



El presente artículo corresponde a un archivo originalmente publicado en **Ars Medica, revista de estudios médicos humanísticos**, actualmente incluido en el historial de **Ars Medica Revista de ciencias médicas**. El contenido del presente artículo, no necesariamente representa la actual línea editorial. Para mayor información visitar el siguiente vínculo: <http://www.arsmedica.cl/index.php/MED/about/submissions#authorGuidelines>

# Tolerancia, pluralismo y fe en el trabajo académico en Bioética <sup>1</sup>

Paulina Taboada Rodríguez, M.D., Phd.

Profesora Asociada

Directora Centro de Bioética

Facultad de Medicina Pontificia Universidad Católica de Chile

## Resumen

Partiendo de la pregunta sobre el modo en que la identidad cristiana debe resplandecer en la Facultad de Medicina de una institución educativa que se confiese oficialmente católica (como la nuestra), la autora reflexiona sobre la posibilidad de entablar un diálogo tolerante y pluralista, precisamente desde la identidad cristiana. En el desarrollo de esta reflexión se intenta mostrar que un católico *debe ser* tolerante, pues esta actitud viene solicitada por postulados esenciales de la fe que profesa. Se propone, además, un modo de cultivar una actitud abierta y tolerante en el trabajo académico en general y, más concretamente, en la enseñanza de la Bioética al interior de una Facultad de Medicina católica.

**palabras clave:** tolerancia, pluralismo; verdad; libertad religiosa, libertad académica; identidad cristiana; enseñanza de la Bioética.

## TOLERANCE, PLURALISM AND FAITH

Departing from the question concerning the way in which the catholic identity should shine in the Medical School of an educational institution that is declared to be officially catholic, the author reflects on the possibility of engaging in a dialogue that would be tolerant and pluralistic, coming precisely from the Christian identity. Unfolding this reflection, the author tries to show that a catholic *ought to be* tolerant, as this attitude is demanded by the very faith he/she holds. A proposal is made as how to cultivate an open and tolerant attitude in the academic work in general, and more concretely, in the teaching of Bioethics in a Catholic Medical School.

**Key words:** tolerance; pluralism; truth; religious freedom; academic freedom; christian identity; teaching bioethics.

## I. Introducción

Al plantearse la interrogante acerca del modo en que la identidad cristiana debe resplandecer en la Facultad de Medicina de una institución educativa que se reconoce oficialmente católica –como la nuestra–, parece relevante dedicar un tiempo a reflexionar sobre la posibilidad de entablar un diálogo tolerante y pluralista, precisamente desde la identidad cristiana. Esta pregunta cobra especial interés si se tiene en cuenta que en las diferentes instancias de intercambio académico –y más aún en los debates públicos– con frecuencia se asume que una persona que adhiera a una

determinada confesión religiosa no puede ser tolerante ni pluralista, pues su confesión religiosa le impondría un sesgo, inhabilitándola *a priori* para participar en el diálogo.

En este contexto, es interesante notar que este volumen de la Revista *Ars Medica* se plantea precisamente como una invitación a un “diálogo vivo, cordial y fecundo”<sup>2</sup> entre la identidad cristiana y las manifestaciones concretas de la así llamada “cultura posmoderna” en el campo de la Bioética. De hecho, las diversas contribuciones que aquí se recogen pueden entenderse como un diálogo entre destacados académicos en torno a preguntas estrechamente ligadas con las repercusiones que la identidad cristiana ha tenido o podría tener en el desarrollo y en la docencia de la bioética. Así, el Dr. Alejandro Serani aborda la inquietud acerca de la posibilidad de desarrollar una “bioética sin Dios”; el Prof. Rodrigo Guerra se refiere a la cuestión sobre el sentido de ponerle “apellidos” a la bioética (es decir, de hablar de “bioética laica”, “bioética secular”, “bioética católica”, etc.); Mons. Elio Sgreccia nos muestra los aportes específicos que la Iglesia Católica ha hecho al desarrollo de la bioética en el siglo XX; el Prof. Alfonso Gómez-Lobo comparte su experiencia de proponer una relectura de la ética de la ley natural en una cultura dominada por planteamientos utilitaristas y libertarios, que se jacta de haber “superado” el concepto de naturaleza; y –por último– tres académicos, que han liderado la enseñanza de la bioética en diferentes Universidades Católicas de Latinoamérica –la Dra. Martha Tarasco, de la Universidad de Anáhuac; el Padre Alberto Bochatey, de la Universidad Católica de Argentina y la Dra. Lorena Mosso, de la Universidad Católica de Chile– comparten sus experiencias docentes con alumnos universitarios, fomentando un “diálogo” en materias de bioética con aquellos alumnos que –tal vez– no comparten la visión cristiana que profesa la universidad donde estudian.

La idea de que un católico –y con mayor razón un académico católico– deba caracterizarse por una “actitud genuinamente abierta a toda forma de conocimiento que pueda enriquecerlo”<sup>3</sup> no parece ser la opinión prevalente en las sociedades contemporáneas. De hecho, suele aceptarse precisamente del presupuesto contrario. Por tanto, vale la pena preguntarnos aquí por los fundamentos y la validez de esta premisa. Nuestra hipótesis es que la identidad cristiana no solo no impide la tolerancia ni el pluralismo, sino que –más bien– los exige. Así, en este trabajo intentaremos mostrar que alguien que sea verdaderamente católico *debe ser* pluralista y tolerante, pues estas actitudes vienen solicitadas por algunos postulados fundamentales de la fe que profesa.

## **II. ¿pueden coexistir la tolerancia, el pluralismo y la fe?**

Se suele afirmar que las sociedades contemporáneas se caracterizan por ser “pluralistas”. Con esto se quiere destacar que –a diferencia de épocas pasadas– en nuestras sociedades habitualmente coexisten diferentes ideas, creencias, conductas, etc. En este contexto, la “tolerancia” aparece como una actitud fundamental para mantener una convivencia pacífica. El Diccionario de la Real Academia Española define la tolerancia como “respeto a las ideas, creencias o prácticas de los demás cuando son diferentes o contrarias a las propias”<sup>4</sup>.

La idea de que un católico “pueda” ser tolerante no goza de mucha aceptación en la actualidad. De hecho, cuando se pretende tener un debate “pluralista”, no es infrecuente que a los católicos se les excluya a priori, sobre todo si se van a abordar temas valóricos, como es el caso de la bioética. En este contexto, se enrostra a los católicos una supuesta intención de “imponer” los valores fundados en sus propias convicciones religiosas a los miembros de una sociedad pluralista, pretensión que es considerada como una grave ofensa. Por tanto, para evitar este “peligro”, se prefiere dejar a los católicos al margen del diálogo. El objetivo de esta “exclusión” sería posibilitar la tolerancia y el pluralismo en el debate, lo que sin duda constituye una de las paradojas de nuestras sociedades pluralistas.

Marginar del diálogo a una o varias de las posturas existentes supone atentar directamente contra el “pluralismo”, pues este se define como un “sistema por el cual se acepta o reconoce la pluralidad<sup>5</sup> de doctrinas y posiciones”<sup>6</sup>. Por otro lado, entender la tolerancia como una suerte de “indiferencia” o de “neutralidad valórica” representa una contradicción en los términos, pues “tolerancia” es precisamente respetar lo diferente. Solo podré tolerar lo “diferente” si tengo clara mi propia identidad. Por tanto, para poder ser tolerantes, debemos permitir que coexistan diversas identidades bien definidas y delimitadas entre sí.

Sin embargo, la historia muestra que no todas las “identidades” son capaces de un genuino respeto por lo diferente. De hecho, tenemos sobrados ejemplos de ideologías cuyo eje programático incluye esencialmente la intolerancia y la consiguiente actividad proselitista. En este contexto, podríamos preguntarnos cuál es la situación con la identidad católica. ¿Podría un católico ser genuinamente tolerante? Dado que el cristianismo es esencialmente “misionero”, ¿tendríamos que suponer que un católico no debería tolerar que otras personas no adhieran a su fe?

La adecuada comprensión de la noción de libertad religiosa no es tarea fácil. Las múltiples tensiones que se han dado en las relaciones entre Iglesia y Estado a lo largo de la historia de la humanidad y las mismas tensiones entre las distintas confesiones religiosas entre sí constituyen un testimonio elocuente de esta dificultad. Podemos decir que incluso al interior de la Iglesia Católica no siempre se han comprendido y aplicado bien las enseñanzas del Magisterio en estas materias. Es así como asistimos a una progresiva profundización y precisión en el modo de comprender la libertad religiosa, que ha culminado –por así decirlo– en el Concilio Vaticano II con la declaración *Dignitatis Humanae*. Sin embargo, tampoco esta declaración conciliar ha estado exenta de polémicas, tanto en medios eclesiásticos como en ambientes seculares. Algunos – como M. Lefebvre– han planteado que este documento representa un quiebre con la tradición católica, apelando concretamente a la encíclica *Mirari vos* de Gregorio XVI y afirmando que este Papa habría condenado en esa encíclica precisamente lo que el Concilio presenta ahora como doctrina de la Iglesia. No obstante, esta afirmación no parece correcta, ya que lo que Gregorio XVI efectivamente condenó en esa encíclica es una pretendida “libertad respecto de la conciencia”, es decir, la autonomía del hombre que pretende disolver su vinculación con Dios y no la libertad de conciencia en el sentido atribuido a esta expresión en *Dignitatis Humanae*. “No se debe confundir la

libertad de conciencia con la libertad de no tener conciencia”, escribió Gregorio XVI al Zar Nicolás I<sup>7</sup>. En otras palabras, lo que había sido condenado en la encíclica *Mirari vos* no era la libertad de conciencia, sino la negación de la relación esencial entre libertad y verdad. Esto, lejos de ser contradicho, ha sido plenamente confirmado en la declaración conciliar, así como también en la encíclica *Veritatis Splendor* de Juan Pablo

## **II. Existen, sin embargo, algunas razones que pueden explicar los malos entendidos suscitados por la declaración conciliar y que intentaremos ilustrar en lo sucesivo.**

Es sobradamente conocido que el reconocimiento de los *derechos de la conciencia humana* ha planteado dificultades a lo largo de la historia de la humanidad. El hombre ha debido recorrer un largo y doloroso camino para llegar a captar, a través de la propia experiencia, lo que constituye más profundamente su propia dignidad y el papel central que juega la conciencia, “vinculada solamente a la verdad natural y revelada”<sup>8</sup>. En el contexto de esta reflexión sobre la libertad religiosa, propongo una lectura de la historia guiada por el hilo conductor de las relaciones Iglesia-Estado, expresión práctica del reconocimiento de este derecho fundamental del hombre por parte de la sociedad civil en la que vive. Desde los orígenes del cristianismo asistimos a violentas persecuciones religiosas. La sociedad eclesial naciente es considerada como un peligro para la sociedad civil romana y para las religiones hasta entonces existentes. ya en el siglo III, con Tertuliano, encontramos un testimonio claro de los esfuerzos realizados para defender la libertad de conciencia, tanto frente al Estado como frente a otras religiones. Tertuliano intentaba resolver el problema de las injusticias en los procesos judiciales contra los cristianos. Pretendía encontrar una forma de convivencia armónica y justa entre la sociedad civil romana y una sociedad religiosa naciente. A pesar de plantear el asunto desde una perspectiva legal, Tertuliano identifica con claridad el problema de fondo; se trata aquí de defender el derecho a la libertad de conciencia: “es un *derecho del hombre*, un privilegio de su naturaleza, que *cada uno pueda adorar según sus propias convicciones*. (...) No es lícito que una religión aplaste con la fuerza a otra”<sup>9</sup>.

En el lenguaje actual, diríamos que Tertuliano basa su argumento a favor de la libertad religiosa sobre la dignidad de la persona humana. Es precisamente de esta dignidad de la que se derivan ciertos derechos básicos de toda persona. Lamentablemente, la sociedad romana no estaba preparada para aceptar un argumento de este tipo.

Con el correr del tiempo cobró fuerza la idea de que la forma de resolver los conflictos entre Iglesia y Estado era su hegemonía o fusión, concepción que alcanzó su expresión máxima en la sociedad medieval. Este intento, lejos de ser una solución, condujo a nuevos y serios problemas tanto para la Iglesia como para la sociedad civil. La decadencia de las costumbres en el mundo religioso a causa de un excesivo poder temporal, por una parte, y el surgimiento de una creciente conciencia de la identidad nacional y de la autonomía del poder civil respecto del religioso, por otra, llevaron a los movimientos de Reforma Protestante y a la Revolución Francesa, que tan profundamente han influenciado el desarrollo posterior de la historia. Las premisas para un planteamiento arreligioso del mundo político y cultural estaban sentadas. El camino

hacia la relegación de la religión a la esfera privada, hacia el racionalismo y hacia el absolutismo estatal estaba abierto.

Sabemos que la defensa de los derechos de la conciencia y de la libertad individual estuvieron en la base de la idea de la Ilustración. Pero ¿qué pasa si la verdad no me acomoda.... si no estoy dispuesto a someterme a ella, seré capaz de someterme a una autoridad que me recuerde mi deber? Se comienza así negando la existencia de una verdad objetiva y la capacidad del hombre de conocerla, para llegar así a negar el concepto de autoridad. Con la Ilustración son destruidas una a una estas nociones. y así, junto con la idea de la verdad, desaparece también la noción de la dignidad humana y se pierde el respeto por la persona. Graves tensiones en las relaciones entre Iglesia y Estado han caracterizado a las sociedades modernas. Sobran los ejemplos en las sociedades comunistas de los países del Este europeo y Oriente y en las distintas formas de regímenes totalitarios en América Latina, África y Asia. Ello es un reflejo más de las dificultades que ha habido –y sigue habiendo– para reconocer el derecho a la libertad religiosa, tanto individual como comunitaria.

Estas dificultades no han existido solo en las relaciones entre Iglesia y Estado, sino también entre distintas confesiones religiosas entre sí. Expresión extrema de esto son las guerras religiosas, en las que unos hombres creen tener no solo el derecho, sino incluso el deber de matar a otros en nombre de su religión. Lamentablemente, tampoco la Iglesia católica se ha visto libre de esta crítica, como ha manifestado Juan Pablo II, pidiendo perdón públicamente en nombre de toda su Iglesia. En efecto, se llegó a situaciones en las que a algunos cristianos les parecía tener el *deber de conciencia* de utilizar todos los medios que tuvieran a su alcance para intentar imponer a otros su fe y su concepción del orden moral objetivo.

“Si bien la Iglesia ha sostenido siempre que nadie puede ser forzado a creer, los hombres de la Iglesia con frecuencia no han tenido en cuenta esta afirmación teórica y han tratado de obtener directa o indirectamente la adhesión a la fe por medios coercitivos”<sup>10</sup>.

Salvando la recta intención que pueda haber movido a estas personas, debemos reconocer que históricamente se han dado excesos, como las ya mencionadas guerras religiosas, el tribunal de la Inquisición, etc. De hecho, el Papa Juan Pablo II ha pedido públicamente perdón por ello a la humanidad en nombre de toda la Iglesia. Dicho tipo de actitudes ha representado una forma equivocada de entender una verdad que pertenece a la tradición secular de la Iglesia y que en *Dignitatis Humanae* se ve confirmada:

“Creemos que esta única religión verdadera subsiste en la Iglesia católica y apostólica, a la cual el Señor Jesús confió la obligación de difundirla a todos los hombres”<sup>11</sup>.

¿Cómo compaginar la adhesión a esta verdad con el respeto a la libertad religiosa, del que venimos hablando? Es indudable que ello plantea una dificultad, tanto para la filosofía como para la teología. La Iglesia, consciente de esta dificultad –especialmente en el contexto de las así llamadas “sociedades libres” contemporáneas–, reconoció la urgencia de proponer una solución que, partiendo de un análisis cuidadoso de los

“signos de los tiempos”, estuviera en conformidad con la tradición cristiana. Es así como el Concilio Vaticano II se concibe como un llamado de la Iglesia a pensar seriamente sobre sí misma y su misión en el mundo.

“Después de haber investigado más profundamente el misterio de la Iglesia, [el Concilio se dirige] a la humanidad entera, deseoso de exponer a todos la manera que tiene la Iglesia de concebir su propia presencia y actividad en el mundo de hoy”<sup>12</sup>.

¿Cómo concibe la Iglesia su presencia y su misión en las sociedades pluralistas contemporáneas? La Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual (*Gaudium et Spes*) nos da la respuesta:

“Es de gran importancia, sobre todo donde está en vigor la sociedad pluralística, tener un concepto exacto de la relación entre la comunidad política y la Iglesia. (...) La comunidad política y la Iglesia son, en sus propios campos, independientes y autónomas la una respecto de la otra. Pero las dos, aún con diverso título, están al servicio de la vocación personal y social de los mismos hombres. Este servicio lo prestarán con tanta mayor eficacia en cuanto ambas sociedades mantengan entre sí una sana colaboración...”<sup>13</sup>.

Así, frente a las distintas formas de monismo de poder que se han dado a lo largo de la historia de la humanidad (y que proponen otras religiones, como, p. ej., el Islam), la Iglesia Católica propone un “dualismo”, apoyada en las palabras de Cristo: “Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios”<sup>14</sup>. El genuino dualismo cristiano reconoce así los principios de autonomía y de mutua colaboración entre Iglesia y Estado. No han faltado a lo largo de la historia hombres que –como Tomás Moro– han sabido dar testimonio elocuente en defensa de los derechos de la conciencia, defendiendo simultáneamente las instituciones legales. Tomás Moro fue el primer gran defensor del “Estado secular”, un Estado compuesto de ciudadanos libres, pero también de cristianos<sup>15</sup>. Defendió con el martirio el primado de la conciencia, tanto en materia religiosa como política, sentando las bases para un verdadero *dualismo cristiano*. Para llegar a esta formulación, la Iglesia ha debido tomar conciencia clara de lo que es su misión específica en el mundo:

“sin ninguna ambición terrena, una sola cosa pretende la Iglesia: continuar, bajo la guía del Espíritu Paráclito, la obra del mismo Cristo, que vino al mundo para *dar testimonio de la verdad*, para salvar y no para juzgar, para servir, no para ser servido”<sup>16</sup>.

Esta reflexión de la Iglesia sobre sí misma y su misión en el mundo actual no hubiera podido llevarse a cabo en plenitud sin un trabajo previo de profundización en la concepción cristiana del hombre y sus derechos fundamentales y, concretamente, el derecho a la libertad religiosa. Gracias a este trabajo tenemos en la actualidad mayor claridad acerca del “deber cristiano” de respetar la libertad de conciencia de cada persona<sup>17</sup>. y este deber tiene un doble fundamento: uno filosófico-teológico (basado en el respeto por la persona y su dignidad) y otro fundamento bíblico, basado en la actitud que tuvo Cristo en su interacción con los hombres: Cristo nunca impuso nada a nadie,

sino invitó a los hombres a seguirle con libertad y manifestó los secretos de la vida íntima de Dios (su Ser Trinitario) y un modo de vivir si queremos permanecer en amistad con la Trinidad.

Es por este doble fundamento que el respeto por la libertad de conciencia ha sido propuesto por la Iglesia como el “fundamento de todo otro derecho” de la persona humana, destacando que “la verdad no se impone de otra manera que por la fuerza de la verdad misma, que penetra suave y fuertemente en las almas”<sup>18</sup>. En otras palabras, la Iglesia recalca que no se pueden aplicar métodos coercitivos para atraer a los hombres a la verdad, sino que esta “debe buscarse de modo apropiado a la dignidad de la persona y a su naturaleza social”<sup>19</sup>, esto es, a través del estudio personal y el diálogo. De modo certero sintetiza esta idea Juan Pablo II en su encíclica *Redemptoris Missio*: “La Iglesia no impone nada. La Iglesia solo propone”<sup>20</sup>.

### III. Tolerancia, pluralismo y fe en el trabajo académico

En el discurso que Benedicto XVI había preparado para la inauguración del año académico en la Universidad La Sapienza, en Roma, en el 2008<sup>21</sup>, el Papa se preguntaba: “¿Qué es, pues, la universidad? ¿Cuál es su función? Se trata de una pregunta gigantesca [...] Creo que puede decirse que el origen auténtico e íntimo de la universidad estriba en el anhelo de conocimiento propio del hombre. Éste quiere saber qué es todo aquello que lo rodea. Quiere verdad”<sup>22</sup>. Ampliando esta idea, Benedicto XVI afirma que “siempre ha formado parte de la naturaleza universitaria, que ha de vincularse exclusivamente a la autoridad de la verdad. En su libertad frente a autoridades políticas y eclesiásticas, la universidad halla su particular función, precisamente también al servicio de la sociedad moderna, que necesita una institución de semejantes características”<sup>23</sup>.

La dificultad teórica que podría suponer enfatizar “excesivamente” la libertad de conciencia en el trabajo académico se supera cuando se reconoce que existe un vínculo necesario entre la conciencia y la verdad. De hecho, al hablar de los “derechos de la conciencia humana” se hace una referencia implícita a un contenido: ¿a qué tiene derecho la conciencia? La respuesta no puede ser otra que: “a la verdad”. Cualquier otra respuesta negaría la dignidad de la persona humana. Así, cuando Juan Pablo II defiende los derechos de la conciencia humana, habla de “reconocer íntegramente *los derechos de la conciencia humana*, vinculada solamente a la verdad natural y revelada”<sup>24</sup>. Es, por tanto, de capital importancia destacar la relación existente entre conciencia y verdad, expuesta con particular claridad en las encíclicas *Libertas praestantissimum*<sup>25</sup> y *Veritatis Splendor*<sup>26</sup>.

Desde esta perspectiva, aparece como un error plantear que el reconocimiento de los derechos de la conciencia –que nos viene exigido por la Modernidad– pueda conducirnos a algo así como el drama existencial de tener que elegir entre lo que dicta la propia conciencia y la verdad. “Es imposible tanto elegir la verdad contra la conciencia, como elegir la conciencia contra la verdad”<sup>27</sup>. La conciencia, en cuanto *norma subjetiva última* del obrar moral, obliga al hombre. Sin embargo, el juicio de conciencia no puede

entenderse como subjetividad absoluta, desvinculada de toda norma universal y permanente. La conciencia, en cuanto juicio práctico acerca de la adecuación de un acto humano a una verdad más general (norma universal) previamente conocida por él, está esencialmente ligada a la verdad; presupone el conocimiento de esta.

Llegamos, así, a una síntesis una entre la filosofía de la conciencia y la filosofía clásica del ser. Manteniendo el punto de partida de la Modernidad (la subjetividad), incorporamos aquellos elementos de la filosofía clásica que vienen exigidos por el análisis filosófico riguroso de la experiencia humana. El análisis de la experiencia humana nos muestra que “la verdad es un hecho objetivo, pero al mismo tiempo también una experiencia subjetiva, un auténtico devenir del hombre mediante su libre adhesión a la verdad objetiva”<sup>28</sup>. La dinámica propia del proceso de conocimiento de la verdad, con su necesaria referencia al momento reflexivo de la conciencia, nos conduce hacia el reconocimiento de la existencia de verdades objetivas, que el hombre no puede negar si no quiere negar su propia identidad y dignidad como hombre. Es el mismo hombre –su conciencia– el “testigo” del proceso interno que se desarrolla en él cuando conoce la verdad, cualquier verdad. En *Veritatis Splendor* Juan Pablo II describe este fenómeno:

“La conciencia, en cierto modo, pone al hombre ante la ley, siendo ella misma ‘testigo’ para el hombre: testigo de su fidelidad o infidelidad a la ley, o sea, de su esencial rectitud o maldad moral. La conciencia es el único testigo. Lo que sucede en la intimidad de la persona está oculto a la vista de los demás desde fuera. La conciencia dirige su testimonio solamente hacia la persona misma. y, a su vez, solo la persona conoce la propia respuesta a la voz de la conciencia”<sup>29</sup>.

En la base de la proclamación de la “libertad académica” al interior de una universidad confesionalmente católica se encuentra, por lo tanto, la confianza en la capacidad del hombre de conocer la verdad objetiva acerca de las cosas, de sí mismo y de Dios, y el respeto por la libertad humana. Pero este reconocimiento de la capacidad de conocer la verdad y de someterse libremente a ella va necesariamente aparejado con el reconocimiento del deber de asumir la correspondiente responsabilidad. No hay libertad sin responsabilidad. Por tanto, cuando en relación al trabajo académico se recalca la importancia de la ausencia de coerciones externas, se hace con el fin de asegurar las condiciones necesarias para la búsqueda interna y personal de la verdad. Es precisamente esta capacidad de conocer la verdad y de plegarse libremente a ella lo que fundamenta la dignidad inefable de la persona humana. En palabras de Cristo: “La verdad os hará libres”.

En este sentido, cabe recodar aquí las palabras de Benedicto XVI: “¿Qué tiene que hacer o que decir el Papa en la Universidad? Seguramente no se debe tratar de imponer a otros de forma autoritaria la fe, que solo puede ofrecerse en libertad. Más allá de su ministerio de pastor en la Iglesia y sobre la base de la naturaleza intrínseca de dicho ministerio pastoral, es su misión mantener despierta la sensibilidad a la verdad e invitar una y otra vez a la razón a salir en busca de la verdad, del bien, de Dios...”<sup>30</sup>.

Por tanto, al analizar el modo concreto en el que el trabajo académico al interior de una universidad confesionalmente católica puede armonizar la fe, con la tolerancia y el pluralismo, es interesante recordar el itinerario que nos trazó Juan Pablo II en el discurso que pronunció durante la visita que realizó a nuestra Casa de Estudios en 1988:

“Partiendo de la propia vocación y de su identidad cristiana y católica, la Universidad y todos los miembros que la componen, deben convertirse en testimonio de verdad y justicia, y dar testimonio [...] de los valores morales ante la nación. [...] Queda fuera de toda duda que en su servicio a la cultura han de mantenerse claramente algunos principios: la identidad de la fe sin adulteraciones, la apertura generosa a cuantas fuentes exteriores de conocimiento puedan enriquecerla y el discernimiento crítico de esas fuentes conforme a aquella identidad”.

Así, las tres claves que posibilitan la síntesis entre fe, tolerancia y pluralismo –en general, pero especialmente en el contexto del trabajo académico– serían:

1. fidelidad a la propia identidad;
2. apertura a toda fuente de conocimiento válido;
3. discernimiento crítico de esas fuentes desde la propia identidad.

Los tres pasos del itinerario propuesto por Juan Pablo II se asemejan a los sabios consejos dados por un profesor a una de sus alumnas al comenzar los estudios de filosofía: “Cuando leas a un autor, debes primero intentar “hacerte amiga” de ese autor. Es decir, debes esforzarte por entender muy bien no solo *lo que* dice, sino también *por qué* lo dice. Para ello debes comprender desde qué perspectiva está mirando la realidad y cuál es la parte de la verdad que alcanza a percibir desde esa posición; debes indagar cuáles fueron las experiencias que le llevaron a mirar la realidad del modo en que lo hace. Solo después de que hayas logrado hacerte verdaderamente amiga del autor, estarás autorizada para tomar una cierta distancia y preguntarte si puedes estar de acuerdo con su planteamiento, y si su forma de ver la realidad coincide con tu propia experiencia e identidad”<sup>31</sup>. No cabe duda que este consejo se aplica no solo al trabajo académico, sino también a la vida en general, invitando a adoptar una actitud de apertura para con *todos* y *todo* lo que pueda aportar al conocimiento y al amor de la verdad.

Por tanto, “mantener despierta la sensibilidad a la de la verdad” en un ambiente de apertura y respeto por la legítima diversidad es una tarea propia de una universidad católica, si ella quiere mantenerse fiel a su identidad cristiana. ¿Cómo podrían enseñarse estas actitudes de apertura y respeto a los alumnos? y –más concretamente– en el caso de una Facultad de Medicina, ¿cómo podría enseñarse la ética médica desde la fidelidad a la propia identidad católica y fomentando las actitudes de apertura y respeto por la diversidad?

<sup>31</sup> Consejo personal recibido de parte del abogado y filósofo italiano. Prof. Rocco Buttiglione.

La idea de la Universidad como institución educativa destinada no solo a elaborar y transmitir conocimientos académicos, sino sobre todo a formar personas, estuvo en el origen mismo de las universidades en la Edad Media. Su meta fundacional era formar hombres sabios y buenos. Sin embargo, la evolución histórica y la diversificación de las universidades diluyó este objetivo fundacional. Se llegó, así, a enfatizar solo algunas de sus tareas específicas, como p.ej. la producción científica o la formación de profesionales. Ello condujo a un *vaciamiento ético* de la educación superior, que, como ha puesto en evidencia Josefina Aragonese<sup>32</sup>, obedece tanto a causas externas como internas. Como factores externos a las universidades, esta educadora señala el contexto general de la educación contemporánea, marcada por el “relativismo moral, que vacía la educación de los valores, el neutralismo y cientificismo que impregna nuestra cultura y cuestiona todas las metas que no sean medibles, visibles y cuantificables”<sup>33</sup>. También el desconocimiento del valor de la voluntad en la vida moral de la persona influye decisivamente en este sentido. Pero existen, además, algunos motivos internos por los que la institución universitaria se ha alejado de lo que fuera su misión original. Entre ellos está, según Aragonese, la falta de unidad de criterios para afirmar que la Universidad –en cuanto tal– tenga como meta la formación integral de las personas, es decir, no solo la formación intelectual, sino también la formación afectiva, moral y social. A ello se suma que, en algunas de las universidades en las que la formación moral aparece como uno de sus objetivos primordiales, puede apreciarse una falta de coherencia entre su declaración de principios y lo que constituyen las políticas de docencia, los currículos y los programas de cursos, en los que estos objetivos de formación no se concretan o explicitan adecuadamente.

Dificultades adicionales vienen dadas por el hecho de que en el éxito de la transmisión de los valores influyen decisivamente los modelos vivos de relaciones interpersonales que se establezcan al interior de una institución educacional, tanto entre los académicos como entre profesores y alumnos y entre los mismos alumnos, como ha mostrado Reiser<sup>34</sup>. A esta enseñanza de la ética que ocurre principalmente a través del modelaje, algunos autores la han denominado “currículo oculto” en la estructura de la educación<sup>35</sup>. Surge, así, la pregunta por el sentido y la factibilidad de la enseñanza formal de la ética profesional. Esta interrogante es, en realidad, tan antigua como la historia de la ética misma. ya Aristóteles puso en duda la concepción intelectualista de la ética socrática, según la cual bastaría conocer el bien para realizarlo. La experiencia personal de cada uno comprueba la falacia de este razonamiento. ¿Qué objeto podría tener, entonces, la enseñanza de la ética al interior de una Escuela de Medicina?

En las últimas décadas educadores médicos han enfatizado la necesidad de incluir cursos de ética en el currículo de Medicina. Se afirma que la enseñanza de la ética médica podría contribuir efectivamente a la formación de valores y de habilidades de relaciones interpersonales de los médicos. En la literatura<sup>36</sup> se señalan cinco objetivos principales de la enseñanza de la ética médica:

1. Permitir la identificación y el examen crítico de las propias convicciones morales.
2. Enseñar a reconocer los aspectos humanos y éticos de la práctica médica.

3. Entregar un conocimiento de los fundamentos filosóficos, sociales y legales de la profesión.
4. Fomentar el empleo de estos conocimientos en el razonamiento clínico.
5. Desarrollar las habilidades de interacción personal necesarias para una práctica clínica humanitaria.

Queremos destacar aquí la importancia del primero de estos objetivos, puesto que nuestra experiencia docente nos ha confirmado su eficacia pedagógica y su contribución al logro de los otros cuatro objetivos enunciados. Aplicando a nuestros alumnos una encuesta desarrollada por Self<sup>37</sup> con el fin de verificar la congruencia entre los valores que subyacen a las soluciones propuestas para distintos problemas ético-clínicos (dupla objetivismo-subjetivismo), hemos comprobado el estímulo que supone para ellos darse cuenta de sus propias inconsistencias y confrontar sus respuestas con las de otras personas que les exijan fundamentar su postura<sup>38</sup>. Al igual que Self<sup>39</sup>, hemos podido comprobar el papel fundamental que juega en el proceso educativo el poner en evidencia las “disonancias cognitivas”. Una de las formas en que la discusión de problemas éticos en pequeño grupo parece estimular la maduración ética de los alumnos es por vía de la confrontación de ideas y de la exposición a la forma de argumentación propuesta por personas que se encuentran en distintos niveles de maduración moral. De este modo, Self propone que su estudio es capaz de demostrar que las habilidades de razonamiento moral no solo son enseñables, sino también medibles. Según este autor, el “umbral” de exposición a discusiones en pequeño grupo que sería necesario alcanzar para mejorar efectivamente las destrezas en el razonamiento moral está dado por un mínimo de 20 horas curriculares. De acuerdo con estos hallazgos, enseñar ética médica determinaría una diferencia real en las habilidades de razonamiento moral de los alumnos, siempre que se superara el umbral indicado.

Pero es evidente que no basta con que los alumnos aprendan a razonar. La enseñanza de la ética busca, además, fomentar ciertas actitudes y comportamientos. Es así como el mismo autor realizó un estudio destinado a comparar las habilidades de razonamiento moral con la actitud empática<sup>40</sup>. Los hallazgos de este estudio apuntan hacia la existencia de una diferencia relacionada al sexo. Así, los hombres tendrían una mayor facilidad para el razonamiento lógico, enfatizando el principio de justicia, mientras que las mujeres poseerían una predisposición mayor hacia actitudes empáticas. Esta diferencia ligada al sexo no ha sido confirmada por otros autores, como Price, quien realizó un estudio con una casuística significativamente mayor<sup>41</sup>.

Sin embargo, independientemente de los factores que pudieran intervenir en este sentido, no cabe duda que demostrar el real impacto de la enseñanza formal de la ética médica en el desarrollo de actitudes y comportamientos es un asunto muy complejo. Un avance en este sentido está dado por los esfuerzos realizados en la actualidad para desarrollar pautas destinadas a evaluar las cualidades humanitarias en la práctica médica. Se procura, así, elaborar pautas de evaluación que logren una cierta concordancia intersubjetiva entre los diferentes evaluadores<sup>42</sup>. Este es un interesante campo de estudio, que abre perspectivas futuras a la investigación sobre el tema que aquí nos ocupa: la interrogante acerca de la relación entre las habilidades cognitivas y el

comportamiento moral concreto. En este sentido, parece relevante precisar el significado de los conceptos de enseñar, educar y formar. Enseñar es la tarea de conducir al entendimiento a nuevos contenidos. Educar, en cambio, implica orientar la voluntad hacia un objetivo dado. Se trata, entonces, de un trabajo planificado que entrena día a día la voluntad para hacer posible la consecución del objetivo. Más profundo es el significado del concepto de formar: mientras las otras dos actividades se dirigen a las capacidades del hombre, la tarea de formar se dirige a la sustancia misma de la persona, para configurarla con un ideal de vida. El objetivo de la formación es un tipo de personas en consonancia con ese ideal.

#### **IV. Reflexiones finales**

Toda reflexión acerca de la “tolerancia” en las así llamadas “sociedades pluralistas” debe enmarcarse dentro del contexto más general de los derechos de la persona humana. Todos estos derechos proceden de la dignidad esencial de persona<sup>43</sup>. Existe, sin embargo, una cierta jerarquía de modo que algunos derechos no pueden ser violados sin lesionar la dignidad de la persona misma. Precisamos que a estos últimos pertenece la libertad de conciencia. Es por esto que Juan Pablo II llegó a afirmar que “la negación de Dios priva de su fundamento a la persona y, consiguientemente, la induce a organizar el orden social prescindiendo de la dignidad y responsabilidad de la persona”<sup>44</sup>.

Por tanto, no es el relativismo lo que conduce a una actitud “abierta y tolerante”, como muchos afirman hoy. Lo que asegura una actitud tolerante es el respeto incondicionado a la persona y su dignidad. y la fe en la Persona de Cristo y en su Palabra, nos revelan de un modo singular la dignidad inefable de toda persona humana. En otras palabras, es la misma fe en Cristo y en la verdad de su Evangelio –cuya defensa le llevaría incluso al martirio si fuera preciso– lo que fundamenta el profundo respeto que un cristiano debe tener hacia cada persona, incluyendo a aquellas que no comparten esa fe. El respeto que Cristo mostró hacia la libertad del hombre le señala al cristiano (discípulos de Cristo) la actitud que ha de cultivar. Por tanto, podemos afirmar que el respeto a la libertad de conciencia es parte integrante de la fe cristiana. Así, lejos de cualquier interpretación relativista, es precisamente la convicción inquebrantable en el “dogma” de la dignidad humana y de la libertad de conciencia lo que lleva al cristiano a una actitud de delicada tolerancia para con los que no comparten su fe.

Existe una intuición moral fundamental que nos dice que toda persona ha de ser respetada por sí misma y por su dignidad. Sin embargo, la experiencia nos muestra que la respuesta a este imperativo moral es muy frágil, especialmente cuando nos enfrentamos con la limitación y vulnerabilidad propias de la condición humana. Por tanto, en la bioética y en la práctica médica contemporáneas resulta particularmente importante tener presente la “norma personalista de la acción”, que nos recuerda que toda persona humana ha de ser respetada por sí misma y por su dignidad, en todas las etapas y condiciones de su vida. Este es el núcleo del razonamiento moral según la Bioética Personalista<sup>45</sup>, que proponemos a nuestros alumnos de Medicina.

## Citas

<sup>1</sup> Este texto es una versión modificada de las palabras de bienvenida dirigidas por la Directora del Centro de Bioética a los participantes en la Jornada de Bioética organizada en el contexto del XIII Congreso de la Asociación Internacional de Escuelas de Medicina de Universidades Católicas, realizado en Santiago de Chile el año 2007.

<sup>2</sup> CF. Juan Pablo II. Discurso al mundo de la cultura y los constructores de la sociedad, N° 1 (3 de abril de 1987, Universidad Católica, Santiago de Chile). En: Juan Pablo II. El amor es más fuerte, pág. 95-96.

<sup>3</sup> CF. Juan Pablo II. Discurso al mundo de la cultura y los constructores de la sociedad, N° 8 (3 de abril de 1987, Universidad Católica, Santiago de Chile). En: Juan Pablo II. El amor es más fuerte, pág. 101.

<sup>4</sup> Cf. Real Academia Española. Diccionario de la Lengua Española (Vigésima segunda edición).

<sup>5</sup> El Diccionario de la Lengua Española define “pluralidad” como “1. multitud, número grande de algunas cosas... 2. cualidad de ser más de uno”. Cf. Real Academia Española: Diccionario de la Lengua Española (Vigésima segunda edición).

<sup>6</sup> Cf. Real Academia Española. Diccionario de la Lengua Española (Vigésima segunda edición).

<sup>7</sup> CF. Laun A. Aktuelle Probleme der Moralthologie. Viena: Ed. Herder, 1992, pág. 58. (Traducción propia).

<sup>8</sup> Cf. Juan Pablo II. Centesimus Annus, N° 29 (en: [www.vatican.va](http://www.vatican.va))

<sup>9</sup> Tertuliano. Ad Scapulam. c. 2. (destacado es propio).

<sup>10</sup> Cf. Buttiglione R. El pensamiento de Karol Wojtyla. Madrid, Ed. Encuentro, 1992, pág. 210. <sup>11</sup> Cf. Dignitatis Humanae, N° 1 (en: [www.vatican.va](http://www.vatican.va)). <sup>12</sup> Cf. Gaudium et Spes, N° 2 (en: [www.vatican.va](http://www.vatican.va)).

<sup>13</sup> Cf. Gaudium et Spes, N° 76.

<sup>14</sup> Mt 22, 21.

<sup>15</sup> Cf. Discurso pronunciado por el ex Presidente de Italia Francesco Cossiga al recibir un Doctorado Honoris Causa por parte de la Academia Internacional de Filosofía en el Principado de Liechtenstein (IAP).

<sup>16</sup> Cf. Gaudium et Spes N° 3 (Destacado es propio).

<sup>17</sup> Cf. Ratzinger J. Fe, verdad y tolerancia. El Cristianismo y las religiones del mundo (2ª ed.). Ediciones Sígueme, Salamanca, 2005.

<sup>18</sup> Cf. Documentos del Concilio Vaticano II. Dignitatis Humanae, N° 1 (en: [www.vatican.va](http://www.vatican.va)).

<sup>19</sup> Cf. Dignitatis Humanae, N° 3 (en: [www.vatican.va](http://www.vatican.va)).

<sup>20</sup> Cf. Juan Pablo II. Redemptoris Missio N° 39 (en: [www.vatican.va](http://www.vatican.va)).

<sup>21</sup> Este discurso finalmente no se dictó, pues la invitación a inaugurar el año académico fue cancelada a última hora.

<sup>22</sup> Cf. Benedicto XVI. Mantener despierta de sensibilidad a la verdad. Discurso preparado para la inauguración del año académico en la Universidad La Sapienza, Roma, 16 de enero 2008. Traducción de la Revista Ecclesia. (Nota: no se trata de una traducción oficial de la Santa Sede).

<sup>23</sup> Cf. Benedicto XVI. Mantener despierta de sensibilidad a la verdad. o.c.

<sup>24</sup> Cf. Juan Pablo II. Centesimus Annus, N° 29 (en: [www.vatican.va](http://www.vatican.va)).

<sup>25</sup> La encíclica Libertas praestantissimum de León XIII es uno de los primeros documentos eclesiológicos que destacan la necesaria conexi3n entre verdad y libertad.

<sup>26</sup> Cf. Juan Pablo II. Veritatis Splendor (en: [www.vatican.va](http://www.vatican.va)).

<sup>27</sup> Cf. Buttiglione R. O.c. pág. 212.

<sup>28</sup> Cf. Buttiglione R. O.c. pág. 224.

<sup>29</sup> Cf. Veritatis Splendor, N° 57.

<sup>30</sup> Cf. Benedicto XVI. Mantener despierta de sensibilidad a la verdad, o.c.

<sup>32</sup> Cf. Aragonese J. Los valores en la formaci3n universitaria. Pensamiento Educativo 1996; 18: 211-232.

<sup>33</sup> Cf. Aragonese, o.c. pág. 214-217.

<sup>34</sup> Cf. Reiser S. The Ethics of Learning and Teaching Medicine. Academic Medicine 1994; 69, 11: 872-876.

<sup>35</sup> Cf. Hafferty F., Franks R. The Hidden Curriculum, Ethics Teaching, and the Structure of Medical Education. Academic Medicine 1994; 69,11: 861-871.

<sup>36</sup> Cf. Tysinger J., Klonis L., Sadler J., Wagner J. Teaching Ethics using Small-group, Problem-based Learning. *Journal of Medical Ethics* 1997; 23, 5: 315- 318.

<sup>37</sup> Cf. Self D., Skeel J. A Study of the Foundations of Ethical Decision-Making of Clinical medical Ethicists. *Theoretical Medicine* 1991; 12: 117-127.

<sup>38</sup> Cf. Self D., Skeel J., Jecker N. A Comparison of the Moral Reasoning of Physicians and Clinical Medical Ethicists. *Academic Medicine* 1993, 68:11; 852-855.

<sup>39</sup> Cf. Self D., Olivarez M., Baldwin D. The Amount of Small-group Case-study Discussion Needed to Improve Moral Reasoning Skills of Medical Students. *Academic Medicine* 1998; 73, 5: 521-523.

<sup>40</sup> Self D., Gopalakrishnan G., Kiser W., Olivarez M. The Relationship of Empathy to Moral Reasoning in First-year Medical Students. *Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics* 1995; 4, 4: 448-453.

<sup>41</sup> Price J., Price D., Williams G., Hoffenberg R. Changes in Medical Student Attitudes as they Progress Through a Medical Course. *Journal of Medical Ethics* 1998; 24, 2: 110-117.

<sup>42</sup> Woolliscroft J., Howell J., Patel B., Swanson D. Resident-Patient Interactions: The Humanistic Qualities of Internal Medicine Residents Assessed by Patients, Attending Physicians, Program Supervisors, and Nurses. *Academic Medicine*; 69, 3: 216- 224.

<sup>43</sup> Centessimus Annus, N° 11.

<sup>44</sup> Centessimus Annus, N° 13.

<sup>45</sup> Cf. Sgreccia E. *Manual de Bioética*. Trad. Fernández M. México, Diana, 1996.