

## Conclusiones

Los dos casos expuestos, semejantes en cuanto a exposición profesional y tipo de patología surgida, difieren profundamente en las estrategias de diagnóstico y, desafortunadamente, también en los resultados. No sin fundamento se puede considerar que, en el primer caso, la falta de reconocimientos oportunos y de dar seguimiento a una exposición laboral

perjudicial permitieron que las condiciones de salud se agravaran hasta la aparición de lesiones irreversibles. En el segundo caso, por el contrario, una eficaz supervisión sanitaria en el lugar de trabajo permitió diagnosticar oportunamente la enfermedad profesional. Es significativo que en este caso fue posible desplegar todo el abanico de las opciones de diagnóstico de la clínica del trabajo, dando por resultado la posibilidad de atribuir al diagnóstico un muy alto grado de probabilidad, sin un aumento apreciable de malestar para el paciente.

Es cada vez más evidente que muchas enfermedades son consecuencia de un conjunto de causas. Por ejemplo, como en los casos citados, las patologías respiratorias en trabajadores expuestos a polvo y humo de cigarro, pueden ser atribuidas a cada una de las dos causas; será necesario evaluar la duración y la concentración de cada una de las dos exposiciones para establecer su relativa importancia etiológica.

El método corrientemente seguido para establecer la importancia relativa de varios factores consiste en aplicar al caso individual los resultados de investigaciones epidemiológicas que proporcionan estimaciones del riesgo proporcional y del riesgo atribuible, aunque es discutible bajo el perfil lógico, ya que no tiene en cuenta la enorme variabilidad de la susceptibilidad individual. Sin embargo, este método parece no tener, por el momento, otras alternativas válidas.<sup>7</sup> El médico legal debe lograr establecer cuáles, entre los numerosos factores potencialmente responsables de una enfermedad, han contribuido efectivamente como causa determinante, reconstruyendo de la manera más fiel posible las características de la exposición y aplicando luego los datos aportados por la literatura.

Para llegar a este cálculo de probabilidades puede ser necesario recurrir a reconocimientos potencialmente peligrosos. Como recuerda el Código Etico Profesional para los Agentes de la Medicina del Trabajo: "Cuando sea posible y oportuno escoger, siempre se preferirán los métodos no invasivos y los reconocimientos que no comporten peligro para la salud del trabajador. Podrá requerirse un examen invasivo, o que comporte un riesgo para la salud del trabajador, sólo después de haber evaluado los beneficios y los riesgos, y no se justificará basándose sólo en investigaciones de las compañías aseguradoras". En caso de que sea necesario recurrir a un examen invasivo, "ese examen estará condicionado al consentimiento consciente del trabajador". En el momento de solicitarle

su consentimiento, se deberá proporcionar al trabajador una completa y detallada descripción de los posibles riesgos vinculados con el reconocimiento, además de los resultados esperados y de los motivos que inducen a solicitar la verificación.

Entre las tareas del médico laboral está la de decidir, caso por caso, el tipo y la profundización de los exámenes, teniendo en cuenta las condiciones de cada paciente y la posibilidad de que se obtenga del examen una ventaja no sólo económica. Las consideraciones éticas ligadas al respeto del paciente podrán inducir a conductas de diagnóstico diferenciadas en casos aparentemente similares.

### Referencias bibliográficas

- <sup>1</sup> MAGNAVITA, N., SACCO, A., MARMIROLI, L., *Patologia vascolare, polmonare e neoplastica in un lavoratore edile. I problemi della diagnosi eziologica*, Med. Lav. 1990, 81, 2: 130-137.
- <sup>2</sup> FOCAN, C., SWALE, J.L., BORLEE-HERMANNNS, G., CLAESSENS, J.J., *Systemic sclerosis, aplastic anemia and amyloidosis associated with lung carcinoma*, Acta Clin. Bel. 1985, 40, 3: 204-205.
- <sup>3</sup> BRANDT-RAUF, P.W., *Ethical conflict in the practice of occupational medicine*, Br. J. Ind. Med., 1989, 46: 63-66; ANGELINI, F., *Ethical behaviour for the prevention of injuries in the workplace*, Ergonomics 1987, 30, 2: 231-237; MARINI BETTOLO, G.B., *Ethical and metaethical considerations on environmental and occupational health problems*, Ann. N.Y. Ac. Sci., 1988, 534: 928-932; ROSENSTOCK, L., HAGOPIAN, A., *Ethical dilemmas in providing health care to workers*, Ann. Int. Med. 1987, 107: 575-580; STOTTRUP HANSEN, E., VINEIS, P. (a cargo de), *Ethical issues in epidemiology research and in the application of epidemiological results*, Med. Lav. 1995, 86, 2: 173-189; TOMATIS, L., *Ethical aspects of prevention*, Scand. J. Work Environ. Health 1995, 21: 245-251.
- <sup>4</sup> MANNO, M., (a cargo de), *Codice etico professionale per gli operatori di medicina del lavoro*, Med. Lav. 1993, 84, 4: 338-352.
- <sup>5</sup> TEICHMAN, R., WESTER, M.S., *The new ACOEM Code of Ethical Conduct*, JOM 1994, 35, 1: 27-30.
- <sup>6</sup> CASULA, D., BARIO, P., CARTA, P., CASCIU, G., CHERCHI, P., FRAU, P., RIVOLTA, G., SANNA RANDACCIO et al., *La diagnosi delle broncopneumopatie professionali*, Atti del 52° Congresso Nazionale della Società Italiana di Medicina del Lavoro e Igiene Industriale, Palermo, 1989. Vol. 1: 251-331.
- <sup>7</sup> MUIR, D.C.F., *Cause of occupational disease*, Occup. Environ. Health 1995, 52: 289-293.

## **CRITERIOS PARA LA PUBLICACIÓN DE ARTÍCULOS EN LA REVISTA “MEDICINA Y ETICA”**

Los artículos deben escribirse de preferencia en español, de manera clara y concisa. El texto deberá ir mecanografiado a doble espacio, en papel tamaño carta. Se requiere que el artículo no exceda de 30 cuartillas y que se pague cada una de éstas. Deberán enviarse dos copias de cada artículo.

La primera página debe contener el título del trabajo, el (los) nombre(s) del (de los) autor(es) y de la institución a la cual pertenezca(n). Independientemente de la extensión del artículo deberá anexarse un resumen de no más de 10 líneas.

A lo largo del texto se deberán señalar con número exponencial las referencias bibliográficas y, al final del texto, citarlas en el mismo orden, de la siguiente manera:

<sup>1</sup> LUNDE B.T., ABRAHAM, H., *Prevention of psychosis following open heart surgery*; American Journal of Psychiatry, 1968, 124: 1195-1199.

La aceptación de los trabajos está sometida al juicio del *Comité Editorial*. Los que se acepten serán publicados; aquellos que no lo sean, permanecerán en las oficinas de la revista.

Los artículos deberán ser enviados exclusivamente a la siguiente dirección:

**Instituto de Humanismo en Ciencias de la Salud  
Escuela de Medicina. Universidad Anáhuac  
Dr. Óscar Martínez, Coordinador Académico  
Apartado Postal 10 844  
C.P. 11 000, México, D.F.  
Email: [ojmartin@www.dcc.anahuac.mx](mailto:ojmartin@www.dcc.anahuac.mx)**

No nos hacemos responsables del material entregado o enviado a otra dirección distinta de la anterior.

# REVISTA MEDICINA Y ETICA

## PERIODICIDAD: TRIMESTRAL

### COSTOS:

México: \$ 150.00 por cuatro ejemplares al año.

América Latina: \$ 75 U.S. dlls.

Otros países: \$ 85 U.S. dlls.

### NÚMEROS ANTERIORES

México: \$ 50.00

América Latina: \$ 25 U.S. dlls.

Otros países: \$ 30 U.S. dlls.

Deseo recibir la revista *Medicina y Etica*

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

Dirección: \_\_\_\_\_

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

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

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

Código Postal: \_\_\_\_\_

País: \_\_\_\_\_

Teléfono(s): \_\_\_\_\_

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

Por favor, enviar cheque a nombre de:

**INVESTIGACIONES Y**

**ESTUDIOS SUPERIORES S.C.**

Número de cheque: \_\_\_\_\_

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

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

a la siguiente dirección:

**Instituto de Humanismo**

**en Ciencias de la Salud**

**Universidad Anáhuac**

**Lomas Anáhuac s/n**

**Apartado Postal 10 844**

**C.P. 11 000, México, D.F.**

**Email: [ojmartin@www.dcc.anahuac.mx](mailto:ojmartin@www.dcc.anahuac.mx)**